

RECIPROCIDAD, NECESIDADES BÁSICAS Y OBLIGACIONES POLÍTICAS

Martín Daguerre

Universidad Nacional de la Plata / Université Catholique de Louvain

El problema de justificar la participación política en sociedades injustas

Imagínese el lector en la siguiente situación: ha culminado con éxito una carrera universitaria, ha obtenido un trabajo bien pagado y estable, ha logrado consolidar una familia y le agrada su rutina diaria. Vive, sin embargo, en una sociedad en la que una parte considerable de la población es pobre, no pudiendo satisfacer sus necesidades básicas. El gobierno, ya sea por voluntad propia o por presión de quienes obtienen grandes ganancias de ese estado de cosas, no está dispuesto a tomar las medidas necesarias para modificar la situación, e incluso está presto a reprimir las movilizaciones tendientes a exigirle un cambio de rumbo, si éstas se vuelven suficientemente inconvenientes para sus propios fines o los de los sectores favorecidos por sus políticas. Supongamos, por último, que la pobreza no se debe a la escasez de recursos de la sociedad, y que usted considera injustificada la presente distribución de los mismos, la cual admite enormes riquezas en un extremo, y la indigencia en el otro.

En este contexto, ¿hay razones para que usted se involucre en las protestas que encaren los peor situados, si considera que su aporte muy probablemente no modificará la situación actual, y que su posicionamiento público puede perjudicarlo laboralmente e incluso exponerlo a la represión por parte del gobierno?

Una causa por la que algunos no se suman a la protesta de los perjudicados (sean pobres, homosexuales, extranjeros, mujeres, negros, enfermos de SIDA, etc.) puede ser la debilidad de su voluntad, es decir, la dificultad para tomar efectivamente el curso de acción que consideran deben tomar.¹ Pero no es éste el punto que me interesa analizar. Considero que muchos entienden que no hay razones *normativas* que obliguen a uno a poner en riesgo su bienestar individual (o familiar), en pos de apoyar reivindicaciones que, si bien se consideran justas, no tienen perspectivas de éxito. No se trata de que no

¹ La debilidad de la voluntad se da cuando se cumplen cinco condiciones: 1) tengo el deseo de hacer *x* (por ej., solidarizarme activamente con la protesta de los pobres); 2) tengo el deseo de hacer *y* (por ej., pasar confortablemente el día en mi casa); 3) creo que *x* e *y* son incompatibles; 4) creo que, habiendo considerado todos los factores, debo hacer *x*; 5) hago *y*. Para esta definición, ver J. Elster, *Economics*, Barcelona, Gedisa, 1997.

logren actuar como consideran que deben hacerlo, sino de que no consideran que deban participar de las protestas.

El problema de las concepciones de justicia de las que no se deriva una obligación de participar políticamente en un contexto en el que las posibilidades de lograr algo con la misma son prácticamente inexistentes es que, si nos atenemos a ellas, los pasos que nos lleven desde una sociedad injusta a una sociedad justa dependerán o bien de puras contingencias (como la aparición de una figura carismática que vea en la política su ámbito de realización personal) o bien de la acción de quienes menos probabilidades tienen de llevarlos a cabo con éxito (de aquellos cuya situación es ya tan mala que no tienen nada que perder, pero que por lo mismo carecerán de los recursos necesarios para planear y financiar una acción exitosa). Así, podemos encontrarnos con que la abrumadora mayoría de una sociedad condena sinceramente el que haya niños viviendo en la indigencia, y aun así convive con esa situación durante décadas, sin participar de ninguna medida de protesta.²

Ahora bien, ¿tenemos razones normativas para involucrarnos públicamente en cuestiones políticas, más allá de las perspectivas de éxito que le veamos a nuestra participación? ¿Es posible justificar una obligación de participar políticamente para revertir una situación de injusticia generalizada, o los caminos hacia una sociedad justa dependen absolutamente de contingencias psicológicas y sociales? Esta es la pregunta que me interesa responder.

La disposición recíproca a hacer lo necesario por satisfacer las necesidades básicas de los miembros, como condición necesaria para la valoración de las relaciones políticas

Para responder la anterior pregunta, comenzaré haciendo uso de un clásico experimento mental: los sobrevivientes de un naufragio logran llegar a una isla desierta que cuenta con recursos suficientes como para permitir su supervivencia. Descartada la posibilidad de un rescate, pasan a organizarse.

Si imaginamos la situación de los naufragos, cabe suponer que su objetivo primordial será proveerse de todo lo necesario para la supervivencia (alimentos, refugio, etc.), y que cada uno esperará de los demás el esfuerzo necesario como para satisfacer

² Las concepciones liberales de izquierda como la de John Rawls y Ronald Dworkin, o concepciones republicanas como la de Philip Pettit, adolecen de este problema. Si bien desde sus concepciones se deriva una obligación de participar políticamente cuando la sociedad es justa, no ocurre lo mismo cuando la sociedad es injusta. De aquí que no puedan aportar nada al problema de la transición.

las necesidades básicas de todos. Podemos esperar, entonces, que dividan las tareas de modo que cada miembro de la incipiente sociedad realice un aporte similar en cuanto al esfuerzo. Así, algunos recorrerán la isla en busca de víveres, otros se dedicarán a la construcción de viviendas, camas, herramientas, etc.

Para analizar lo que supone esta organización, esto es, para determinar el trasfondo normativo de la misma, podemos preguntarnos qué sucedería si uno de los miembros cayese enfermo o se accidentase. Considero que resulta natural pensar que lo que corresponde hacer es redistribuir las tareas que estaban a cargo del enfermo, de modo tal que todos, incluido aquél que se encuentra enfermo, viesen sus necesidades básicas satisfechas.

Ahora bien, si nos parece natural contribuir con nuestro esfuerzo a la satisfacción de las necesidades básicas del enfermo, lo es, considero, por la misma razón por la que no dejaríamos librado a su suerte a un accidentado, a un niño o a un anciano. Lo relevante de la situación de todos aquellos a quienes les ofrecemos el fruto de nuestro esfuerzo sin que nos una a ellos ningún vínculo especial (familiar, de amistad, de pertenencia a una misma religión, etc.), es que no están en condiciones de realizar el esfuerzo requerido a todos los miembros de la comunidad y que suponemos que, de estar en condiciones, realizarían tal esfuerzo. De modo que si la comunidad está constituida por sujetos mutuamente dispuestos a satisfacer sus necesidades, estaremos dispuestos a realizar sacrificios por quienes no pueden realizar un aporte efectivo.

Imaginémonos ahora que uno de los náufragos, estando en condiciones, se mostrase contrario a realizar tal esfuerzo, pero pretendiese disfrutar de los productos del esfuerzo de sus compañeros. Es de esperar que fuese expulsado de la sociedad y quedase librado a su suerte, en la medida en que no modificase su postura. Esta nueva circunstancia corrobora la afirmación de que la disposición a hacer el esfuerzo es un aspecto crucial para formar parte de una sociedad o, en otras palabras, corrobora la afirmación de que nuestras intuiciones nos indican que no debemos dejar librado a su suerte a un miembro de nuestra sociedad que padezca algún problema que no le permita realizar los esfuerzos normalmente requeridos, pero tal norma no se aplica al caso de aquél que no está dispuesto a hacer tal esfuerzo.

Una relación en la que los sujetos están mutuamente dispuestos a hacer el esfuerzo necesario para satisfacer las necesidades básicas de todos los miembros parece, entonces, tener cierto valor, al punto que estaríamos dispuestos a aumentar nuestro esfuerzo a favor de los enfermos, accidentados, ancianos o niños. Y el hecho de que

exista esta disposición recíproca parece ser una condición necesaria para que la relación que me une a los demás miembros de la sociedad pueda tener un valor normativo. En efecto, ¿qué es lo que podría otorgarle un valor normativo a nuestra relación con sujetos con los cuales, en principio, podemos no compartir religión, gustos, vínculos familiares ni ninguna otra cosa que pueda parecer relevante a la hora de valorar una relación, y que no están dispuestos a ayudarnos ni siquiera cuando nuestras necesidades más básicas están en juego? Desde luego, es posible que uno pueda desear permanecer en sociedad con sujetos así dispuestos, pero posiblemente tal deseo se explique por consideraciones prudenciales, esto es, porque parece mucho peor la alternativa de quedar solo en la isla, pero nada de esto implica que la relación tenga un valor normativo.

Uno podría considerar que nunca se debe dejar librado a la suerte el que alguien satisfaga sus necesidades básicas. Sin embargo, no parece ser ésta una intuición difundida. La exigencia de reciprocidad parece afectar incluso a la satisfacción misma de las necesidades básicas. Quizá existan personas que incondicionalmente están dispuestos a trabajar por satisfacer las necesidades básicas de cualquiera, pero evidentemente ésta no es una disposición tan extendida como para que se pueda construir sobre ella una teoría política. La idea de hacer el bien (aunque sea el más básico) sin mirar a quién puede considerarse, en todo caso, una conducta supererogatoria, así como la supuesta por los utilitaristas que pretenden que uno actúe teniendo por objetivo la maximización de la felicidad general, aun a costa de uno mismo. Y así como correctamente Rawls destaca que una teoría construida sobre tal exigencia no podría esperar la adhesión de los ciudadanos, lo mismo podemos decir de aquella que exija a los ciudadanos contribuir al bienestar de otro a cambio de nada, sin ninguna exigencia, ni siquiera potencial.³

Por lo tanto, si efectivamente nuestras intuiciones ante la situación del enfermo y ante la actitud de quien no está dispuesto a hacer el esfuerzo requerido, son las mencionadas, podemos decir que las relaciones políticas que podemos valorar son aquellas que incluyen una disposición recíproca a satisfacer las necesidades básicas de los miembros. Efectivamente, así como no estamos dispuestos a abandonar a quien no cuenta con los medios para satisfacer sus necesidades básicas, tampoco nos sentimos

³ Para la posición de Rawls, ver J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 453. Para un análisis más completo del lugar de la reciprocidad a la hora de pensar políticas públicas que logren el apoyo de la ciudadanía, ver S. White, *The Civic Minimum*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

obligados a hacer algo por aquél que se muestra indiferente a nuestros padecimientos básicos.

Esta disposición, repito, parece ser una condición necesaria para que la relación política adquiera valor normativo. Aunque puedo valorar una relación con personas con las que comparto, por ejemplo, un gusto por cierta literatura sin esperar que tales personas se preocupen especialmente por mis problemas económicos, mi objetivo es determinar qué es lo que puede hacernos valorar normativamente una relación política con aquellas personas con quienes no compartimos esta especie de gustos; al hablar de política estamos hablando de una relación entre personas que probablemente no se verán jamás, y que pueden no compartir ningún gusto, concepción religiosa, etc. ¿Qué obligación política (normativa, no *de facto*) tendría uno con aquél con quien no comparte prácticamente nada, y quien a su vez se muestra indiferente a los problemas más básicos que uno puede afrontar, esto es, de alimentación, abrigo, vivienda, salud? Una disposición recíproca a proteger la vida del otro parece ser una condición mínima para que la relación con otro con quien no comparto ningún vínculo especial tenga algún valor normativo.

Se podría considerar que la disposición mencionada se deriva de una valoración instrumental de las relaciones políticas. Podría sostenerse que muchos están dispuestos a hacer el esfuerzo necesario para satisfacer las necesidades básicas del enfermo o del niño, porque tal comportamiento redundará, a la larga, en beneficios personales. Un *homo economicus* podría considerar tal comportamiento como el más racional para satisfacer sus preferencias. Sin embargo, esta disposición a trabajar por la satisfacción de las necesidades básicas del colectivo, a la cual considero una condición necesaria para que las relaciones políticas puedan adquirir un valor normativo, parece estar arraigada en la naturaleza humana.

Samuel Bowles y Herbert Gintis han recopilado un conjunto de investigaciones que les ha permitido concluir que existen dos motivaciones humanas básicas: la *generosidad de las necesidades básicas* y la *reciprocidad fuerte*.

Por *generosidad de las necesidades básicas* se refieren a “una voluntad virtualmente incondicional de compartir con otros para asegurarles algún mínimo, especialmente (...) cuando dicha ayuda se realiza por medio del suministro de comida,

cuidado médico básico, provisión de vivienda y otros bienes esenciales”.⁴ En las situaciones más similares al ejemplo de la isla, esto es, durante el 90% de nuestra existencia como especie, en la que éramos cazadores-recolectores, “parece ser típico (...) que las familias con cazadores menos exitosos, y en particular aquellos imposibilitados para cazar, sean aprovisionadas por el grupo”.⁵

Más allá de a qué se refieran Bowles y Gintis con “*virtualmente* incondicional”, lo cierto es que los mismos estudios que ellos destacan muestran que la generosidad de las necesidades básicas no es absolutamente incondicional. Desde la condena al ostracismo en las sociedades tribales⁶ hasta la oposición a ciertas políticas del Estado de bienestar en nuestros días reflejan una exigencia de reciprocidad.⁷ La fuerza de este punto es la que lleva a Bowles y Gintis a considerar que somos *homo reciprocans*, esto es, sujetos con “una propensión a cooperar y compartir con aquellos que tienen una disposición similar y una voluntad de castigar a aquellos que violan la cooperación y

⁴ S. Bowles y H. Gintis, “¿Ha pasado de moda la igualdad? El *Homo reciprocans* y el futuro de las políticas igualitaristas”, en Gargarella, R. y Ovejero, L. (comps.), *Razones para el socialismo*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 192.

⁵ *Ib.*, p. 177. Aun hoy puede verse esto entre tribus como la pigmea (ver L. Cavalli-Sforza y F. Cavalli-Sforza, *Quiénes somos*, Barcelona, Crítica, 1994) o los Aché, de Paraguay (ver H. Kaplan, K. Hill, K. Hawkes y A. Hurtado, “Food Sharing among Aché Hunter-Gatherers of Eastern Paraguay”, *Current Anthropology*, 25, 1, pp. 113-115.).

⁶ La expulsión de la tribu prácticamente equivalía a una condena a ser devorado. Como destaca Luca Cavalli-Sforza, “[e]l peor castigo que puede infligir la comunidad es la expulsión del campamento, que en la selva casi equivale a una condena a muerte” (L. Cavalli-Sforza y F. Cavalli-Sforza, *ob. cit.*, p. 20).

Salvando las distancias, disposiciones similares pudieron observarse en los movimientos de desocupados argentinos, en los últimos años. El gobierno argentino, en el año 2002, comenzó a otorgar un subsidio “universal” de 150 pesos mensuales (alrededor de 35 euros) a los jefes de familia desocupados, con hijos en edad escolar. Sin embargo, en la práctica, muchos de quienes cumplían con estas condiciones sólo lograban acceder a tal plan luego de medidas de fuerza, principalmente cortes de ruta. Esas medidas de fuerza fueron llevadas adelante por diversos movimientos de trabajadores desocupados.

El objetivo menos ambicioso de estos movimientos era sacar de la pobreza a sus miembros, y el primer paso solía ser la obtención de un plan de los mencionados. En principio, todos debían concurrir a los cortes de ruta (ya sea que tuviesen o no un plan). Quien no estuviese en buenas condiciones físicas, generalmente debía hacerse cargo de la cocina de la comida que se llevaba al corte. A todos se les exigía realizar tareas en función de sacar al grupo de la pobreza. Se exigía un esfuerzo similar, y sólo quedaban exceptuados los incapacitados físicamente para colaborar.

Ahora bien, si quien lograba beneficios personales (la asignación de un plan), dejaba de participar en los cortes o en otras actividades, se procedía a darle de baja a su plan, para pasárselo a otro miembro que no tenía uno (cabe aclarar que por razones políticas el gobierno había otorgado a los movimientos la gestión de sus propios planes). Quien adoptaba la estrategia del *free rider* era expulsado, más allá de que esto significara, como normalmente lo hacía, que se quedara sin ingreso alguno.

⁷ Bowles y Gintis señalan que “a la luz de las regularidades experimentales delineadas anteriormente, sospechamos que lo siguiente también es cierto: las políticas igualitaristas que compensan a las personas independientemente de cómo y cuánto contribuyen a la sociedad son consideradas injustas y no son apoyadas (...) Esto explicaría la oposición a muchas medidas de asistencia social destinadas a los pobres” (S. Bowles y H. Gintis, *ob. cit.*, p. 187).

otras normas sociales, aun cuando el hecho de compartir y el castigo conlleven costos personales”.⁸

La valoración de la reciprocidad se demuestra en infinidad de situaciones, tanto de laboratorio (como muestran diversos análisis desde la teoría de juegos), como en la vida real. Valoramos las relaciones de reciprocidad entre vecinos, colegas, amigos, pareja, etc. Obviamente, en cada caso el conjunto de acciones a las que se debe estar dispuesto será más o menos amplio. Pero la disposición más básica, a tener entre aquellos con quienes puedo no compartir historia, ideas religiosas, tradición, etc., parece ser, según vimos, la de hacer el esfuerzo necesario por satisfacer las necesidades básicas del otro. Si no existe tal disposición, no puede adquirir valor la relación política entre desconocidos.

Si valoro las relaciones en las que un conjunto de sujetos está recíprocamente dispuesto a trabajar en pos de satisfacer las necesidades básicas de los miembros, entonces tendré razones para sumarme a cualquier grupo con esta característica, sea este grupo un Estado o un movimiento social. Si las acciones políticas de un movimiento social, sus declaraciones públicas, su funcionamiento interno, me convencen de la existencia de la disposición relevante, entonces tendré motivos para sumarme al mismo, en virtud de mi naturaleza de *homo reciprocans*, y mi *generosidad de las necesidades básicas*.

En conclusión, considero que para que las relaciones políticas resulten valiosas, y no un mero *modus vivendi*, resulta necesario que los sujetos posean una disposición recíproca a satisfacer las necesidades básicas de los miembros.⁹ A su vez, tenemos razones para pensar que la valoración de tales relaciones está arraigada en nuestra naturaleza.

Veamos algunas implicancias de este planteo. En general, pensamos las relaciones políticas desde sujetos que tienen sus necesidades básicas satisfechas. Así, me imagino debatiendo con sujetos de diferentes partidos políticos en torno a una teoría desarrollada de la distribución de recursos, de una adecuada política internacional, etc. Se supone que compartimos mecanismos para la toma de decisión, y consideramos que, si los mecanismos fueron los establecidos, la posición que haya resultado favorecida debe contar con nuestra obligación de obedecerla. Así, por ejemplo, si las políticas

⁸ Ib., p. 173.

⁹ Es claro que quienes establecen una relación política valiosa pueden, luego, coincidir sobre arreglos institucionales más ambiciosos, pero éstos nunca podrán ir en desmedro de la satisfacción de las necesidades básicas de los miembros.

neoliberales triunfan en elecciones limpias, aceptaremos medidas económicas que condenan a la indigencia a un sector de la población (o que no saquen a tal sector de la misma, si es el caso que ya es indigente), y esperaremos a las próximas elecciones para tratar de obtener los votos necesarios para revertir lo que, por hipótesis, consideramos una injusta situación.

Sin embargo, desde la posición que intento defender, no tendríamos ninguna obligación normativa de aceptar tales políticas económicas, en la medida en que los gobernantes neoliberales y quienes los apoyan demuestran carecer de la disposición necesaria para que la relación adquiriera valor normativo.

Una segunda implicancia tiene que ver con el valor del patriotismo. Si valoramos intrínsecamente la consolidación de un conjunto de relaciones definidas por cierta reciprocidad entre iguales, entre las que se cuentan las relaciones políticas, entonces el patriotismo no sólo no será necesario para hacer frente a la apatía ciudadana, sino que resultará perjudicial. Al exigir más de lo necesario, puede opacar la exigencia más natural, llevando a las personas, por ejemplo, a concentrarse en problemas menores de los compatriotas, sin verse obligados a prestar atención a los mayores problemas de quienes no comparten una historia ni tradición con ellos. Por lo demás, resulta contraintuitivo que el compartir rasgos moralmente arbitrarios nos genere obligaciones normativas. Si entendemos que el patriotismo supone compartir costumbres, historia e instituciones, y que es en virtud de este compartir que cobra valor la relación de conciudadanía, entonces le estamos otorgando un lugar injustificado a las contingencias psicológicas e históricas.

Al igual que en las relaciones de amistad, estas contingencias son las que suelen generar las relaciones de conciudadanía, pero no debemos confundir los factores causales con los factores que le otorgan valor a la relación. Posiblemente constatemos la valoración de la relación política, tal como la he definido, en nuestro entorno, ya sea por cercanía, por tomar posición ante los mismos hechos y los mismos acontecimientos pasados, etc. Pero seguramente dentro de sociedades políticas como las actuales, encontraremos sectores nada dispuestos a una inmediata redistribución de los recursos que permita satisfacer las necesidades de todos, oposición no derivada de la imposibilidad física de satisfacer a todos, sino, en el mejor de los casos, de la valoración de derechos individuales que estarían por encima de este objetivo. En este caso, desde mi posición se seguiría que no tendríamos obligación política hacia estos sectores, que comparten historia, costumbres e instituciones, y sí podríamos tener obligaciones para

con sectores de otros países, de los que sabemos de su sincera lucha por revertir la situación de los indigentes, y con los que no compartimos historia, costumbres ni instituciones. Resulta relevante la disposición mencionada y no la nacionalidad, por lo que me sentiré más comprometido con movimientos sociales extranjeros, cuyos reclamos estén en sintonía con la relación política aquí defendida, que con cualquier problema que puedan tener conciudadanos que no reflejen la disposición requerida.

La justificación de la participación política en sociedades injustas

Supongamos, ahora, que un grupo de personas que carecen de lo mínimo decide manifestarse frente a la Casa de Gobierno para peticionar. Supongamos, además, que la posibilidad de que se los escuche sea virtualmente nula, y que no se vea ninguna estrategia a nuestro alcance que lleve a un cambio en la situación de estas personas. En este contexto, no hay nada que motive a un ciudadano liberal o republicano de clase media a participar políticamente para generar el cambio. Sin embargo, desde mi perspectiva, ver el modo de sumarse, participar de la protesta, forma parte de mi realización, en la medida en que es de ese modo que consolido una relación que valoro intrínsecamente. Por lo tanto, tengo motivos para participar, y posiblemente, en la medida en que tal postura se difunda, los cambios tendrán posibilidades mayores de darse. Esto no quiere decir que participe con el objeto de ser ejemplo a imitar o con la irracional creencia de que si yo lo hago, gente similar a mí también lo hará. Participo en virtud de ser un sujeto que valora intrínsecamente un conjunto de relaciones de reciprocidad, entre las que están las políticas tal como las he definido. Si le diese la espalda a los indigentes, estaría revelando la ausencia de una disposición básica para constituir una relación política normativamente valiosa.

Ahora bien, que la participación tenga valor intrínseco no implica sostener un humanismo cívico. No se trata de que la participación política tenga valor para nuestras vidas, más allá de la comunidad en la que vivamos o del tipo de relaciones en las que estemos inmersos. No tiene ningún valor la participación por la participación misma, ni la comunidad por la comunidad misma, sino la participación en cierto tipo de comunidad, en cierto tipo de relación política. Tomemos el caso que Will Kymlicka ha presentado para mostrar las consecuencias contraintuitivas del humanismo cívico: “[a]dmitamos (...) que sólo pudiera sostenerse una forma de vida intrínsecamente valiosa vinculada a la participación política mediante un trato injusto a los indios. ¿Podemos decir que la promoción de un concepto humanista cívico de la vida buena

justifica esta injusticia?”¹⁰ Lo que podemos decir ahora es que no es la participación en sí lo que importa, sino la participación en cierta relación. Si los indios no tienen la disposición que nos parece defendible (una disposición a hacer lo necesario por que todos los que tienen la misma disposición tengan las necesidades básicas satisfechas), y poseen recursos indispensables para nuestra supervivencia, estará justificado hacer lo necesario para satisfacer nuestras necesidades básicas. Si tienen la misma disposición, formaríamos todos una sociedad, y buscaríamos los medios para que todos tengamos las necesidades básicas cubiertas.

De modo que la defensa de las relaciones políticas que he realizado difiere del liberalismo de izquierda y del republicanismo, en el sentido de que le otorga un valor intrínseco a las relaciones políticas, valor que se aplica también a la participación activa dentro de las mismas, y difiere también del comunitarismo¹¹, tanto por no considerar que las tradiciones compartidas jueguen un rol en la valoración de las relaciones políticas, como por no considerar que la participación política tiene un valor en sí, independientemente del tipo de comunidad en la que esa participación se dé.

La propuesta aquí defendida no parte de la diferenciación liberal de la ética y la política, sino que considera que las relaciones políticas forman parte, como las relaciones de pareja o de amistad, de todo aquello que hace a nuestra vida más plena. Siendo esto así, intentaremos cultivar estas relaciones, más allá del contexto en que nos encontremos, y la participación política siempre tendrá sentido. No tener una perspectiva de éxito no nos llevará a desentendernos de lo público.

¹⁰ W. Kymlicka, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós 2003, p. 402.

¹¹ Tal como es defendido por A. MacIntyre, M. Sandel o Ch. Taylor.