

**Universidad de Chile**  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Filosofía  
Escuela de Postgrado

# Democracia para tiempos de desencanto

Tesis para optar al Grado Académico de Magíster en Filosofía con Mención en Axiología y Filosofía  
Política

Alumna:

**GLADYS PAULINA MORALES AGUILERA**

Profesor Patrocinante: Sr. Raúl Villarroel Soto

**Santiago, diciembre de 2006**



<b>Agradecimientos .</b>	<b>1</b>
<b>INTRODUCCIÓN .</b>	<b>3</b>
<b>CAPÍTULO 1. Democracia radical: configuración de una propuesta .</b>	<b>7</b>
<b>Cuestiones preliminares .</b>	<b>7</b>
<b>a. Antecedentes . .</b>	<b>8</b>
<b>a.1. Orígenes de la democracia: doble raíz (griega y latina) .</b>	<b>8</b>
<b>b. Dos tradiciones políticas: liberalismo y republicanism o .</b>	<b>13</b>
<b>b.1. Tradición liberal y democracia representativa .</b>	<b>13</b>
<b>b.2. Tradición republicana y democracia participativa .</b>	<b>19</b>
<b>b.3. Crítica comunitarista al liberalismo .</b>	<b>21</b>
<b>c. Democracia en Adela Cortina: una democracia radical .</b>	<b>23</b>
<b>CAPÍTULO 2. Hacia una ciudadanía integral para una democracia radical .</b>	<b>35</b>
<b>Cuestiones preliminares .</b>	<b>35</b>
<b>a. Antecedentes . .</b>	<b>36</b>
<b>a.1. Orígenes de la ciudadanía: doble raíz (griega y latina) . .</b>	<b>36</b>
<b>b. Dos tradiciones políticas: liberalismo y republicanism o .</b>	<b>40</b>
<b>b.1 Ciudadanía en la tradición liberal .</b>	<b>40</b>
<b>b.2. Ciudadanía en la tradición republicana .</b>	<b>42</b>
<b>c. Ciudadanía en Adela Cortina: una visión integral . .</b>	<b>44</b>
<b>d. Aportes de la ciudadanía a una democracia radical .</b>	<b>56</b>
<b>CAPÍTULO 3. Ética del discurso y profundización de la democracia .</b>	<b>63</b>
<b>Cuestiones preliminares .</b>	<b>63</b>
<b>a. Antecedentes de la ética discursiva .</b>	<b>64</b>
<b>a.1. Tradición kantiana .</b>	<b>64</b>
<b>a.2. Aportes y críticas hegelianos .</b>	<b>65</b>
<b>b. De la ética del discurso en particular .</b>	<b>67</b>
<b>c. Aportes de la ética del discurso a una democracia radical .</b>	<b>72</b>

<b>CAPÍTULO 4. Síntesis, conclusiones y propuestas .</b>	<b>79</b>
<b>Cuestiones preliminares .</b>	<b>79</b>
<b>a. Un nuevo sujeto para una democracia radical . .</b>	<b>81</b>
<b>b. Democracia radical: reflexiones finales .</b>	<b>83</b>
<b>c. Aportes a la Filosofía Política actual . .</b>	<b>87</b>
<b>d. Reflexiones personales .</b>	<b>89</b>
<b>Bibliografía General .</b>	<b>93</b>

## Agradecimientos

Ha pasado el tiempo y estas líneas ven por fin la luz. Han sido años de reflexión, esfuerzo y alegría.

Agradezco especialmente a mi profesor patrocinante, Sr. Raúl Villarroel, por su acompañamiento permanente en el desarrollo de este texto. Su orientación ha sido indispensable para el resultado final.

Agradezco también a Francisco, mi esposo, por su apoyo incondicional durante estos años. Su generosidad y confianza han sido infinitas.

***“La filosofía ha de quedar libre en nosotros, es decir, ha de convertirse en íntima necesidad de nuestro ser más propio, de nuestra más propia esencia, de suerte que dé a ese ser o a esa esencia su más propia dignidad.”***

***M. Heidegger (Introducción a la Filosofía)***



# INTRODUCCIÓN

Si bien es cierto existe consenso en torno a la preferencia de la democracia por sobre cualquier otra forma de gobierno, la discusión en torno a ella no es algo acabado. Muchos son los aspectos que quedan pendientes para la reflexión, no obstante existir, actualmente, acuerdo generalizado en cuanto a la necesidad de promoverla y defenderla.

Quizás de una forma casi contradictoria, la democracia es muchas veces tema de debate sobre todo en aquellos momentos en que se encuentra amenazada o derechamente atropellada. Pero, ¿qué sucede cuando ya se vive en democracia? ¿Es que el tema se ha vuelto irrelevante? Por el contrario. Muchas son las cuestiones que quedan allí expuestas para ser debatidas, en parte, gracias a que esa misma democracia existe y permite la expresión para dicho debate. ¿Qué tipo de democracia es la que se busca, cómo llevarla a la práctica, cómo superar sus contradicciones aparentemente inherentes?; en fin, varias son las interrogantes que surgen al respecto.

En ese contexto, es Adela Cortina quien aporta una de las reflexiones más actuales sobre la democracia, yendo a los orígenes mismos de lo que considera el carácter antinómico de ésta. Partiendo de ese reconocimiento, defiende la tesis de que la democracia moralmente deseable y legítima no se reduce a un simple mecanismo para decidir quién ejerce el poder, sino a una forma de organización social cuyo sustrato se encuentra en el reconocimiento de la autonomía de los seres humanos, de sus derechos y de su capacidad autolegisladora, a partir de lo cual la igual participación de todos en la vida social se transforma en un requisito indispensable. Ello, porque “el respeto por la autonomía individual y colectiva sólo se adquiere desde una forma de vida participativa,

que ayuda a desarrollar el sentido de la justicia.” (Cortina, 1995: 257).

Cortina nos propone, entonces, transitar desde una concepción de democracia a secas, a una de tipo radical. Pero, ¿en qué consiste una democracia con tal apellido? Necesario resulta detenerse en dicha interrogante, pues el concepto de democracia radical ha sido utilizado en sentidos diversos, en ocasiones ajenos y/o insuficientes respecto del que pretende conferirle la autora. Así expuestas las cosas, para Cortina una democracia radical necesariamente implica:

- i) Respetar la diversidad presente entre los seres humanos y en la vida social en general;
- ii) Asumir los compromisos de esa misma democracia, y cumplirlos;
- iii) Delimitar el espacio en el cual se despliega lo político, sin intentar abarcar otros campos de la vida social;
- iv) Reconocer a los hombres como seres autónomos e interlocutores válidos para dialogar sobre los asuntos que les afectan.

Tales elementos entregan luces sobre el sentido que tomará en Cortina una democracia radical, reconociendo, no obstante, que “ciertamente, resulta imposible asignar un significado unívoco a un término como éste, porque las expresiones tan sobradamente cargadas de historia como él han ido recibiendo en manos de sucesivos acuñadores connotaciones diversas”, ante lo cual sus esfuerzos se dirigirán a imprimir en la concepción de democracia radical “al menos una leve impronta personal”. (Cortina, 1993: 12).

Ciertamente, hablar de “radicalizar la democracia” tiene sus riesgos. El radicalismo no tiene buena fama en nuestros días. El adjetivo *radical* está asociado en la opinión pública muchas veces con la intolerancia o con manifestaciones de violencia gratuita. No obstante, su sentido etimológico de “ir hasta la raíz” resulta imprescindible para definir los intentos actuales de trascender ciertas institucionalizaciones históricas del proyecto democrático cuyas contradicciones e insuficiencias afloran en el análisis, a la vez que recuperar la aspiración de concretar una democracia con mayores grados de participación de sus ciudadanos.

En dicho contexto, su apuesta será más trabajosa, y se dirigirá hacia la construcción de una forma de organización democrática que pueda ser tenida como legítima y cuyas decisiones puedan ser catalogadas como justas, considerando –conjuntamente- los elementos mencionados en los párrafos precedentes. ¿Cómo responder a los desafíos de legitimidad y justicia? Ello es parte de la reflexión que pretende desarrollar esta tesis, centrando la mirada –en un primer momento- en la concepción de democracia que nos propone Cortina, con miras a la superación de sus contradicciones y a la primacía de lo que la autora denomina una “democracia radical”. Luego, se vinculará dicha reflexión con los aportes desde la perspectiva de la ciudadanía que defiende la autora, reconociendo la relevancia de esta última para contribuir a la tarea de alcanzar una democracia de mayor profundidad, dado que “la racionalidad de la justicia y el sentimiento de pertenencia a una comunidad concreta han de ir a la par, si deseamos asegurar ciudadanos plenos y a la vez una democracia sostenible.” (Cortina, 1999: 34). Como se mencionaba, las

---

sociedades actuales han evidenciado falencias en la construcción de proyectos colectivos que conciten interés y cooperación por parte de sus habitantes, a cuya superación puede contribuir el desarrollo de una ciudadanía fuerte y activa.

En un tercer momento, se integrará a la discusión la mirada desde la ética del discurso, perspectiva que releva la necesidad de justificar nuestras acciones y decisiones de manera dialogante, abriendo así espacio a la reflexión ética necesaria para alumbrar la vida en sociedad y legitimar ámbitos como el derecho o la política.

En virtud de lo anteriormente expuesto, y como ya se deja traslucir, la articulación del concepto de democracia radical con los enfoques de ciudadanía y de ética del discurso permite establecer de manera preliminar las siguientes hipótesis:

- Primero, el desarrollo y la promoción de la ciudadanía es una condición necesaria para la concreción de una democracia radical que haga realidad las aspiraciones de legitimidad y justicia.
- Segundo, la ética del discurso brinda un sustento ético a la democracia, pero no desde una postura hegemónica, sino partiendo de la consideración de ésta como una <<ética de mínimos>>, que aspira –en su expresión política- a brindar un mecanismo para la validación de normas a través del cual se exprese la autonomía de los hombres, el reconocimiento de sus derechos y sus necesarios espacios de participación en la sociedad.
- Tercero, a partir de allí, la democracia radical se plantea, como una alternativa válida y factible de construir(se), una democracia de mayor profundidad, que supere las contradicciones propias de este sistema de organización que aún no permiten una vivencia plena de ella.

Ahora bien, aunque parezca obvio -dado el consenso existente en torno a la deseabilidad de la democracia por sobre cualquier otra forma de organización social-, sigue siendo ésta una fuente de reflexión importante para la filosofía política, puesto que su concreción en vastas áreas geográficas no se ha traducido necesariamente en mejores condiciones de vida para sus miembros. Por el contrario, la vivencia democrática parece haber dejado al descubierto sus propios puntos pendientes y/o ambigüedades.

De esta forma, la democracia es hoy en día –sin duda- una de las preocupaciones fundamentales de la filosofía política. Y no tan sólo en cuanto aspiración abstracta, como ya se decía, sino más bien en referencia a la calidad de esa democracia. Porque, como bien lo señala Cortina, “la experiencia de organizaciones políticas no democráticas hizo nacer la aspiración a la democracia, pero cuando tal aspiración se convirtió en realidad, nació otra nueva: la de alcanzar una *verdadera democracia* o, por decirlo con otras palabras, una *democracia radical*.” (Cortina, 1993: 11).



# CAPÍTULO 1. Democracia radical: configuración de una propuesta

## Cuestiones preliminares

En camino hacia la configuración del concepto de democracia radical, resulta pertinente -en un primero momento- dirigir la mirada hacia los orígenes de ésta, los cuales se encuentran en la época de la Grecia antigua y en la Roma republicana. En virtud de los alcances del presente estudio, se centrará la mirada en ciertos elementos de ambas culturas que permitan brindar una perspectiva general y abarcadora respecto de los orígenes de la democracia en ellas, nacimiento que dará paso, más tarde, a las tradiciones republicana y liberal sobre la democracia.

De esta forma, estas líneas no pretenden ser una cronología de hechos, sino un indispensable recorrido por aquellas ideas que van paulatinamente conformando el concepto de democracia y su concreción en Grecia y Roma. Ello, porque resulta imposible (y probablemente innecesario) fijar una fecha exacta a partir de la cual pueda hablarse ya de democracia en la historia antigua. Pero sí resulta del todo enriquecedor volver la mirada al pensamiento de la época, apoyados en ciertos sucesos específicos que contribuyen a brindar una visión panorámica sobre el origen de la democracia, tal

como se pretende en estas líneas iniciales.

Ciertamente, lo que los griegos llamaron democracia difiere en gran medida de lo que la perspectiva contemporánea entiende por tal, no obstante hay una confluencia de ciertos elementos que aun hoy -muchos siglos después- nos remiten inexorablemente a Grecia -especialmente a Atenas- y a Roma si de hablar de democracia se trata. De la misma forma, la presencia de las tradiciones liberal y republicana ha sido de gran provecho para el debate sobre la democracia, cuya impronta es especialmente visible en relación con la existencia -en la actualidad- de democracias liberales, esto es, sistemas políticos articulados alrededor de la institucionalización y de los procesos políticos desarrollados desde el núcleo del liberalismo moderno.

## a. Antecedentes

### a.1. Orígenes de la democracia: doble raíz (griega y latina)

---

Nota de Título <sup>1</sup>

#### a.1.1. Raíz griega

Una de las primeras ideas que aparece como relevante en el contexto de esta reflexión dice relación el surgimiento de la ciudad, la llamada *polis* griega, que aglutina a sus habitantes y se transforma no sólo en un espacio a habitar sino mas bien en una forma de vida en sociedad (comunidad). Ciertamente, la conformación de la ciudad griega constituye, en el orden político, el proceso característico de la antigüedad greco-romana, expresándose como el tránsito desde el mero conglomerado urbano a una comunidad de ciudadanos, los cuales son ahora titulares de derechos políticos que se deben a aquella.

Así, en el contexto de la ciudad griega no se evidencian diferencias entre conceptos tales como sociedad y Estado u hombre y ciudadano, pues lo que prevalece es una asimilación entre las esferas del comportamiento privado y la del comportamiento público. En efecto, según Sócrates, el nacimiento de la ciudad puede aducirse a "la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo", tras lo cual agrega que "así, pues, cada uno va tomando consigo a tal hombre para satisfacer esta necesidad y a tal otro para aquella; de este modo, al necesitar todos de muchas cosas, vamos reuniendo en una sola vivienda a multitud de personas en calidad de asociados". (Platón, República, II, X, 369b).

---

<sup>1</sup> Este acápite ha sido elaborado básicamente a partir de los textos de: Bowra, C. M. *La Atenas de Pericles*; Requejo Coll, F. *Las Democracias: democracia antigua, democracia liberal y Estado de bienestar*; López Barja de Quiroga, P. y Lomas Salmonte, F. *Historia de Roma*, Madrid; Cortina, A. *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*; Camps, V. *Introducción a la filosofía política*. A ellos se suman los textos aristotélicos *Ética a Nicómaco* y *Política*, junto con la *República* de Platón. (Ver detalles en bibliografía al final del texto).

Junto con ello, en la ciudad la comunidad afirma su igualdad política, su *isonomía*, es decir, la igual participación de todos los ciudadanos en los asuntos públicos, como también su *isegoría*, que significa no sólo igualdad ante la ley, sino también ciudadanía igual para participar activamente en los asuntos de la comunidad a través de la Asamblea. Ello es lo que, entonces, asoma con el nacimiento de la *polis*, signado alrededor de los siglos VIII al VII a.C.

Una idea generalizada indica que la democracia surge en Atenas con la llegada al poder del general Pericles, no obstante la democracia ateniense se va forjando con anterioridad a ello. Serán ciertos cambios institucionales los que irán modelando el terreno para la emergencia de un sistema de gobierno que pueda ya denominarse como democracia, dentro de lo cual destacan las reformas de Solón (Requejo, 1990) que articulan tres elementos específicos. Por una parte la creación de un entramado legal al que debe someterse el poder político (proceso de despersonalización del poder). Por otra, una ampliación del papel que juega el *demos* en las instituciones, pese a que se mantienen fuertes restricciones para las dos últimas clases. Finalmente, el mantenimiento de figuras tradicionales como el *Areópago* y el sistema administrativo de *tribus* con las que la aristocracia mantiene su posición hegemónica, sobre todo en el ámbito local. Así, el sistema soloniano significa -no obstante lo nuevo- un equilibrio en el cual los cambios más relevantes en relación con la concepción aristocrática tradicional son la institucionalización del poder y la dependencia del ciudadano a una clase (ya no sólo a una familia). Si bien es cierto no es un sistema que ya pueda llamarse democracia, constituye la base de las reformas democratizadoras de los dos siglos siguientes.

Posteriormente a ello, se encuentran nuevos antecedentes tras la expulsión del último tirano, Hippias, en 510 a.C., a través de la figura de Clístenes (Requejo, 1990), cuyas reformas se centran especialmente en aspectos administrativos y constitucionales<sup>2</sup>, Sin embargo, pese al protagonismo de los menos privilegiados en los acontecimientos que van dando vida a la democracia, sus líderes siguen siendo aristócratas (como el mismo Clístenes), lo que explica que este carácter se mantenga como una continuación del estilo ejercido bajo los tiranos. En todo caso, independientemente de los motivos de Clístenes para impulsar la democracia, queda claro que ello se va transformando en un hecho trascendente para sus sucesores políticos. En definitiva, estas nuevas reformas profundizan las líneas impulsadas por Solón, manteniendo la principal característica de ellas, cual es la sujeción del poder político a las normas constitucionales. Como aspecto nuevo, las modificaciones de Clístenes destacan de manera manifiesta la función igualadora de la ley, característica de los sistemas democráticos. Todos los principales cargos siguieron siendo desempeñados por aristócratas, pero los mecanismos de control político (ostracismo)<sup>3</sup> y jurisdiccional (*Heliea*<sup>4</sup>, tribunales locales) permitían al *demos* incidir por sí mismo en algunos de los procesos políticos más significativos de la *polis*.

---

<sup>2</sup> Tales como la sustitución del sistema aristocrático de *tribus* y *fratrias* por una nueva división denominada los *trittyes* o tercios (costeros, del interior y uranos) y la creación de un Consejo de los Quinientos, formado por miembros de cada tribu, no obstante se mantiene vigente la Asamblea.

<sup>4</sup> *Heliea* es el tribunal de apelación al cual podían recurrir los ciudadanos que quisieran iniciar un proceso acusatorio, de acuerdo a las reformas impulsadas por Solón.

Con la ascensión al poder de Pericles (443 a. C.), se van asentando las ideas democráticas<sup>5</sup> (Requejo, 1990), apoyadas no sólo en la lucidez política de éste, sino también en sus cualidades humanas, que lo signan como un líder íntegro, justo y capaz de motivar y convencer con una oratoria de excelencia.

Cabe destacar, eso sí, que la democracia en esta época se basa, igualmente, en la esclavitud, pues la mayoría de los ciudadanos libres tenía que haber trabajado para vivir, pero el empleo de esclavos les permitía cierto ocio al liberarlos de las tareas más pesadas.<sup>6</sup> Una justificación común frente a ello era aducir que los esclavos no eran –en su mayoría– griegos sino bárbaros extranjeros que no compartían sus costumbres. Siendo la esclavitud una realidad inexorable, Pericles promovió, sin embargo, una distribución del poder no sólo a unos pocos privilegiados, sino a una mayor parte de la población, mejorando el sector que hasta entonces había estado excluido de los cargos públicos. Con todos sus defectos, la democracia en tiempos de Pericles aparece como precursora de las democracias modernas, porque en ella aparecen por primera vez de manera manifiesta conceptos fundamentales como la libertad y la igualdad a favor del pueblo.

Ahora bien, resulta imposible entender la emergencia y vigencia del sistema democrático griego sin tender un puente entre éste y las concepciones políticas del movimiento sofista (Requejo, 1990; Bowra, 2003), cuyo desarrollo intelectual inducirá una serie de cambios en la legitimación del sistema democrático. Así, el acento se instalará en la propia concepción de la naturaleza humana, entendida como autónoma de la sanción divina y signada fundamentalmente por su carácter racional. Dicha racionalidad es la que los sofistas contemporáneos a Pericles intentaran traspasar, dejando atrás aquellos elementos que dificultaban una óptima contribución de cada ciudadano a la *polis*. Porque *logos* y *polis* empiezan a caminar de la mano.

Para la democracia este nuevo espíritu permite visualizar a dicho sistema político como capaz de perfeccionarse de manera constante, a través de una serie de reformas que recojan en mayor medida que en etapas anteriores su carácter racional, a la vez que permitan su legitimación. El pensamiento sofista de la época de Pericles, en este sentido, defiende la compatibilidad entre los intereses individuales y los de la *polis*. Valores colectivos e integradores primarán por sobre aquellos de tipo autoafirmativos e

---

<sup>3</sup> El *ostracismo* era una fórmula de exilio político y de control sobre los principales cargos políticos realizada por la Asamblea, la cual, después de decidir si era o no conveniente emplear dicha fórmula en una situación determinada, decidía el nombre del político a condenar. La denominación de esta fórmula de control procede de la *ostraka*, el fragmento de arcilla donde los ciudadanos escribían el nombre del político condenado.

<sup>5</sup> Durante su gobierno se profundizan las reformas de Clístenes, disminuyendo las atribuciones del *Areópago*, la principal institución aristocrática vigente, y subvencionando económicamente el desempeño de los cargos públicos (Consejo, Heliea, magistraturas administrativas).

<sup>6</sup> No obstante ser la esclavitud una realidad discutida en ocasiones, existía consenso generalizado sobre la necesidad de tener esclavos que permitieran a otros hombres libres dedicarse a tareas públicas, como reunirse a discutir de política, disfrutar de las artes y de los deportes atléticos, asistir a los jurados, escuchar los debates en la Asamblea o votar en mociones.

individuales, una vez que el individuo va siendo consciente de su autonomía personal tras emanciparse de los valores morales y religiosos tradicionales. De esta forma, no se perciben contradicciones relevantes entre la igualdad y la autonomía de los ciudadanos libres, ni entre ambas y la estabilidad de la organización de la *polis*.

Desde una mirada contemporánea, lo anterior parece mostrar una preocupación por garantizar y perfeccionar la vida colectiva a partir del respeto a ciertas leyes entendidas de manera compartida como normas racionales que posibilitan la convivencia de individuos también esencialmente racionales. Así, el perfeccionamiento del sistema democrático estará en relación con el perfeccionamiento del ciudadano a través de la educación y de la discusión de los asuntos prácticos.

Para Platón, en tanto, lo relevante es concebir un sistema de organización política que se base en el conocimiento científico, en la *episteme*, y no ya en la mera opinión o *doxa*, y cuyo objetivo será la mejora ética de los ciudadanos, cuestión que considera olvidada por los gobernantes hasta el momento. Para su concreción, se dará a la tarea de analizar los tipos de gobierno estableciendo una secuencia entre la aristocracia, la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía, dentro de lo cual el paso de cada etapa a la siguiente supone el debilitamiento de la virtud política (*areté*) para dar paso a la primacía de la función irascible del alma (individual y colectiva). La democracia aparecerá así como un sistema voluntarioso en el cual todo deseo parece legítimo, frente al que postulará su sistema ideal, encarnado en los contenidos de *La República*, fundado en la primacía del saber científico y dirigido por quienes posean la virtud para ello. La Teoría de las Ideas será fundamental en esto, partiendo de la Idea de Bien como un conocimiento indispensable para entender y dirigir a una sociedad. Para ello, será necesario que quienes tengan el conocimiento -los filósofos- posean también el poder político. Frente a estos postulados, la democracia, con sus ideas de *isegoría* e *isonomía* no tienen cabida en el modelo platónico.

¿Qué dirá Aristóteles, más tarde? Este autor tendrá una postura menos radical que la platónica, no obstante tampoco se le puede considerar un promotor de la democracia. Su planteamiento será más cauto, y partirá por concebir a la política como una *praxis*, como un conocimiento práctico más que teórico (o epistémico). Consecuentemente con ello, se dará a la tarea de conocer, analizar y sistematizar las concepciones políticas del pasado a fin de arribar a conclusiones basadas en la experiencia, porque -como bien reconoce- "se debe conocer el régimen que se adapta mejor a todas las ciudades, pues la mayoría de los que han tratado de política, aunque acierten en lo demás, fallan en lo práctico." (Aristóteles, Política, VI, 1, 1288b 10). Intentando develar cuál será el mejor régimen para los ciudadanos, Aristóteles referirá la discusión a su propuesta ética, que considera que la vida feliz es tal en concordancia con la virtud, y que esta última consiste en un término medio que se encuentra más al alcance de la mayoría, cuestión que se expresaría cabalmente a través de la aristocracia como forma de gobierno, por ser éste "el régimen constituido por los mejores en virtud" (Aristóteles, Política, VI, 7, 1293b).

### a.1.2. Raíz latina

Como se conoce, la historia de Roma está signada por tres grandes etapas en su desarrollo: Monarquía, República e Imperio, y es en cada una de ellas posible encontrar

elementos y/o ideas que van conformando la democracia en versión romana, no obstante lo cual resulta posible ubicar con mayor claridad la emergencia de la democracia en Roma en la segunda de estas etapas.

La plenitud de la Grecia clásica, el imperialismo de Alejandro Magno y la difusión del helenismo fueron acompañando, sin advertirlo, el crecimiento y desarrollo de la hegemonía romana a través de todos los pueblos ubicados en las riberas del mar Mediterráneo. Junto con ello, la historia de Roma está condicionada desde sus inicios por los conflictos y tensiones que enfrentan a patricios y plebeyos, y por la necesidad de expandirse a otros territorios sin desdibujarse como ciudad en dicho empeño, ambas, cuestiones que intentará sortear favorablemente.

A partir de la caída de la monarquía etrusca se da paso a la conformación de la República, etapa en la cual es posible establecer la emergencia de un sistema de organización política que –como se anunciaba- pueda recibir la denominación de democrática, y que parte por el descontento de la oligarquía patricia con el régimen monárquico. Así, con el derrumbe etrusco son los patricios los que asumen el poder, mientras que los plebeyos comienzan a presionar por espacios de reconocimiento y participación en la vida pública, ante la amenaza de una total hegemonía patricia, protesta que encuentra respuesta en ciertas medidas tendientes a una mayor igualdad civil entre los habitantes de Roma.<sup>7</sup>

Lo anteriormente expuesto grafica el hecho de que –en un siglo y medio aproximadamente- se alcanza la igualdad civil y política entre patricios y plebeyos, cuya conjunción de intereses se irá paulatinamente plasmando en ciertas instituciones clásicas de la República, como los *Comicios o Asambleas Populares*<sup>8</sup> y las *Magistraturas*<sup>9</sup>. Así, entonces, el desarrollo y la adaptación permanente e inteligente de las fórmulas jurídicas básicas de la ciudad de Roma fueron fundamentales para enfrentar los desafíos derivados tanto de la constante expansión geográfica como de las pugnas de clase internas. Paulatinamente, la plataforma legal originaria de Roma -de corte aristocrático, exclusivista y cerrado- fue capaz de ir acomodándose, a través de tensiones, presiones y conflictos múltiples, por cierto, a estratos distintos y variados hasta llegar a constituir lo que podría denominarse una “democracia jurídica”, apta para todos los hombres libres que consiguieran llegar a ser ciudadanos plenos<sup>10</sup>. De esta forma el Derecho, alcanza

<sup>7</sup> Ejemplo de ello es la dictación de la llamada *Ley de las XII Tablas* (451 – 450 a.C.), cuerpo jurídico que instituye un derecho público y común para patricios y plebeyos, como también la apertura en el acceso de los plebeyos al Consulado, de gran importancia en términos del poder que va adquiriendo la plebe, lo que incluso se traducirá, más tarde, en su acceso al Senado, máximo órgano de la República.

<sup>8</sup> Instancia formada por todo el pueblo, aunque igualmente bastante discriminatorios, pues se imponía ellos una división por riqueza (los pobres tendrán menor derecho a voto)

<sup>9</sup> Distintos órganos de participación y decisión política de la República, entre ellos el Consulado, el *Senado* y la *Dictadura*.

<sup>10</sup> Los esclavos seguirían constituyendo un caso especial, pues jurídicamente no dejaban de ser cosas que se compraban y vendían.

un desarrollo antes desconocido, trascendental para los destinos de Roma y cuyos alcances son claramente reconocibles y reconocidos en la actualidad.

En este contexto, un aspecto a destacar especialmente, dice relación con la capacidad -por vez primera en la historia- de hacer del Derecho una cosa viva, cambiante, capaz de desarrollarse indefinidamente y -a la vez- seguir constituyendo un cuerpo adaptado por los legisladores, en cada ocasión, a las exigencias sociales, políticas y humanas. Hasta ese momento, especialmente para los pueblos más antiguos, la ley se asociaba a lo divino, a lo sagrado o a lo mágico, ubicándose esencialmente por encima de los designios del hombre y por ello perfecto e inmutable. En contraposición a esta mirada, el Derecho romano surge en el momento mismo en que demuestra su habilidad para implantar una diferencia, dinámica y operativa, entre “lo que es” y “lo que debería ser”, imponiendo una adaptación jurídica de las leyes a las circunstancias concretas y determinadas en que deben ser aplicadas.

Con la expansión territorial la República se convirtió en un sistema difícil de gobernar, dando paso más tarde a los Triunviratos que luego dieron vida al Imperio Romano. En este marco, y a diferencia de lo ocurrido en Grecia, en que las *polis* griegas no consiguieron una verdadera integración entre la metrópoli y el resto de los territorios sujetos a su dominio -ni menos extender a ellas una forma de gobierno en particular-, Roma construyó un Imperio y una civilización compactos, a partir del predominio de una ciudad. Como régimen político el Imperio significó la instauración de un poder personal de tipo monárquico frente al régimen republicano de la época anterior, basado en la colegialidad del poder. Sin embargo, el último siglo republicano había propiciado la aparición de este tipo de sistema en que el poder reside en un individuo reconocido por su valía personal en el campo militar, y cuyos elementos impulsores fueron de distinta índole. Así, por ejemplo, el sistema constitucional republicano fue incapaz de canalizar los intereses del pueblo, profundizando en las diferencias entre la aristocracia y los menos acomodados.

A ello se suma el hecho de que el contacto con el mundo helenístico favoreció la influencia en Roma de sistemas filosóficos como el estoicismo en el que primaban los valores personales del individuo, junto a un modelo político (monarquía) que a pesar de ser repudiado por el tradicionalismo republicano, no estaba tan alejado de la mentalidad romana. A pesar de ello el Imperio no se presentó al principio como un régimen totalmente opuesto al anterior, sino que conservó muchas de las instituciones de la época precedente.

## **b. Dos tradiciones políticas: liberalismo y republicanism**

### **b.1. Tradición liberal y democracia representativa**

---

Ciertamente, un intento por definir el concepto de liberalismo debe enfrentarse a un conjunto de obstáculos de distinta complejidad, los que están determinados por los distintos usos e interpretaciones que se han dado a esta palabra. No obstante, como su nombre bien lo anuncia, el liberalismo claramente refiere a una noción de libertad en tanto limitante del papel del Estado en una sociedad (libertad negativa). Como lo expresa Sartori con magistral claridad, el liberalismo “es la teoría y la praxis de la protección jurídica, por medio del Estado constitucional, de la libertad individual” (Sartori, 1992: 125). Preciso es el autor al referirse específicamente a un Estado constitucional, porque más allá de las mayores o menores dimensiones de éste <sup>11</sup> lo relevante es su adecuación a la constitución y las leyes que pretenden regular y limitar su poder en un sentido garantista.

La concepción filosófica que se encuentra a la base de la propuesta liberal es la doctrina de los derechos naturales del hombre, o *iusnaturalismo*, anterior a la formación de la sociedad, y que como «presupuesto filosófico» del liberalismo “sirve para establecer los límites del poder con base en una concepción general e hipotética de la naturaleza del hombre, que prescinde de toda verificación empírica y de toda prueba histórica.” (Bobbio, 1992: 12) <sup>12</sup>.

Desde una perspectiva histórica, justamente, el Estado liberal nace en Europa en el contexto del progresivo debilitamiento y cuestionamiento respecto del poder absoluto del rey, seguido de lo que podría denominarse una era de revoluciones y crisis (ejemplos de lo cual son los casos de Inglaterra en el siglo XVII y de Francia a fines del XVIII). Frente a eventos como éstos, la respuesta ha sido echar mano a aquella doctrina que sirva de fundamento para la conformación de un Estado cuyos poderes estén, no obstante, limitados por razones de naturaleza ante las cuales sólo cabría el acatamiento. <sup>13</sup>

Cabe precisar, además, que la mirada liberal tendrá siempre como figura central de su propuesta al hombre en tanto ser individual dotado de derechos que deben ser cautelados. De esta forma, se propaga una mirada individualista («atomista») de la sociedad que es clásica del liberalismo, perspectiva que ubicará en un segundo plano a lo colectivo, lo social o lo político, desconfiando siempre de estos ámbitos que amenazan con restringir las libertades individuales. Por ello es que el liberalismo es contrario a cualquier concentración de todo el poder, sea éste político o bien económico, pues dicha concentración implica que el individuo, y cualquier libertad individual, se pueden perder.

Ahora bien ¿es posible hablar de liberalismo y democracia como conceptos

---

<sup>11</sup> El liberalismo apuesta por un Estado de pequeño alcance.

<sup>12</sup> Las comillas son del autor.

<sup>13</sup> Se expresa aquí una contradicción entre las perspectivas histórica y filosófica, debido a que –desde la primera de ellas– el desarrollo del hombre en sociedad se iniciaría desde estadios de servidumbre hacia otros de mayores libertades. No obstante, desde la mirada de la doctrina *iusnaturalista*, el estadio inicial sería justamente aquel de las libertades en plenitud, en un estado de naturaleza, frente al cual cualquier forma de organización debe partir del reconocimiento del hombre en tanto ser libre cuya sociedad política debe ser soberanamente limitada. En consecuencia, dicho cuerpo doctrinario “invierte el recorrido del curso histórico, poniendo al inicio como fundamento y por consiguiente como *prius* lo que históricamente es el resultado, el *posterius*.” (Bobbio, 1992).

vinculantes? <sup>14</sup> . Aún frente a lo pueril que pueda parecer esta interrogante no pocas voces son las que pregonan que se trataría de conceptos opuestos. Ello, porque el liberalismo supone una determinada concepción del Estado según la cual los poderes y funciones de este último serían limitados, en oposición a concepciones estatales de carácter totalizante o de corte social, en los cuales el Estado tiene un área de acción e influencia mucho mayor que en el contexto liberal. Junto con ello, parece ser que desde el liberalismo la democracia fuera reducida –de ser necesaria- meramente a una forma política que satisface intereses individuales, y que se despliega como un “instrumento para la defensa de los mismos, nunca como una forma de vida en sí valiosa.” (Cortina, 1993: 74).

En esta perspectiva, otro elemento en cuestión dice relación con el concepto de libertad que se defiende tanto desde la tradición liberal como desde la tradición antigua. En efecto, parece ser que la antítesis –de existir- entre liberalismo y democracia, radica en la visión que desde cada una de esas esquinas se tiene de dicho concepto. Así, para los antiguos, la libertad aparece como un intento por distribuir el poder entre un mayor número, siendo éste un signo patente de estar avanzando en la construcción de una forma de organización política más democrática. Para los liberales, en cambio, la libertad es entendida en un sentido negativo, siempre como limitación al poder político (Estado) frente a los derechos individuales.

Frente a ello, Rousseau planteará su tesis de la formación del Estado a partir de una *voluntad general*» que daría la necesaria legitimidad a dicha estructura, aunque volviendo inútiles los esfuerzos por exigir de ese Estado “garantías a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros.” (Rousseau, 1979: 7). Partiendo de la aceptación inicial de la doctrina *iusnaturalista*, el contrato no hace sino reafirmar la idea de que los individuos tienen ya ciertos derechos que les son propios, lo cual no es producto de la voluntad superior de un soberano, sino que es la propia institución del soberano (Estado) quien tiene la función primera de posibilitar el desarrollo máximo de esos derechos.

Una idea que ciertamente ronda esta reflexión dice relación con el reconocimiento de la capacidad autolegisladora del hombre, en oposición a una visión heterónoma que provea a éste de una legislación externa a la cual obedecer, postura que remite de manera directa a los planteamientos kantianos, en donde se observa que el fundamento de la moral es la autonomía de los hombres, que se dan sus propias leyes que pueden considerarse exigencias morales para todos. ¿De dónde viene esta capacidad autolegisladora? Kant es claro al señalar que “el hombre, y en general todo ser racional, existe como *fin en sí mismo, no sólo como medio* para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin*” (Kant, 1980: 82) <sup>15</sup> , postulado que constituye el fundamento de la idea de dignidad humana como inherente a su ser racional. Asimismo, al identificar –a partir de Kant- a la

---

<sup>14</sup> Como bien lo reconoce Bobbio, “un Estado liberal no es por fuerza democrático (...) incluso, el Estado liberal clásico hoy está en crisis por el avance progresivo de la democratización, producto de la ampliación gradual del sufragio hasta llegar al sufragio universal.” (Bobbio, 1992).

«persona moral» con el «individuo autónomo», tal noción de autonomía se convierte en el fundamento de la libertad jurídico-política (Cortina, 1993).

Frente a ello, cabe la interrogante acerca de cómo salvaguardar el respeto por el ser humano -en tanto fin en sí mismo- en el contexto de la vida en sociedad. Será nuevamente la idea roussoniana de la «voluntad general» la que dará luces sobre este punto, pues ella se expresará por medio de la suscripción de un contrato social a través del cual *“cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo.”* (Rousseau, 1979: 23)<sup>16</sup>. De esta forma, el ciudadano necesariamente deberá tener en cuenta el interés general por sobre intereses particulares y deliberar con un sentido de la justicia. Esto último no parece sino reafirmar aquella clásica pregunta kantiana acerca de «qué sucedería si mi máxima se tornase ley universal», frente a la cual la respuesta será inequívoca: “Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal (...) Una voluntad cuya máxima es siempre conforme a esa ley, es absolutamente en todos los espectros, buena y condición suprema de todo bien...” (Kant, 1990: 48). Así, claramente la noción de libertad kantiana se expresa de dos maneras específicas: “como independencia frente a cualquier imposición externa y como capacidad de no obedecer más leyes que aquellas a las que yo daría mi consentimiento.” (Cortina, 1993: 35).

En una senda similar Rawls –uno de los liberales contemporáneos más destacados- verá a la sociedad como el producto de una convención o acuerdo entre sus miembros, reafirmando la tradicional separación liberal entre las esferas pública y privada, defendiendo así las preferencias particulares de los individuos en la primera de ellas, a la vez que su autonomía respecto de la segunda. No obstante, a partir de allí, es posible reconocer como uno de los aspectos novedosos y fuertes del planteamiento rawlsiano -y que motivan a su lectura- la revalidación de la presencia, en el ámbito filosófico y público, de temáticas como la de una sociedad justa, no como un asunto utópico o poético, evidenciando, de esta forma, nuevos matices respecto de la mirada liberal y de sus aspectos más característicos.

Como una propuesta teórica fundamentalmente ilustrada, la obra de Rawls conviene en la posibilidad de someter todas las esferas de la vida al imperio de la razón, reconociendo a los seres humanos como personas racionales libres e iguales, a partir de lo cual su reflexión se dirige a resolver el desafío de cómo construir una sociedad estable y justa, teniendo en cuenta las diferencias en torno a religión, filosofía y moral entre sus individuos, apuesta que redunde en un proyecto o en una forma de convivencia que no sacrifique ni la libertad ni la igualdad. Para llevar a cabo dicha tarea, Rawls distinguirá dos ideas básicas en su propuesta de liberalismo político, que apuntan, por un lado, a la justicia como equidad, y, por otro, al consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables (Rawls, 1996), y que nacen de una distinción clara entre dos

---

<sup>15</sup> Las cursivas son del autor.

<sup>16</sup> Las cursivas son del autor.

ámbitos específicos: el ámbito del bien y el de la justicia. De esta forma, y como buen liberal que es, Rawls defenderá la primacía de lo justo por sobre lo bueno, pues reconoce que “este es un problema de justicia política; no un problema acerca del más alto bien”. (Rawls, 1979: 18). Para resolver este «problema de justicia política» es que el autor planteará dos principios a través de los cuales se expresa la noción de justicia como equidad (Rawls, 1979: 82), y que rezan así:

- - Primero, que “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.”
- - Segundo, que “Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que:
  - a) “Se espere razonablemente que sean ventajosas para todos” (principio de igualdad equitativa).
  - b) “Se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos” (principio de diferencia).

Cabe destacar que el modelo de justicia rawlsiano es puramente procedimental, pues para el autor un prototipo como este resulta óptimo gracias al desconocimiento de lo que es justo <sup>17</sup>, pero teniendo a mano un procedimiento que –de ser estrictamente observado- conducirá de todos modos a un resultado catalogable por todos como justo. De esta forma, Rawls no dice aquí que los ciudadanos tienen el sentido de la justicia como equidad, sino la capacidad general de distinguir entre lo justo y lo injusto (es decir, de poseer un sentido cualquiera, por ejemplo, un concepción utilitarista o neoliberal). Para el autor, este sentido de la justicia es suficiente para construir una argumentación que va a llevar hasta los principios de justicia de la justicia como equidad antes expuestos.

Junto con esta capacidad humana para desarrollar un mínimo sentido de la justicia, se encuentra la posibilidad de reconocer la existencia de distintas doctrinas comprensivas razonables en una sociedad, “cada una con su concepción del bien y todas ellas compatibles con la plena racionalidad de las personas humanas” (Rawls, 1979: 167). ¿Cómo pueden coexistir estas doctrinas diversas y garantizar –al tiempo- una sociedad ordenada y justa como la que pretende el autor? Ello será para Rawls motivo de un análisis de largo aliento imposible de ser reducido en estas líneas, pero del que es posible adelantar aquí dos caminos iniciales. Por una parte, para que se produzca esa

---

<sup>17</sup> Esta idea es la que ha estado tradicionalmente asociada a los conceptos de «posición original» y «velo de la ignorancia». A través del primero de ellos, se sostiene que los hombres son capaces de decidir racional e imparcialmente cuestiones importantes de justicia, siempre y cuando se sitúen en una situación especial denominada “posición original”, que se caracteriza –a grandes rasgos- por la libertad e igualdad de que gozan los seres racionales, los cuales convendrán necesariamente en unos principios de justicia determinados, a partir de condiciones tales como el “velo de la ignorancia”, que pretende evitar la promiscuidad entre preferencias externas y preferencias personales que impidan la imparcialidad buscada, pues Rawls reconoce que los sujetos reales carecen de dicha imparcialidad y tienden a ser parciales a partir del conocimiento de sus defectos y virtudes y en general de toda información sobre sus vidas. De esta forma, el acuerdo en la posición original intenta reproducir las condiciones ideales de imparcialidad en la argumentación moral. (Rawls, 1979: 135).

compatibilidad entre las diferentes concepciones del bien y la racionalidad humana, necesariamente deberán estar presentes “los recursos que proporciona una concepción política de la justicia” (Rawls, 1996: 167) a la que se hacía referencia líneas arriba. Por otra parte, dicha posibilidad estriba, en cierta medida, en el reconocimiento de que ninguna de esas doctrinas “resulta adecuada como concepción política para una régimen constitucional” (Rawls, 1996: 167), lo que no quiere decir que no puedan ser algunas de ellas construcciones adecuadas y razonables, sino más bien que son –cada una de ellas– una más entre varias doctrinas presentes.

Ahora bien, ¿cómo se ha expresado, hasta ahora, la democracia en el contexto liberal? Ciertamente, adoptando la forma de una democracia representativa, como un producto –esta última– de un necesario proceso de transición entre las llamadas democracias antiguas y las democracias modernas, paulatino tránsito a través del cual la forma en que el pueblo ejerce el derecho de tomar decisiones colectivas es lo que ha cambiado, en concordancia con las dimensiones infinitamente mayores de las sociedades actuales<sup>18</sup>

De esta forma, la democracia representativa supone ya no la decisión directa del pueblo en los asuntos que le atañen, sino que la elección de representantes que deben tomar tales decisiones en su representación. La elección de los representantes no respondería sólo a la búsqueda práctica de solución a un problema evidente, sino que podría expresarse también como la necesaria convicción respecto de la capacidad de los representantes de juzgar acerca de los intereses generales que han de prevalecer, aún con mayor claridad que los propios individuos a los que representan, muchas veces preocupados sólo de sus intereses particulares.

En definitiva, frente al liberalismo y la democracia, aquí se sostendrá que más que una antítesis, la relación que es posible establecer entre ambos es la de un vínculo defectuoso, en términos de una incapacidad del primero para responder a las demandas del segundo, especialmente en el contexto actual, en que las exigencias por más y mejor democracia están en boga y son vistas como un signo de avance en el desarrollo político, social y humano en general. Así las cosas, “puesto que la liberal-democracia llega después que el liberalismo y constituye su extensión, de ello se deriva, por implicación, que ésta supera la admitida «restricción» de su predecesor. La cuestión convierte, entonces, en si este proceso de superación de los límites del liberalismo no termina por superar al propio liberalismo. Hasta hoy tenemos todavía una democracia *en* el liberalismo, en el contexto del liberalismo. Pero si la cola se come la cabeza, entonces tendremos una democracia sin liberalismo (lo que equivale, a mi modo de ver, a un perfecto *Leviatán*). Asumiendo que el éxito final esté vinculado no a la fuerza de las armas, sino a la de las ideas y los ideales, entonces el éxito dependerá de la medida en

---

<sup>18</sup> En este sentido, Rousseau asume que “no existirá jamás verdadera democracia”, porque para ello debieran conjugarse ciertas condiciones que no son ya plausibles de encontrarse, y que parten de la necesaria existencia de un Estado pequeño que permita: i) que “se pueda reunir fácilmente el pueblo”, ii) en que haya “una gran sencillez de costumbres”, iii) como también “mucha igualdad de condiciones y de fortunas”, iv) acompañado de “poco o ningún lujo” (Rousseau, 1979: 72). De allí que plantee que “si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Pero un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres.” (Rousseau, 1979: 78).

que logremos mantener en buen estado el «terreno llano» liberal de todo el edificio. Como indica la metáfora, no es que el elemento liberal de la construcción importe más. La imagen implica, por el contrario, que al añadir nuevas plantas al edificio estamos obligados a reparar las grietas y desperfectos allí donde los haya.” (Sartori, 1992: 128).<sup>19</sup>

No obstante sus diferencias con la mirada liberal, Cortina reconoce como un logro de dicha perspectiva un conjunto de posibilidades para la vida en sociedad a las cuales resulta imposible renunciar, y que apuntan a “que hombres con distintas concepciones de vida buena pueden, sin embargo, convivir en paz, siempre que compartan unos valores mínimos que exijan el respeto al pluralismo; que nadie –Estado o individuo- tiene derecho a interferir en el desarrollo de los planes de vida de los individuos, mientras éstos, a su vez, no interfieran en los de los demás; y que la vida social se compone de diversas esferas –política, económica, religiosa, entre otras-, entre las que es preciso introducir límites practicando el «arte de la separación».” (Cortina, 1993: 32).

### **b.2. Tradición republicana y democracia participativa**

---

La mirada liberal que ha sido abordada en las líneas precedentes parece constituir un discurso dominante sobre la democracia. La búsqueda de nuevas perspectivas que permitan la profundización de ésta o -como Sartori bien lo denomina- una superación de sus incompletitudes, aparece como una tarea trabajosa y de dudosos resultados ante una perspectiva liberal que parece abarcarlo todo. Sin embargo, inexorable resulta la tarea de hacerse cargo de aquellos aspectos pendientes de la democracia, que requieren de la emergencia o entrada en la discusión de una segunda perspectiva, que se ha denominado tradición republicana, de cuyo seno emergerá un enfoque participativo sobre la democracia.

En efecto, la tradición republicana se remonta a las ideas aristotélicas y a la Roma antigua (republicana). Se manifestó luego de diversos modos, en el renacimiento florentino, para hacerse nuevamente presente en Inglaterra y Estados Unidos en los siglos XVII y XVIII, “en la trastienda, con diversas formas e identidades, de las revoluciones inglesa, americana y francesa” (Ovejero; Martí; Gargarella, 2004: 13). A partir de fines del siglo XX ha resurgido, reconsiderada y revalorada, en la filosofía política contemporánea. De una u otra manera, tanto pensadores comunitarios como liberales han señalado aproximaciones o distanciamientos frente a las ideas centrales del republicanismo. Es más, según Gargarella, “el republicanismo ha servido como “lugar de reposo” de comunitaristas y liberales “críticos” -incómodos dentro de las tradiciones de las que formaban parte”- (Gargarella, 1999: 161), siendo –de entre ellos- el pensamiento comunitario el que fue más pronta y nítidamente asociado al republicanismo.

Pero, ¿qué es exactamente el republicanismo? Imposible resulta encontrar una respuesta única a dicha interrogante. Como bien se mencionaba, esta corriente ha servido de hogar a pensadores de distintas raíces, evidenciando aún más las dificultades al momento de conceptualizarlo, pese a lo cual “tampoco es cierto que nos encontremos frente a una situación de indeterminación conceptual radical” (Gargarella, 1999: 162). La

---

<sup>19</sup> Las cursivas son del autor.

diferencia es que, en vez de buscar definiciones unívocas es más oportuno y provechoso reunir aquellos rasgos característicos del republicanismo sobre los que existe generalizado consenso, que contribuyen a entender su esencia, y que parten de un «mínimo común denominador»: ciertas notas aparentemente comunes -«propiamente republicanas»- que no niegan la presencia de fuertes diferencias por encima y por debajo de tal «mínimo común» (Gargarella, 1999: 163)<sup>20</sup>. En virtud de esto, los puntos en común serían los siguientes:

1.- En primer lugar, un rechazo unánime a toda forma de tiranía (encarnada en la monarquía) o de dominación, en cuyo contexto se reivindica la libertad entendida como la expresión de la vida en un «estado libre» que será la condición de posibilidad del desarrollo y crecimiento de una comunidad.

2.- En segundo término, la defensa apasionada de ciertos valores cívicos (virtudes) indispensables para alcanzar la libertad. Dentro de un extenso número de virtudes republicanas, destacan aquellos como “el coraje (para defender a la propia comunidad frente a ataques externos), y la prudencia (para tomar parte en el gobierno de aquélla)” (Gargarella, 1999: 164). Más allá de estos valores preponderantes, se suman otros como la igualdad, el patriotismo, la integridad, la sobriedad, el amor a la justicia, la solidaridad, etc. En general, todos aquellos valores asociados a una preocupación y compromiso con el destino de los habitantes de una comunidad.

3.- Muy ligado con esto último, para los republicanos es también perceptible un conjunto de males o vicios que se contraponen a las virtudes citadas. Entre ellos, la ambición, la avaricia, el egoísmo, la ostentación, la cobardía, todos ellos, males cuyo origen se encontraría en un sistema de gobierno opresor de tipo monárquico.

A partir de allí, al calor de la tradición republicana, se va configurando un modelo de democracia participativa cuyos aspectos específicos pueden sintetizarse en base a ciertas ideas centrales, a saber<sup>21</sup>: i) una crítica directa a la democracia representativa respecto de la cual considera como claras debilidades la falta de participación ciudadana y la despolitización de lo público; ii) la aspiración respecto de que la igualdad en la toma de decisiones se concrete en tanto ideal democrático; iii) el anhelo de una sociedad fundada en la solidaridad que permita la autorrealización de sus individuos.

Este ideal participativo se traducirá, en consecuencia, en dos exigencias particulares: por un lado, que cualquier individuo pueda plantear en el debate público aquellos asuntos que son de su interés y/o preocupación; por otro, que dichos planteamientos sean tenidos en cuenta al momento de la toma de decisiones al respecto. “La participación tiene que ser, entonces, igual y efectiva, de modo que a través de ella se exprese el ser político del hombre” (Cortina, 1993:91), recogiendo así la inspiración clásica del *zoón politikón* aristotélico.

Como se anunció al inicio de este acápite, en la cuna de la tradición republicana, y

---

<sup>20</sup> Las comillas son del autor.

<sup>21</sup> Cortina esboza estos rasgos en su obra *Ética aplicada y democracia radical*, a partir de la perspectiva de C. Lindner y su *Kritik der Theorie der partizipatorischen Demokratie*. Westdeutscher Verlag, Opladen, 1990.

alimentado por la perspectiva participativa de la democracia, surge el comunitarismo como una propuesta que recoge la inspiración de dicha tradición en cuanto al énfasis en el desarrollo de una vida humana en comunidad en tanto conjunción de los intereses de sus habitantes, más allá de todo individualismo. Si bien es cierto coexisten diferentes versiones tanto del republicanismo como del comunitarismo –que podrían servir para presentar a ambos como excluyentes o como similares- existen también en ambas corrientes lo que Gargarella (2004) denominaba los “mínimos comunes”, de cuya conjunción es posibles recatar aquellas ideas compartidas entre republicanos y comunitarios, que permiten brindar una idea más clara de esta última corriente, a saber:

i) Primero, y ante todo, una crítica al pensamiento liberal respecto del individualismo a que da lugar.

ii) Segundo, también una crítica al pobre sentido de la libertad defendida por los liberales, en tanto libertad frente al Estado o frente a la tiranía de las mayorías.

iii) Tercero, la defensa de ciertas políticas que tiendan al bien común, por sobre intereses particulares que puedan ser defendidos como derechos individuales que limitan o empobrecen los intereses generales de una comunidad.

iv) Cuarto, consenso en torno a la necesidad de promover y practicar ciertas virtudes cívicas fundamentales para la vida en comunidad y el autogobierno.

v) Quinto, y en consecuencia, ambos enfoques apuntan a una visión de Estado contraria a la pretendida neutralidad valorativa de éste, pues para republicanos y comunitarios el Estado sí debe acunar y promover una cierta idea del bien común.

Ciertamente, y como se avizora en estos puntos, el comunitarismo muchas veces ha sido visto más que como un cuerpo teórico en sí mismo, como una respuesta a las debilidades y/o deudas del liberalismo, y cuya mención parece indispensable asumiendo conciencia de esa posible limitación. Como bien se reconoce, desde su nacimiento en la década de los ochenta, el comunitarismo ha crecido en permanente polémica con el liberalismo (Gargarella, 1999), volviendo más difícil distinguir sus contenidos más propios, y siendo tal vez esa crítica a la mirada liberal el elemento unificador entre sus diversos representantes.

### **b.3. Crítica comunitarista al liberalismo**

---

A partir de las líneas precedentes, parece ser que -en definitiva- una parte fundamental de la crítica comunitaria al liberalismo dice relación con el vínculo que se establece entre los individuos, la sociedad, el Estado y la política, lazo que para los liberales será de corte instrumental. Frente a ello, la crítica comunitaria hundirá sus argumentos en la fuente aristotélica, a partir de la cual la relación entre el individuo y la acción política no será jamás instrumental, dado que en gran medida los seres humanos construyen sus identidades y preferencias al calor de instituciones sociales surgidas en determinados regímenes o sistemas políticos. De allí que la política se despliegue – a juicio de los comunitarios- como una realidad viva que constituye a los seres humanos, contrario a la visión de ésta como una mera actividad de unos pocos.

Lo anterior es de suma importancia si se detiene la mirada en la posibilidad (o imposibilidad) de constituir identidades colectivas que superen todo individualismo, en el contexto de relaciones humanas propiamente políticas, uno de los nudos centrales de la crítica comunitaria. Ello, porque desde este prisma la configuración de las identidades personales –aunque sea en parte- se encuentra marcada por la pertenencia a ciertos grupos y/o comunidades y a ciertas prácticas propias de ellas, al calor de las cuales se generan vínculos entre los seres humanos que brindan valiosos elementos a partir de los cuales constituir las identidades personales.<sup>22</sup>

¿Qué sucede con el Estado en el contexto de esta crítica? Para los comunitarios su (pobre) papel en el contexto liberal será también motivo de objeción, entendiendo que no sólo se pretende –a ojos liberales- un Estado pequeño en cuanto a sus dimensiones, sino también –y en parte por ello- un Estado cuyo signo sea también la neutralidad, esto último, especialmente ligado a la defensa de la tolerancia religiosa y a la construcción de un Estado moderno secular. Para los comunitarios esta neutralidad no puede ser tal, a partir de su defensa de la construcción colectiva de identidades y preferencias, en cuyo caso el Estado no puede plantearse al margen como si se tratase de definiciones dadas e inmutables. Tampoco puede, en consecuencia, ser neutral frente a las desigualdades sociales que se generan al amparo de un sistema liberal, cuestión que comparte Cortina, al señalar que “la pretensión de neutralidad es una de las grandes ficciones del discurso liberal.” (Cortina, 1993: 41).

Contra esta neutralidad, el comunitarismo defenderá la necesidad de promover virtudes cívicas por medio de las cuales el hombre pueda «florecer» dentro de ciertas prácticas, lo que significa volver a poner atención a la reflexión sobre la finalidad propia de la vida humana y el contexto en que ésta se despliega, pues “lo que constituye el bien para cada hombre es una vida humana completa, vivida del mejor modo, y el ejercicio de las virtudes es una parte necesaria y central de tal vida.” (McIntyre, 1987: 81).

Esta revalorización de las virtudes cívicas parece querer señalar que no todo está dado –ni menos resuelto- gracias a la racionalidad humana, o a la actuación en base a ella. Frente al empeño (identificado en Rawls) de buscar una justicia imparcial cuyo sentido estaría latente en los individuos en tanto seres racionales, los comunitaristas mostrarán su desaliento, pues desde este prisma los seres humanos son mucho más que razón, y en ellos habitan sentimientos y emociones que muchas veces priman por sobre las (deseables) decisiones racionales, lo que explicaría el hecho de que aquellos acuerdos y/o derechos que se pactan en teoría no se cumplan en la práctica, evidenciando la falta de motivaciones comunes, que será, a juicio de los comunitaristas, una condición indispensable para crear comunidad. Como se precisa “la noción de comunidad política como un proyecto común es extraña al mundo individualista liberal moderno. En la perspectiva aristotélica, la sociedad liberal moderna sería una agrupación de ciudadanos de ninguna parte que se han juntado para asegurar la protección común.” (McIntyre, 1987: 128).

---

<sup>22</sup> En virtud de ello, la interrogante crucial de cada persona no será ya “qué quiero hacer de mi vida –una pregunta que parece ser propia de la tradición liberal, defensora de la plena autonomía de los individuos- sino la de quién soy, de dónde provengo.” (Gargarella, 1999: 127).

Ligado a la referencia reciente a Rawls y a la afirmación comunitaria de las virtudes, desde esta última mirada se criticará la centralidad que ha adquirido la justicia en el seno liberal, claramente expresada en la consideración rawlsiana de ella como «la primera virtud de las instituciones sociales». Frente a ello, los comunitaristas dirán que tanta recurrencia a la justicia no hace sino reflejar la ausencia o pobreza en el desarrollo de virtudes relacionadas con valores como la fraternidad o la solidaridad, en cuyo caso contrario, la idea de comunidad tomaría el rol preponderante que hoy tiene la justicia (Sandel, 2000). Más aún, Sandel hará hincapié en las dificultades que encierran los postulados rawlsianos en una sociedad cuyos miembros carecen de un sentido fuerte de comunidad.

Ciertamente, la crítica comunitarista del liberalismo podría ocupar varias páginas más. No obstante, parece necesario ir cerrando el capítulo con algunas ideas finales. En efecto, un aspecto crucial en el debate entre las tradiciones liberal y republicana-comunitaria dice relación con lo que podría denominarse dos planos diferenciados en torno a los cuales se despliega esta discusión, y que apunta a la consideración de la democracia desde dos niveles distintos: primero, una democracia política, esto es, en tanto forma de organización política o sistema de gobierno, y -segundo-, una democracia social, en tanto forma de vida para una sociedad o comunidad política. Así, el liberalismo parece ser, ante todo, una aspiración política del que se espera cumpla con ciertas exigencias de restricciones al poder político del Estado y una defensa de las libertades individuales. Frente a ello, la propuesta participacionista pretende desplegarse más allá de un sistema de organización político específico para situarse como una forma de vida en comunidad.

La solución a dicha encrucijada no será, por cierto resuelta en estas líneas, pero contribuye a alimentar la reflexión siguiente respecto de la noción de Adela Cortina sobre la democracia, para ella, una democracia radical que pretende superar las limitaciones de ambas tradiciones hasta aquí expuestas, partiendo del reconocimiento de que "no cabe hoy renunciar a ninguna de estas (...) tradiciones sin hacer una opción irracional (pues) ¿Cómo renunciar a un marco legal que proteja los derechos y libertades de los individuos concretos, de modo que no puedan verse conculcados por una decisión mayoritaria, como propone el liberalismo?, ¿cómo abandonar el ideal de igual participación de los ciudadanos en las decisiones sobre los fines últimos de su comunidad, olvidando tradiciones democráticas?, ¿y cómo dejar de esforzarse, sin perder humanidad, por una sociedad emancipada y solidaria, libre de dominación, tras las huellas de ideales socialistas?" (Cortina, 1993: 81).

### **c. Democracia en Adela Cortina: una democracia radical**

En el contexto de la reflexión actual sobre democracia, es Adela Cortina quien aporta una perspectiva particular caracterizada por su convicción, atractivo y apertura al diálogo

permanente, yendo a los orígenes mismos de lo que considera el carácter antinómico de la democracia. Partiendo de ese reconocimiento, defiende la tesis de que la democracia moralmente deseable y legítima no se reduce a un simple mecanismo para decidir quién ejerce el poder, sino a una forma de organización social cuyo sustrato se encuentra en el reconocimiento de la autonomía de los seres humanos, de sus derechos y de su capacidad autolegisladora, a partir de lo cual la igual participación de todos en la vida social se transforma en un requisito indispensable. Ello, porque “el respeto por la autonomía individual y colectiva sólo se adquiere desde una forma de vida participativa, que ayuda a desarrollar el sentido de la justicia.” (Cortina, 1995: 257).

Cortina propone, entonces, transitar desde una concepción de democracia a secas, a una de tipo radical. Pero, ¿en qué consiste una democracia con tal apellido? Necesario resulta detenerse en dicha interrogante, pues el concepto de democracia radical ha sido utilizado en sentidos diversos, en ocasiones ajenos y/o insuficientes respecto del sentido específico que pretende conferirle la autora. Como se anunciaba en los inicios del presente texto, para Cortina una democracia radical necesariamente implica:

- 1.- Respetar la diversidad presente entre los seres humanos y en la vida social en general;
- 2.- Asumir los compromisos de esa misma democracia, y cumplirlos;
- 3.- Delimitar el espacio en el cual se despliega lo político, sin intentar abarcar otros campos de la vida social;
- 4.- Reconocer a los hombres como seres autónomos e interlocutores válidos para dialogar sobre los asuntos que les afectan.

A partir de los planteamientos que inician este acápite, resulta posible desarrollar una reflexión en torno a la idea de democracia radical en Cortina que debe lidiar con no pocos escollos teóricos que van apareciendo en el camino. Dentro de ellos, algunos que afloran de antemano apuntan a:

i) Primero, las diferencias y los puntos de encuentro entre la propuesta de democracia radical en versión de Cortina y otras perspectivas teóricas que ya sea han adoptado igual denominación, teniendo –en ocasiones– sentidos muy distintos, o que son relevantes en un debate actual sobre democracia. Frente a ellos cabe un necesario ejercicio de separación y clasificación para aclarar el terreno en que se despliega la propuesta cortiniana. En este sentido, los acápites anteriores han abordado con detención algunas de las ideas centrales de lo que hoy puede distinguirse como dos modelos predominantes de democracia: el de tipo participativo y el de corte representativo. No obstante, al respecto caben todavía nuevos planteamientos que permitan entender cómo se sitúa la propuesta de la autora en relación con aquellos enfoques.

ii) Segundo, aquellas contradicciones y/o antinomias propias de la democracia, cuya presencia Cortina no elude, y que deben ser tenidas en cuenta al momento de analizar los planteamientos sobre una democracia radical y su posibilidad de concreción en la vida social, entendiendo que la autora no sólo pretende aportar al debate teórico actual sobre la democracia, sino también contribuir a su perfeccionamiento a través de una propuesta

que ilumine dicho mejoramiento.

De esta forma, las líneas que siguen abordarán tales cuestionamientos, partiendo de la precisión –que se agradece– en torno a la distancia entre su propuesta democrática y cualquier intento de situar a ésta como un discurso hegemónico en dicho ámbito, pues claramente “la primera tarea de una democracia radical consiste en desprenderse del halo que le circunda de dogma indiscutible y en someterse, en consecuencia, a la crítica”. (Cortina, 1993: 20).

### \* Diálogo con otras perspectivas

Como se anunciaba, resulta posible establecer diferencias entre la propuesta de democracia radical de Cortina y otras tradiciones de pensamiento que también han hecho suyo este término, entre las que destacan concepciones marxistas y/o anarquistas de la sociedad y las de tipo comunitario.

Para la primera, la democracia radical constituiría la superación de la democracia en tanto forma de dominación política, pues para esta corriente la política estatal será siempre una forma de opresión de la clase dominante, y –por ende– un ámbito a erradicar. De esta forma, la respuesta marxista por ejemplo, apuntará a una lucha de clases que lleve a la eliminación de éstas, desapareciendo así la política estatal e instalando en su lugar “la relación entre productores libremente asociados, que desde su libertad organizaran la vida económica.” (Cortina, 1993: 12), postura que se engloba dentro del llamado «modelo de descentralización política», que apunta a la eliminación de la democracia representativa y a la emergencia de dos instancias que toman “decisiones que obligan: las unidades sociales de base, de las que arrancan las decisiones, y una instancia central, que ha de mantener el orden y coordinar las tareas.” (Cortina, 1993: 94). Frente a ello, Cortina se dará a la tarea de defender a la democracia partiendo del reconocimiento de la inevitabilidad de la organización política en tanto forma de organización social, oponiéndose, por tanto, a su eliminación, y asumiendo la tarea de trascender las posibilidades de una democracia de carácter representativo.

Respecto del segundo grupo, esto es, del llamado movimiento comunitario, se señalaba anteriormente que su concepción de democracia apunta a aquella forma de gobierno que permite la participación directa y efectiva de todos los ciudadanos en la toma de decisiones. Y este afán participacionista es ciertamente compartido con la propuesta de Cortina, dado que ambos enfoques aspiran no sólo a la apertura de espacios de participación en donde expresar los particulares puntos de vistas de ciudadanos diversos, sino que también a la posibilidad de que dichos intereses sean significativamente tenidos en cuenta al momento de las decisiones colectivas.

No obstante, uno de los primeros problemas que esta perspectiva presenta dice relación con las dimensiones actuales de las comunidades políticas, con las consecuentes dificultades para hacer fielmente efectiva dicha participación. Sin embargo, la objeción de Cortina apuntará centralmente a lo que denomina «la confundente identificación entre lo social y lo político», pues –a su juicio– dicha identificación sólo fue posible en la Antigüedad, en Grecia, e imposible de ser sostenida actualmente por no resultar «técnicamente realizable ni (...) moralmente deseable». Por el contrario, será clara en señalar que “la dimensión política, la que dice relación al Estado, es sólo una de

las dimensiones sociales, pero no la única, como muestra cualquier análisis razonable de la sociedad” (Cortina, 1993: 14), de forma que el intento de presentar a lo político como un ámbito dotado de una dignidad especial es una idea que la autora no comparte.

Desde el comunitarismo, dicha postura hundirá sus raíces en aquella tradición, aristotélico-hegeliana, según la cual es en el Estado en donde se juegan los intereses universales, lo que dota ya de cierta primacía ética a lo político, y frente al cual los intereses particulares serán defendidos en el marco del accionar de la sociedad civil, ámbito de valoración inferior. A esta visión hegemónica de lo político Cortina (1993) la designará como una forma de «imperialismo político» que queda fuera de su propuesta de democracia radical. Y aclarando aún más el sentido de su planteamiento, dirá que tampoco comparte la opinión de cierto grupo de autores identificados con el enfoque de democracia representativa, que luego de defender dicho prisma como el único posible, sostendrán que una profundización de la democracia requiere necesariamente de una extensión de los mecanismos de la democracia representativa a todas las formas de vida en sociedad. Con ello, dirá, “los representantes elegidos por el pueblo para cosa tan necesaria, pero modesta, como organizar los intereses particulares en conflicto para que la sociedad no estalle, acaban interfiriendo en todas las demás formas de organización social, y los mecanismos propios de cosa tan necesaria, pero modesta, como la política, acaban extendiéndose a los restantes ámbitos, en los que debería regir una lógica distinta.” (Cortina, 1993: 15).

En este sentido, planteará que una democracia radical supone claramente dejar atrás concepciones tales como la representativa, para la cual la democracia no es más que un cúmulo de procedimientos con miras a la regulación de intereses particulares en conflicto, en cuyo contexto la mencionada extensión de los mecanismos de la democracia representativa a todas las formas de la vida social aparecerían como un signo de profundización de la democracia insuficiente respecto de la propuesta de democracia radical de la autora, dado que –como se apuntaba, dicha extensión se realizaría copando todos los ámbitos de la vida social desde una dimensión política debilitando así la posibilidad y/o necesidad de emergencia de nuevas formas de participación que superen el papel ya reducido de los ciudadanos expresado al momento de elegir a sus representantes.

Por el contrario, Cortina aspira al protagonismo de las personas en tanto interlocutores válidos, superando su sitio de meros electores. Ejemplificadora es su sentencia respecto de que “el auténtico demócrata siempre exigirá una mayor participación de los ciudadanos, mientras que el liberal, por el contrario, continuará abogando por una limitación del poder político y por un gobierno representativo.” (Cortina, 1993: 14).

Sin embargo, compartirá con la mirada liberal el anhelo de encontrar unos mínimos morales compartidos que permitan la coexistencia (pacífica) de distintos proyectos de vida feliz (máximos morales), en los cuales no interfiera ni el Estado ni tampoco otros ciudadanos intentando imponer sus propios ideales de vida buena. Esta coincidencia plantea, no obstante, una tarea inmediata, cual es la de intentar responder o encontrar aquellos mínimos que serán tenidos como vinculantes en una sociedad.

Cuestión complicada si se constata la imposibilidad, aún dentro de las propias aguas del liberalismo, de arribar a consenso al respecto. En este contexto, Cortina (1993) se detiene en la propuesta de Larmore<sup>23</sup>, para quien, aunque a simple vista pareciera algo inherente, no es la autonomía una idea aglutinadora en esta búsqueda (postura defendida tanto Kant como por Rawls), dado que confrontada a los conceptos de tradición y comunidad no ha sido posible arribar a un acuerdo. Frente a ello, Larmore sostendrá la existencia de dos normas que serían compartidas por todos, a saber: i) el diálogo racional; y, ii) el respeto igual a las personas, respecto de las cuales sólo bastaría que tales principios se hayan encarnado en «una gran parte de la cultura occidental», idea frente al cual la autora será gráfica al señalar que “ante afirmaciones como éstas cabe dudar de que el liberalismo político pueda alguna vez llevar a cabo su tarea de encontrar unos mínimos compartidos en los que nadie discrepe” (Cortina, 1993: 40). Y agregará que para llegar esforzadamente a instalar a ambos principios (liberales) como centrales para la vida en sociedad, se precisará “entenderlos en un sentido tan vago que no signifique nada para la acción” (Cortina, 1993: 41), cuestionándose acerca de lo que parece ser un intento por debilitar los (ya) mínimos morales.

Frente a esta imposibilidad de fundar desde el liberalismo unos ciertos mínimos morales compartidos, y en un afán de no abandonar –no obstante- dicha tarea- Cortina comenzará por precisar la necesidad de que dichos mínimos se apoyen en convicciones racionales que permitan el respeto por la autonomía de cada individuo y el desarrollo de un diálogo racional con miras a acuerdos, pues ellos “han de ser también fundamentados en un tipo de racionalidad, que no depende en sus pretensiones totalmente de las instituciones y los contextos concretos, si bien sólo puede ser desentrañada desde ellos.” (Cortina, 1993: 46-47). Sin embargo, la autora es clara al precisar que una racionalidad de este tipo no dará a luz principios con contenidos válidos en cualquier tiempo y lugar, sino “valores aparejados a procedimientos racionales, que resultarán comprensibles y aceptables por cualquier hombre, en la medida en que acompañan a su razón.” (Cortina, 1993: 47). Por el momento, y aún sin haber avanzado mucho respecto de estos mínimos necesarios, se dejará hasta aquí la reflexión, a fin de retomarla con nuevos elementos en las líneas siguientes.

### \* Contradicciones de la democracia

Ahora bien, luego de este diálogo que es posible establecer –al hablar de democracia- con distintas corrientes de pensamiento, se detendrá la mirada de manera aún más específica en la idea de democracia radical de Cortina, no obstante las líneas precedentes ya han entregado elementos sobre el sentido de ésta, una apuesta que se dirigirá hacia la construcción de una forma de organización que pueda ser tenida como legítima y cuyas decisiones puedan ser catalogadas como justas, considerando –conjuntamente- los elementos mencionados en los párrafos precedentes.

A partir de su inconformismo respecto de una «profundización de la democracia» entendida como la extensión de los mecanismos representativos a todas las esferas de la vida social, por considerarlo “destructor de la idiosincrasia de buena parte de la vida humana, cuyos fines peculiares hacen inadecuada la decisión por mayorías” (Cortina,

---

<sup>23</sup> Ch. Larmore, en: *Political Liberalism*, p. 354. Citado por Cortina (1993). Ver bibliografía al final del texto.

1993: 66), optará por relevar el papel de las instituciones poniendo el acento en los fines que justifican su existencia y el logro de tales fines realmente. Esto constituirá, como bien lo señala Cortina, uno de los núcleos de su propuesta de democracia, cual es el de “cultivar una *ética de las instituciones* tal que estén capacitadas para alcanzar los fines por los que cobran sentido.” (Cortina, 1993: 66)<sup>24</sup>. Ello, porque Cortina entiende la profundización de la democracia como el logro de una democracia radical en el sentido que se ha ido esbozando en estas líneas, pues de otra forma, sólo “sólo estaríamos extrapolando una regla (la de las mayorías), que ya en lo político se aplica de modo restringido y como mal menor, a esferas en las que no cabe hablar de pueblo ni de soberanía, y en las que lo urgente es reflexionar sobre sus fines específicos y sus exigencias diferenciales. Lo contrario es homogeneizar de modo ilegítimo, optar por la demagogia y la mediocridad.” (Cortina, 1993: 66).

No obstante, también es preciso hacerse cargo de lo que se mencionaba anteriormente como las contradicciones de la democracia, las cuales será necesario abordar para ir configurando con mayor nitidez y rigurosidad una perspectiva como la democracia radical. En efecto, al calor de la reflexión sobre la democracia surge un conjunto de planteamientos que –adoptando la forma de dicotomías o dualidades– pretenden dar cuenta de ciertos “problemas estructurales innatos” de ella, los cuales contienen “las posibilidades y los límites que un sistema político democrático conlleva por el mero hecho de existir como tal.” (Giner, 1987: 221). Para una buena exposición de tales disyuntivas se hará referencia a los planteamientos sobre el particular de ciertos autores que han aportado a dicha reflexión, dentro de lo cual destacan los aportes de Jürgen Habermas, también perteneciente a una tradición postkantiana compartida con Cortina. Entre esas contradicciones o nudos problemáticos se pueden mencionar:

### 1. La dicotomía entre lo real y lo ideal

Ciertamente, la democracia ha estado impregnada del halo de lo aspiracional, en el sentido de constituir, para muchos, un anhelo, un ideal social que encarna las aspiraciones de libertad e igualdad de derechos. Por más etéreo que esto parezca, con las consiguientes dificultades para su concreción, tampoco parece buen camino la resignación ante lo meramente factual o lo aparentemente factible, pues “los *hechos* democráticos se hacen ininteligibles si no se los refiere a aquel ideal tomado al menos como «idea regulativa», de la que emanan pautas razonables y de cumplimiento «factible».” (Maliandi, 1991: 261. en: *Ética comunicativa y democracia*)<sup>25</sup>

En la propuesta de Cortina es posible tomar la dimensión ideal de la democracia (radical) como un punto de referencia respecto de la distancia que media entre una democracia que pueda –por lo menos en buena y gran medida– responder a aquellos desafíos contenidos en la descripción ideal, y la mera aspiración de ésta. Porque el concepto de democracia “una vez «des-dogmatizado»” puede constituirse “en el *criterio más radical de crítica* a nuestras «democracias reales»” (Cortina, 1993: 29)<sup>26</sup>.

Pareciera ser que aquella imposibilidad de mayor acercamiento desde lo real al ideal

<sup>24</sup> Las cursivas son de la autora.

<sup>25</sup> Las cursivas son del autor.

de democracia ha sido parte de los matices propios de un concepto de esta envergadura, y puede ser la razón de un cierto desencanto por la lejanía que media entre ambos puntos, cuestión que Cortina (1995) ha signado como una realización defectuosa de la democracia, propia de una lógica contradictoria de la cual es preciso hacerse cargo, pues de otro modo sólo se engendrarán mayores frustraciones. Frente a ello, planteará la necesidad de ampliar el concepto de democracia real no sólo a “la realizada hasta ahora, sino (a) las realizaciones contando con los conceptos que, en último término, se usan para legitimarlas.” (Cortina, 1995: 267).

Al respecto, coincidirá con Giner en torno a la presencia de una dimensión ideal que se anticipa contrafácticamente y que se encuentra en una permanente tensión con el necesario imperativo de realismo respecto de las posibilidades de acercamiento a ese ideal, lo que dará paso al rasgo más propio de la teoría democrática: «el ser una crítica emancipatoria de la vida política». La definición de una dimensión ideal de la democracia radical –a juicio de Giner– en el reconocimiento y delimitación de tres universos mutuamente imbricados “sobre los que se alza toda politeya democrática: el de sus principios morales, el de sus determinaciones y contingencias históricas y el de su íntima estructura lógica.” (Giner, 1987: 222).

Así, esta relación ideal/real encierra un nuevo elemento. Si se refiere lo real a aquello que puede ser signado como «verdadero» o «auténtico» extendiendo su significado más allá de lo meramente fáctico, aparece un elemento que acompaña a lo político, y que dice relación con una concepción ética que orienta esas aspiraciones sobre lo que «debe ser» una democracia cabal, pues una democracia real –en el sentido explicitado– “no se limita a presentar de *facto* una estructura participativa y un *corpus* jurídico en el que se declara la igualdad de los ciudadanos, etc., sino que además garantiza, también de *facto*, el respeto de los correspondientes principios normativos.” (Maliandi, 1991: 261, en: Ética comunicativa y democracia). En consecuencia, dicho respeto sólo podrá estar basado en un consenso previo al respecto, cuestión que remite a una determinada perspectiva ética – la ética del discurso y su planteamiento de una comunidad ideal de comunicación, en la que se basa Apel para sostener que la democracia no es sólo “una cuestión de procedimiento, sino que tiene una fundamentación filosófica de principio. Es la realización aproximativa de una idea.”<sup>27</sup>. Lo referente a la ética discursiva será abordado en detalle en el tercer capítulo del presente texto, por lo cual se dejará hasta aquí esta (no obstante, necesaria) referencia.

### 2. Democracia radical: aspiración moral o democracia (política) posible

Muy ligado con lo anteriormente expuesto, la reflexión sobre la democracia parece enfrentarse –de manera ineludible– con una disyuntiva que lleva a concebir a ésta tanto como una aspiración moral como una democracia posible. Se señalaba líneas arriba que ciertamente la democracia encierra una perspectiva ética que le acompaña de manera inseparable, y que contribuye a dotar aún de mayor sentido a ese anhelo permanente de transitar desde lo ideal a lo real conservando –en el camino– la riqueza que le es propia.

---

<sup>26</sup> Las cursivas son de la autora.

<sup>27</sup> Apel, citado por de Zan, en: Ética comunicativa y democracia, 1991: 306.

Sin embargo, más allá de ser visto esto como una nueva dicotomía, la relación entre una dimensión moral y otra de tipo estrictamente político en la democracia parece formar parte de aquellos elementos constituyentes de ella que le dotan aún de mayor amplitud, riqueza y cercanía. Despojarla de su dimensión moral sería empobrecerla, pues “la democracia, en el sentido pleno de la palabra, es un concepto moral y no meramente político (que demanda) una instancia ética que, en tensión con la instancia política, oficie de correctivo de esta última.” (Aranguren, 1991: 211, en: *Ética comunicativa y democracia*). Esta opinión es compartida por Cortina, quien no concibe como espacios escindidos “una *democracia como moral* y una *democracia política*, como si entre ambas no pudiera haber más relación que la que existe entre el aceite y el agua.” (Cortina, 1991: 222, en: *Ética comunicativa y democracia*).<sup>28</sup>

Cuando Cortina incorpora como elementos centrales de su propuesta de democracia radical el respeto por la diversidad existente entre los seres humanos, presente en distintas formas de vida; cuando promueve el reconocimiento de los seres humanos como interlocutores válidos y defiende su derecho a participar en la vida social, está haciendo referencia –sin duda- a una concepción moral que acompaña una democracia como la que intenta perfilar. De esta forma, cuando plantea aquellos elementos lo hace desde la perspectiva de asumirlos en tanto desafíos que emergen de un diagnóstico que arroja tareas pendientes.

Asimismo, también apunta a la posibilidad de consensuar –en el contexto democrático- ciertos (necesarios) mínimos morales, los que deberán estar basados en una racionalidad que promueve el respeto por la autonomía de las personas y por el aporte que éstas pueden realizar a la vida en común. Mínimos que podrían transformarse, en su correlato político, en la posibilidad de superar una de las limitaciones actuales de la democracia, que apunta a su reducción a un mecanismo de selección de representantes, en donde el protagonismo de los ciudadanos no tiene un cauce de expresión más allá de los actos eleccionarios.

Se decía en el acápite anterior que la búsqueda de esos mínimos morales no apunta a caracterizaciones rígidas y abstractas útiles en todo momento y lugar, sino que a valores ligados a procedimientos racionales que puedan ser compartidos por todos, como la idea de autonomía del ser humano. A partir de allí, Cortina planteará la posibilidad de consensuar “una mínima concepción del hombre, unos rasgos de lo humano, que no alumbrarán una *antropoeudaimonía*, un diseño de lo que cualquier hombre tiene que hacer para ser feliz, sino una *antroponomía*, un boceto de los rasgos humanos que permiten desde unas normas compartidas la convivencia de distintas «antropoeudaimonías».” (Cortina, 1993: 47).

Ello, porque una democracia radical necesita de ciudadanos críticos y autónomos que sean capaces de pronunciarse sobre esa democracia, sobre las formas de vida en sociedad, reconociendo su valor propio en tanto seres humanos, a la vez que reconociendo en otros tal condición. Porque “una mínima concepción del hombre (...) convencido de que es el respeto a su autonomía lo que hace valioso el diálogo racional, el igual trato y la tolerancia activa, es indispensable para dar razón de una democracia

---

<sup>28</sup> Las cursivas son de la autora.

auténtica.” (Cortina, 1993: 47).

### 3. La dicotomía entre el uno y el todos ó la individualidad v/s la universalidad

Como bien reconoce Giner (1987), la democracia parece evidenciar una de sus mayores contradicciones intrínsecas al ser ésta –a la vez que el gobierno de una mayoría (de todos, del pueblo, etc.)- no obstante ejercido sólo por una minoría, indefectiblemente, en sociedades inmensas como las actuales. Una tentativa de “solución” estaría dada por la posibilidad de ampliar la participación de los ciudadanos a través de acciones como las huelgas o los referéndum, no obstante no serán éstas –ciertamente- formas de participación en el gobierno, sino –a lo sumo- “un indicador –entre otros posibles- de la medida en que existe democracia en un país dado, puesto que esta politeya no es sólo cuestión de participación e intervención en el gobierno de la cosa pública, sino acción y reacción libre de sus ciudadanos frente a su conducta.” (Giner, 1987: 239), con lo que se habría avanzado unos pocos pasos, aunque –como el mismo autor luego reconoce- “la noción de que todos gobiernen a la vez debe considerarse imposible.”

Frente a ello, lo posible podría tomar la forma de una apertura de la democracia a distintas esferas de la vida social, entre otros, a través del despliegue de múltiples gobiernos en diferentes niveles (local, regional, etc.) “que desparramen el proceso democrático por todo el cuerpo político y más allá de él.” (Giner, 1987: 239), no obstante con ello no se avance mucho más respeto de extender el mecanismo de la democracia (electoral) a otros ámbitos de la vida social.

En este sentido, unos pasos más dará Habermas quien, a partir de su adhesión a un *ethos* republicano, critique el funcionamiento real de la democracia por estar reducida a un mero sistema de selección de representantes. A través de su propuesta de una política deliberativa dirigirá su mirada a las prácticas mismas de la democracia, a la vez que a aquellos enfoques predominantes sobre ella –liberal y republicano-, para extraer de allí los supuestos de la deliberación democrática, porque la democracia no será relevante fundamentarla a partir de la mera razón, pues aquí “la razón práctica se repliega desde la noción de los derechos universales del ser humano o desde la eticidad concreta de una comunidad determinada a aquellas reglas del discurso y formas de la argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada hacia el entendimiento, y, en definitiva, de la estructura de la comunicación lingüística.” (Habermas, 1999: 240), brindando así bases orientadoras para el establecimiento de un modelo político demócrata de corte radical.

En efecto, cuando Habermas habla de deliberación reconoce que la democracia no puede reducirse a un sistema de elección de representantes, cuestión que Cortina asume y comparte. Por el contrario, le preocupa el «nivel discursivo del debate público», y ante ello se da a la tarea de relevar los supuestos de la deliberación democrática, los cuales apuntan a las condiciones necesarias que posibiliten la discusión abierta y crítica respecto de asuntos de interés general, en el marco de los canales de la esfera pública, condiciones de comunicación que deben estar institucionalizadas a fin de que “la política dialógica y la política instrumental (puedan) entrelazarse en el medio que representan las deliberaciones.” (Habermas, 1999: 239). Su perspectiva de la democracia, se apoyará, consecuentemente, “en las condiciones comunicativas bajo las cuales el proceso político

tiene para sí la presunción de producir resultados racionales porque se lleva a cabo en toda su extensión de un modo deliberativo.” (Habermas, 1999: 239).

Ciertamente, Habermas mostrará todo su realismo al concebir su proyecto político democrático a partir de las democracias liberales existentes, no desde una configuración ideal, e intentando también superar sus limitaciones. Retomando a Rousseau y su idea de la voluntad general, pretende desentrañar cómo es que dicha voluntad se expresa en lo cotidiano, frente a lo cual su propuesta de una política deliberativa cobra su real sentido, pero sólo entendida teniendo en cuenta “la pluralidad de formas de comunicación en las que se configura una voluntad común, a saber: no sólo por medio de la *autocomprensión ética*, sino también mediante acuerdos de intereses y *compromisos*, mediante la elección *racional de medios en relación a un fin*, las *fundamentaciones morales* y la comprobación de lo coherente *jurídicamente*.” (Habermas, 1999: 239).<sup>29</sup>

Habermas se suma a la constatación respecto de la existencia de innumerables doctrinas religiosas, morales y filosóficas, de concepciones del mundo, en definitiva, a partir de las cuales, no obstante, se pretende buscar y situar puntos de encuentro o de consenso mínimos que permitan la adhesión a un proyecto político compartido más allá de estas diferencias. Porque si a partir de la modernidad el discurso aglutinador de la religión fue siendo desestimado, lo que cabe en la actualidad no es la búsqueda de un nuevo discurso hegemónico que le sustituya, sino la conciliación, como se decía, de las diferentes concepciones de vida buena defendidas por unos y otros. El desafío será, en consecuencia, situar al centro de la vida social una determinada teoría democrática que garantice la cohesión social y que pueda ser compartida por todos los ciudadanos, independientemente de las creencias que profesen y de las formas de ser fieles a ellas en la cotidianeidad de sus vidas, tareas a las que se aboca Cortina en su configuración de una democracia radical.

Ciertamente, subordinar el individuo al todos sin más es claramente un camino (moralmente) indeseable e impracticable en un contexto democrático. No obstante, tampoco parece (moralmente) aconsejable la opción liberal de anteponer al individuo frente a su comunidad, ante lo cual la superación de esta dicotomía parece no estar en el triunfo de uno sobre otro, sino en una búsqueda de coexistencia democrática entre ambas dimensiones, partiendo del reconocimiento de que “el fenómeno democrático es la tensión entre lo individual y lo general. También ahí –y pienso que fundamentalmente ahí– se muestra la bipolaridad que la caracteriza.” (Maliandi, 1991, 276, en: *Ética comunicativa y democracia*).

Ahora bien, ¿por qué es preciso hacerse cargo de estas contradicciones o dicotomías que presenta la democracia? Cortina será clara en señalar que de ello depende –en buena medida– la primacía y la proyección de ésta en la vida social, reconociendo que aquella “sólo puede tener éxito y ser gratificante si somos capaces de articular las antinomias de la estructura democrática y de institucionalizar tal articulación” (Cortina, 1995: 257). En efecto, parece ser que las dificultades a las que debe hacer frente la democracia –y sobre las cuales también debe responder la propuesta de una democracia radical, por cierto– nacen de su misma complejidad, la cual “está determinada

---

<sup>29</sup> Las cursivas son del autor.

sobre todo por una estructura bipolar, o mejor dicho, de una serie de estructuras bipolares que se entrecruzan” (Maliandi, 1991: 272, en: *Ética comunicativa y democracia*), y a las cuales se han dedicado las líneas precedentes. Hacerse cargo de estas dificultades es parte de la tarea de profundización de la democracia, y eludirla es tal vez engendrar nuevas y mayores frustraciones. Como se reconoce, “la democracia es conflictiva porque la sociedad lo es. Los regímenes autoritarios o autocráticos son, en cambio, la negación arbitraria de ese carácter” (Maliandi, 1991: 276, en: *Ética comunicativa y democracia*), y frente a ellos no hay temas como aquellos que resolver.

Con todo, Cortina mantendrá firme su convicción democrática, apoyada en el reconocimiento de la superioridad de ella respecto de otras formas de organización social, primacía que radica – a su juicio- en la concepción subyacente del hombre como autolegisador, ampliando así la mera consideración de éste como un «*homo oeconomicus*». De esta forma, “el descubrimiento moderno de que cada hombre tiene la capacidad de darse sus propias leyes y es, por tanto, un sujeto y no un objeto para los demás hombres, sólo puede encarnarse socialmente en la vida democrática y es, por ello, el principio que la legitima y le da sentido.” (Cortina, 1987: 267). Esto es lo que se pretende hacer “vivable” a través de una democracia radical, reconociendo que las realizaciones de la democracia que se conocen hasta el momento no ha podido dar cuenta de ello de forma cierta, pero que la tarea sigue pendiente.

Ciertamente, estos dilemas o desafíos no han encontrado aquí una respuesta definitiva, por lo cual serán retomados a lo largo de los capítulos siguientes, en donde encontrarán nuevos elementos que alimenten la reflexión hasta aquí desplegada, a partir de los conceptos de ciudadanía y los aportes de la ética del discurso, consecutivamente, y teniendo también presente la inquietud expresada líneas arriba acerca de cómo responder a los desafíos de legitimidad y justicia, tan propios de una democracia radical.



## CAPÍTULO 2. Hacia una ciudadanía integral para una democracia radical

### Cuestiones preliminares

Como se decía anteriormente, a diferencia de las democracias actuales, las de las ciudades Estado de la Grecia clásica y de la República de Roma eran democracias directas, donde todos los ciudadanos tenían voz y voto en sus respectivos órganos assemblearios. Y sea que el énfasis estuviera en la participación o en el reconocimiento jurídico, los ciudadanos antiguos forman parte del imaginario de ciudadanía que ha prevalecido hasta nuestro días, y que ha sido re-mirado a partir de la relevancia que ha cobrado el concepto de ciudadanía en la actualidad.

En el contexto de una reflexión sobre la democracia, sobre una democracia radical, la ciudadanía tiene un papel preponderante. Tal como se hiciera al inicio del capítulo precedente, se detendrá la mirada en los orígenes del término en cuestión, los cuales encuentran cauces tanto en la tradición griega como en la latina. Se propone esta detención a objeto de incorporar nuevos y nutritivos elementos a la reflexión.

## a. Antecedentes

### a.1. Orígenes de la ciudadanía: doble raíz (griega y latina)

---

Nota de título:<sup>30</sup>

#### a.1.1. Raíz griega

Primeramente, cabe destacar que para los griegos la condición de ciudadanos posibilitaba su participación en los asuntos públicos, siendo ésta la manera más relevante de ejercer la ciudadanía y de desarrollarse como hombre a lo largo de la vida, participación que no le protegía –no obstante- “de las injerencias de la Asamblea” en su vida privada, dado que no existía la distinción entre éste ámbito y el público (Cortina, 1999), tan defendida en la actualidad.

En efecto, una idea que aparece como distintiva de la sociedad griega es aquella que dice relación con el fin (*télos*) de sus comunidades políticas, el cual está contenido en la idea de Bien, según la cual aparece como una tarea compartida la búsqueda de ese Bien para todos, esto es, para los que forman una misma comunidad, en cuyo contexto resulta imposible intentar distinguir entre el bien del individuo y el de la comunidad a la que pertenece, dada la coincidencia entre ambos. Como bien lo reconociera Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, todas las cosas tienden hacia un bien, y el bien de la política será la felicidad, aunque sobre su contenido haya diferencias. En definitiva, “el bien último y final es el que determina la política porque regula la vida de los ciudadanos y fija las normas que han de asegurar su bien.” (Camps, 2001: 16).

A través de la clásica caracterización del hombre como *zoón politikón*, Aristóteles ayuda a configurar al ciudadano ateniense, al señalar que “el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre” (*Política*, I, 2, 1253a). Más adelante, como queriendo reafirmar este anuncio, agregará que ello se remite a que “un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra.” (*Política*, I, 2, 1253a).

Justamente la posesión de la palabra es la que le permite actuar dotado de razón, porque ¿cuál es el elemento que distingue al hombre de otras especies vivas? Ello deviene de su función, teniendo en cuenta que su vida comparte también las dimensiones

---

<sup>30</sup> Este acápite ha sido elaborado básicamente a partir de los textos de: Bowra, C. M. *La Atenas de Pericles*; Requejo Coll, F. *Las Democracias: democracia antigua, democracia liberal y Estado de bienestar*; López Barja de Quiroga, P. y Lomas Salmonte, F. *Historia de Roma*; Cortina, A. *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*; Camps, V. *Introducción a la filosofía política*. A ellos se suman los textos aristotélicos *Ética a Nicómaco* y *Política*, junto con la *República* de Platón. (Ver detalles en bibliografía al final del texto).

nutritiva, del crecimiento y sensitiva con otros seres, frente a lo cual sólo queda, "entonces, la vida activa del elemento que posee razón. Pero de éste, una parte la tiene en el sentido de que es obediente a la razón y otra en el sentido de que la posee y razona." (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1098a).

Otro rasgo de este hombre dice relación con su capacidad de oscilar entre lo virtuoso y lo imperfecto dependiendo de las circunstancias. Así, "el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos: la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre esta naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud es el mas impío y salvaje de los animales, y el más lascivo y glotón." (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a).

Ciertamente estos rasgos atribuidos al hombre ateniense son –como se decía- coincidentes con los del ciudadano. Cabe destacar, no obstante, que la condición de ciudadanía era ostentada sólo por cierta parte de la población -hombres adultos con patrimonio- quedando así excluidos de dicha condición tanto las mujeres como los esclavos, los niños y los pobres, por diferentes razones como las que va mencionando Aristóteles, y que apuntan a virtudes que no están al alcance de dichos grupos, como la «generosidad», la «magnificencia» o la «grandeza de ánimo», las que son –además- dotes sociales ajenas a su clase de vida, como la «gracia en el trato», la «agradabilidad», la «sinceridad para reconocer los propios méritos» con humildad, el «ingenio» en el trato social y «falsa modestia».

Gráficas son también sus palabras sobre la esclavitud y su justificación "natural", al plantear que "todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (...) son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esa clase de imperio, lo mismo que para el cuerpo y el animal. Pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón en medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla" (*Política*, I, 5, 1254b)

No obstante, para quienes detentaban la condición de ciudadanos, Atenas ofrecía grandes posibilidades de desarrollo, especialmente con Pericles, quien imbuyó una nueva convicción intelectual a partir de su fe las posibilidades de la ciudad y de sus ciudadanos, cualquiera que fuese su clase u origen. Su logro extraordinario fue ver mas allá de los límites que su educación le imponía y comprender que Atenas llegaría a ser una gran ciudad si todos sus ciudadanos desempeñaban su parte y se les daba la posibilidad de desplegar la máximo sus capacidades. (Bowra, C. M. 2003: 98). Ello, basado en su convicción democrática, que le llevó a asumir la tarea del perfeccionamiento o ampliación de la democracia como íntimamente ligada al desarrollo ciudadano a través de la educación y de la discusión de los asuntos prácticos.

Tal convicción democrática, como se refirió en líneas anteriores, no era compartida por pensadores como Aristóteles, para quien no existía la coincidencia entre democracia y ciudadanía, dado que la aristocracia era para él el único régimen en que se podía establecer un paralelo entre hombre bueno buen ciudadano, porque "el régimen constituido por los mejores en virtud, hablando en términos absolutos, y no por hombres buenos según un supuesto determinado, es el único que en justicia puede denominarse

aristocracia, ya que sólo en él la misma persona en absoluto es a la vez hombre bueno y buen ciudadano, mientras que en los demás los ciudadanos son buenos sólo desde el punto de vista de su propio régimen." (Política, VI, 7, 1293b).

Otro rasgo distintivo de la ciudadanía ateniense es su carácter exclusivo, en contraposición a una ciudadanía inclusiva, algo de lo cual se mencionó en la caracterización de un cierto "modelo" de ciudadano que excluye a grandes grupos de la sociedad griega. Sumado a ello, este carácter exclusivo está también dado por el hecho de que para los griegos sólo quienes habían nacido en su territorio podían ostentar tal condición, nunca los extranjeros.

### a.1.2. Raíz latina

Mientras el énfasis de lo ciudadano en Grecia estaba puesto en la posibilidad de participar activamente en la vida pública de las *polis*, en Roma la situación será distinta, y su concepción de ciudadanía estará signada por la posibilidad de detentar una condición legal específica, cual era la de ciudadano. Como bien lo señala Cortina (1999), aludiendo a Pocock, "el advenimiento de la jurisprudencia traslada el concepto de «ciudadano» del *polites* griego al *civis* latino, del *zoón politikón* al *homo legalis*."

Así, entonces, y en coherencia con la preponderancia que cobra –con su nacimiento– el Derecho en el mundo romano antiguo, la flexibilidad y vitalidad de éste permite la incorporación de nuevos ciudadanos a los territorios que van siendo "conquistados". En *Carta* enviada por Filipo –aliado de Aníbal– a la ciudad tesalia de Larisa, elogia esta política de integración, pues "concediendo generosamente su ciudadanía a los esclavos manumitidos<sup>31</sup> habían logrado crecer enormemente en número de ciudadanos y por tanto, de soldados, fundando numerosas colonias y extendiéndose por nuevos territorios." (Filipo V, en: López y Lomas, 2004: 132). Ciertamente, esta situación contrastaba con el progresivo declive de las ciudades griegas, celosas de su ciudadanía y, por tanto, amenazadas en su supervivencia como tales. La política de incorporar a los vencidos como ciudadanos romanos sentó las bases sobre las que se levantó la expansión de Roma por el Mediterráneo y brindó la clave para su transformación como una *res publica* distinta de las demás. En definitiva, lo que se había logrado era someter a todos (los ciudadanos) a una misma constitución, cuestión central dada la importancia del elemento jurídico.

Más aún, se destaca este proceso de incorporación de ciudadanos ante la posibilidad de afirmar ciertos valores y «regenerar la plebe», tal como se desprende de la *Epístola a César*, atribuida (de manera presunta) a Salustio, en donde se lee: "De modo que esta muchedumbre, que a lo primero se imbuyó de malas costumbres y luego se fraccionó en actitudes y vidas diferentes sin cohesión ninguna entre sí, a mí se me antoja desde luego poco adecuada para coger el timón de la *res publica*. Por lo demás, al agregarse nuevos ciudadanos, abrigo una gran esperanza de que todos despierten al grito de libertad, puesto que en aquéllos nacerá la preocupación de conservar la libertad, en éstos, de eliminar la esclavitud. Mi opinión es que debes establecer en colonias a estos nuevos,

---

<sup>31</sup> Manumitidos se llamaba a aquellos esclavos que habían adquiridos su libertad. Con ello, la manumisión era el acto solemne en que se les entregaba tal derecho.

mezclándolos con los antiguos.” (Epístola a César, 2, 2, 6-8, en: López y Lomas, 2004: 133).

No obstante, esta positiva apreciación no fue compartida por todos, dado que los “antiguos” ciudadanos veían reducidos los beneficios que obtenían del Imperio ahora que debían compartirlos con los “nuevos”. Sin embargo, la política de inclusión ya estaba en marcha y no se detendría frente a voces críticas. Así, el crecimiento de la población fue muy superior a lo conocido en Atenas, por ejemplo, en donde se contaba con unos treinta mil ciudadanos a inicios de la guerra del Peloponeso. Con la inagotable flexibilidad de sus formas jurídicas, entonces, Roma hizo frente a este crecimiento a partir de la creación de una nueva categoría denominada *municipium*, que aparece allá por el año 381 a.C. y que signaba a aquellos hombres que podían tener ciudadanía romana plena o bien carecer de derecho a voto; en este último caso eran denominados *municipia sine sufragio* (López y Lomas, 2004). ¿Qué se buscaba con esta distinción? La protección de la oligarquía romana contra cualquier alteración en la distribución de los electores que pudiera comprometer su predominio.

Así las cosas, es posible establecer en Roma un orden específico presente hasta la guerra de los aliados (91 – 89 a. C.), en que se distinguen tres formas organización social específicas en las cuales se desplegaba de distinta manera la ciudadanía (López y Lomas, 2004), a saber: los *Ager Romanus*<sup>32</sup>, las colonias latinas<sup>33</sup> y las ciudades aliadas<sup>34</sup>, siendo cada uno de esto, en orden sucesivo, una expresión de mayores grados de apertura al despliegue ciudadano.

Posteriormente, tras la guerra de los aliados, Roma debió hacer frente a la necesidad de incorporar numerosas y nuevas poblaciones itálicas en el censo, de gran heterogeneidad, frente a lo cual no podían conceder la ciudadanía a título individual a las personas, pues eso hubiera supuesto la administración directa de enormes territorios. Ante ello, la solución fue convertir a todas las ciudades en municipios, independientemente si se tratara de tribus montañosas –apenas organizadas- o de *polis* griegas con una larga tradición de vida ciudadana. En este escenario, el control de Roma se mantuvo a través del juicio centralizado de los delitos graves, mientras que el control

<sup>32</sup> Los *Ager Romanus* correspondían a habitantes censados en territorio romano, y por tanto ciudadanos, que residían en *municipia*, con o sin sufragio, en colonias o bien en formas no urbanas. Los magistrados de estos municipios y colonias probablemente carecían de poderes jurisdiccionales, los cuales continuaban en manos de los delegados del pretor de Roma.

<sup>33</sup> Las colonias latinas -formalmente independientes- gozaban de autonomía plena, es decir, sus magistrados tenían poderes jurisdiccionales. La ciudadanía común estaba definida por la posesión de ciertos atributos tales como *ius migrandi* (derecho de hacerse ciudadano romano trasladándose a Roma y censándose allí), el *conubium* (facultad de engendrar hijos legítimos casándose con ciudadanos romanos), el *commercium* (poder de comerciar amparados en el derecho civil existente), o el *suffragium* (como su nombre lo indica, la posibilidad de votar).

<sup>34</sup> Las ciudades aliadas, cuyas obligaciones y regulación general de sus obligaciones variaba de acuerdo con el tratado (*foedus*) que cada una hubiese firmado en su momento, no mantenían ningún vínculo entre sí, sino que cada una de ellas –por separado- con Roma. Cabe destacar que, a diferencia de otros imperios de la Antigüedad, el romano no exigió tributo a sus «aliados», sino soldados dispuestos a pelear.

financiero quedó en manos de los senados locales.

## **b. Dos tradiciones políticas: liberalismo y republicanismismo**

Ciertamente, las democracias actuales, independientemente de cuál sea su apellido, requieren de un elemento ciudadano que les otorgue legitimidad y les permita desplegar determinados proyectos políticos. De esta forma, tanto desde la tradición política republicana como desde el liberalismo se releva la necesidad de alcanzar una cohesión social que posibilite la vida en sociedad.

En palabras de Cortina (1999), “reconocimiento de la sociedad hacia sus miembros y consecuente adhesión por parte de éstos a los proyectos comunes son dos caras de una misma moneda que, al menos como pretensión, componen este concepto de ciudadanía”, siendo este un primer esbozo de su vasto planteamiento sobre el particular, que queda expuesto para analizar, en las líneas siguientes cómo es abordado desde dos perspectivas específicas: liberalismo y republicanismismo.

### **b.1 Ciudadanía en la tradición liberal**

---

Como se veía anteriormente, uno de los pilares del liberalismo ha sido la defensa resuelta de individuo y de sus libertades, pero siempre desde una óptica individualista. A partir de allí, la condición de ciudadanía en el contexto liberal apuntará a la figura de hombres aislados que deben estar permanentemente atentos ante las intromisiones del Estado que puedan afectar su vida privada. De esta forma, la ciudadanía ya no será aquí un elemento abarcador de toda la vida humana, sino sólo una dimensión de ella (la pública), perdiéndose la analogía griega y republicana entre hombre y ciudadano. Al oponerse el liberalismo a toda concentración del poder en manos del Estado, los individuos sólo pueden ejercer su ciudadanía desde estructuras sociales pequeñas que ayudan a dispersar el poder, a diferencia de la idea de comunidad política que demanda el protagonismo de sus ciudadanos y que concentra en ella toda su fuerza. Todo ello, a fin de impedir la trasgresión de las libertades civiles individuales, tan defendidas por los liberales, pues su protección irrestricta, por medio del Estado constitucional, es la esencia de “la teoría y la praxis” del liberalismo (Sartori, 1992: 125).

Habermas (1999), a partir de su propia visión del liberalismo, sostendrá que esas tan ansiadas libertades individuales son derechos subjetivos negativos que deben ser protegidos por el Estado, siempre y cuando quienes las detentan “persigan sus intereses privados dentro de los límites trazados por la leyes”, lo que incluye también a las actuaciones estatales que deben adscribir fielmente a la existencia de un Estado constitucional.

El autor distinguirá –además– otro grupo de derechos de carácter político que poseen, no obstante la misma estructura que los anteriores, esto es, “otorgan a los

ciudadanos la posibilidad de hacer valer sus intereses privados de modo que éstos puedan agregarse con otros intereses privados para configurar una voluntad política que influya de manera efectiva en la administración mediante la celebración de elecciones, la composición de las cámaras parlamentarias y la formación del gobierno. De este modo, los ciudadanos en su papel de ciudadanos políticos controlan si el poder del Estado se ejerce en interés de los ciudadanos en tanto sujetos privados.” (Habermas, 1999: 233).

Ahora bien, ¿cómo conciliar esta ciudadanía de corte liberal con la necesaria adhesión a un proyecto de sociedad determinado? Ciertamente, la visión de ciudadanos sólo (pre)ocupados de sus intereses debilita esta posibilidad. Como bien lo reconoce Cortina, en la actualidad ya no resulta posible defender una u otra visión de ciudadanía de manera excluyente –como podrían ser la liberal y la republicana-, pues “ninguna teoría de la ciudadanía relevante está dispuesta a prescindir de los derechos subjetivos, a los que hace acreedora la ciudadanía legal, ninguna rebaja la importancia de la deliberación en los asuntos públicos.” (Cortina, 1999: 55). Frente a ello, planteará exigencias de justicia y legitimidad en favor de la ciudadanía. ¿Qué nos dice respecto la tradición liberal?

En esta senda emerge la preocupación por la justicia desde la cuna misma del liberalismo, encarnada en Rawls y su *Teoría de la Justicia* y posteriormente retomada en *Liberalismo Político*. Ya en los inicios de la primera de estas obras, el autor hace un planteamiento consistente, al afirmar que “cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar. Es por esta razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos sea correcta por el hecho de que un mayor bien sea compartido por otros. No permite que los sacrificios impuestos a unos sean sobrevalorados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se toman como establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales”. (Rawls, 1971: 19-20).

Intentando conciliar los valores de libertad e igualdad inherentes a los ciudadanos, Rawls (1996) propondrá dos principios de justicia<sup>35</sup> “que sirvan de orientación para que las instituciones básicas realicen” dichos valores, a la vez que permitan fundamentar la primacía de tales principios “frente a otros principios familiares de justicia en punto a su adecuación a la idea de unos ciudadanos democráticos concebidos como personas libres e iguales.” De esta forma, Rawls pone al centro del debate la presencia de la justicia (liberal) como una necesidad para el ejercicio de tales derechos, que se deberá traducir en “medidas que garanticen a todos los ciudadanos medios de uso universal adecuados para que puedan utilizar efectivamente sus libertades y oportunidades.”

Así, la justicia como equidad que promueve el autor, tiene un objetivo práctico muy

---

<sup>35</sup> Recordemos, como se expuso anteriormente, tales principios: Primero, que “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.” Segundo, que “Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) “Se espere razonablemente que sean ventajosas para todos” (principio de igualdad equitativa), y b) “Se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos” (principio de diferencia).

claro: constituir “una concepción de la justicia que pueda ser compartida por los ciudadanos como una base de acuerdo político razonado, informado y voluntario”, ideario que expresará de esta manera “la razón política pública que comparten.” (Rawls, 1996: 39). A juicio de Cortina, a partir de allí es posible entender la noción de ciudadanía en Rawls como centrada “en el valor de las libertades civiles y políticas (y necesitada de) la participación ciudadana a través del ejercicio de la razón pública” (Cortina, 1999: 55).

Sin embargo, el consenso en torno a una determinada concepción de la justicia parece una tarea difícil de llevar adelante en sociedades como las actuales, caracterizadas por un pluralismo moral que se traduce en la coexistencia de diversas cosmovisiones, respecto de las cuales será necesario indagar hasta qué punto hay en ellas valores que sean comunes a cada una, factibles de convertirse en elementos mínimos que permitan una noción de unidad en la sociedad. La idea es superar el «politeísmo moral» (Cortina, 1999) que permite la existencia de distintas escalas de valores para distintos grupos de la sociedad, pero de una manera aislada, en donde no hay valores comunes que rescatar.

A partir de allí se dibuja con nitidez la clásica distinción, en el plano ético-político, entre lo justo y lo bueno, en donde lo justo será identificado con una determinada concepción de la justicia (como quiere Rawls), mientras que lo bueno encarnará aquellos ideales o proyectos de vida feliz sobre los que resulta imposible arribar a un consenso. De esta forma, y en coherencia con su espíritu liberal, Rawls defenderá –como se dijo anteriormente- la primacía de lo justo por sobre lo bueno, reconociendo que la resolución de esta disyuntiva es una cuestión “de justicia política; no un problema acerca del más alto bien”. (Rawls, 1979: 18). La distinción entre estos dos ámbitos remite, así, a la diferenciación entre mínimos y máximos morales, y que –en este caso- adoptarán la forma de unos mínimos de justicia y unos máximos de felicidad, lo que en lenguaje cortiniano permite la constitución de una «ética de mínimos» y una «ética de máximos» que demanda una articulación que garantice “que ni quede atropellada la justicia ni se pierdan las ofertas de felicidad.” (Cortina, 1999: 28).

Así, el liberalismo, al optar por la línea de unos mínimos de justicia centra su preocupación en la dimensión política de los ciudadanos, dejando en manos de cada uno de ellos la reflexión en torno a proyectos de vida buena que les permitan alcanzar la felicidad.

## **b.2. Ciudadanía en la tradición republicana**

---

Ciertamente, la tradición republicana recoge la inspiración de la Grecia antigua respecto de su visión preponderante del ciudadano para la vida en sociedad, junto con la necesidad de promover ciertas virtudes cívicas para el buen desarrollo de la comunidad política. De esta forma, esta perspectiva implica “fuertes demandas sobre los ciudadanos, y fuertes riesgos para la vida común en el caso de que tales demandas no resultaran satisfechas” (Gargarella, 1999: 164). Reafirmando esta responsabilidad enorme que cabe a los ciudadanos, Gargarella cita un extracto de Pocock que los republicanos han hecho suyo, y que sostiene que “la comunidad política debe representar una perfecta unión de todos los ciudadanos y todos los valores dado que, si fuera menos que eso, una parte

gobernaría en el nombre del resto (consagrando así) el despotismo y la corrupción de sus propios valores. El ciudadano debe ser un ciudadano perfecto dado que, si fuera menos que eso, impediría que la comunidad alcanzase la perfección y tentaría a sus conciudadanos... hacia la injusticia y la corrupción... La negligencia de uno solo de tales ciudadanos, así, reduce las oportunidades de todo el resto, de alcanzar y mantener la virtud, dado que la virtud (aparece) ahora politizada; consiste en un ejercicio compartido donde cada uno gobierna y es gobernado por los demás". (Pocock, en: Gargarella, 1999: 164).

Así, y en contraposición al modelo liberal, en el contexto republicano, el *status* de los ciudadanos no será ya determinado por el modelo de las libertades negativas que pueden reclamar como personas privadas. Por el contrario, y siguiendo a Habermas (1999), los derechos cívicos, principalmente los derechos de participación y comunicación, son libertades positivas, por lo tanto, su objetivo no es impedir injerencias externas en la vida de los individuos, sino garantizar su participación en la vida comunitaria, "a través de cuyo ejercicio los ciudadanos pueden llegar a ser aquello que ellos mismos desean ser: sujetos políticamente responsables en una comunidad de personas libres e iguales" (Habermas, 1999: 233).

Aquí la primacía de lo político en la vida de los ciudadanos es evidente, y a ello apuntará Habermas al señalar que la dimensión política no sólo cumple el rol de controlar la actividad estatal, o ser una mera «bisagra» entre el Estado y la sociedad. Por el contrario, y haciendo referencia a elementos de su propia perspectiva de una política deliberativa, señalará que el poder político "procede más bien del poder producido comunicativamente en el ejercicio de la autodeterminación de los ciudadanos y se legitima en la medida en que mediante la institucionalización de la libertad pública proteja ese ejercicio. La razón de ser del Estado no radica primordialmente en la protección de iguales derechos subjetivos, sino en la salvaguardia de un proceso inclusivo de formación de la opinión y de la voluntad común, en el que los ciudadanos libres e iguales se entienden acerca de las metas y normas que serían de interés común para todos. Con esto a los ciudadanos republicanos se les exige algo más que una orientación en función de sus propios intereses." (Habermas, 1999: 234).

Como se observa, la libertad (positiva) ocupa un rol central en el republicanismo, a través de una reivindicación sólida de la idea de una libertad que demanda, para su primacía, de ciudadanos virtuosos que la encarnen, puesto que una de las condiciones que amenazan dicha libertad es la presencia de "ciudadanos menos independientes y menos virtuosos (...) más proclives a la corrupción, y los incrementos en la corrupción socavan las bases de la libertad." (Gargarella, 1999: 166).

Frente a ello, el republicanismo defenderá y brindará como una de sus tesis centrales la idea de que "el autogobierno exige que las instituciones básicas de la sociedad –y así, el modo en que se organiza el sistema de gobierno-, el modo en que se regula la economía- queden bajo pleno control de los ciudadanos y se orienten a favorecer el ideal de ciudadanía asumido por ellos." (Gargarella, 1999: 166).

Posteriormente, serán los llamados comunitaristas los que recojan esta inspiración republicana, adhiriendo a la clásica identificación entre animal social y animal político, a

partir de lo cual el ejercicio ciudadano continuará siendo visto como la forma más noble de expresión y despliegue de lo humano, reafirmando también la idea de una libertad que no sólo se agota en la posesión y goce de ciertos derechos ligados a ella, sino que supone asumir ciertas responsabilidades en el desarrollo de la vida en comunidad que van más allá del (pasivo) respeto por los derechos de los demás.

De esta manera, para los comunitaristas es insuficiente la existencia –e inaceptable la primacía- de una concepción de justicia mínima como la propuesta por Rawls, que aparece como puramente procedimental, y frente a la cual oponen una noción de comunidad que reconoce que “es propio de la naturaleza de la sociedad humana que los individuos educados en ella se hallen insertos en patrones de relación, redes de poder y comunidades de sentido. Es con esta inserción que los individuos llegan a ser personas” (Walzer, 1996: 51), noción que intenta ser desdibujada por el liberalismo, a juicio de Walzer, a fin de privarnos de “de un acceso firme a nuestra propia experiencia de arraigo comunal.” Una concepción de justicia abstracta será insuficiente, entonces, para generar en los ciudadanos un sentimiento de identidad y pertenencia a una comunidad. Cortina comparte esta apreciación y señala que “las adhesiones raramente se suscitan con teorías racionales, y más precisan para despertar apelar a lazos ancestrales de *pertenencia*, a esas raíces históricas y tradicionales que constituyen la otra cara del alma.” (Cortina, 1999: 31) <sup>36</sup>. En lo que no concuerda, eso sí, es en el intento comunitarista de instalar una «*maximalismo agathológico*», que contiene una perspectiva abarcadora de lo bueno que pretende superponerse a los mínimos de justicia.

En las líneas que siguen, entonces, se irá desplegando a cabalidad la concepción de ciudadanía de Cortina, sobre la cual algo se ha ido esbozando hasta el momento. A partir de allí, se pretende ligar a ésta con las ideas sobre democracia radical que han sido expuestas con anterioridad.

### c. Ciudadanía en Adela Cortina: una visión integral

Luego de esta necesaria revisión por ciertas ideas fundamentales sobre la ciudadanía que han trascendido a través del tiempo, y que se transforman en puntos de vista relevantes para su discusión actual, se presenta más concretamente la teoría de la ciudadanía de Cortina, teniendo como horizonte la posibilidad de ubicar a ésta como un elemento nutritivo en la reflexión sobre las posibilidades de una democracia radical

Tal vez una de las razones que explican el auge del concepto de ciudadanía en nuestros días dice relación con la necesidad que emerge en las sociedades postindustriales de construir una identidad colectiva que permita a sus habitantes reconocerse, encontrarse y sentirse parte de un proyecto común al cual adherir, pues “reconocimiento de la sociedad hacia sus miembros y consecuente adhesión por parte de éstos a los proyectos comunes son dos caras de una misma moneda que, al menos como pretensión, componen ese concepto de ciudadanía” (Cortina, 1999: 25).

---

<sup>36</sup> Las cursivas son de la autora.

Esta necesidad de generar una identidad compartida es hoy, sin duda, no sólo preocupación de sectores de tradición republicana, sino también de corte liberal, que ven –estos últimos- como el individualismo exacerbado amenaza o torna precaria incluso a la propia democracia, impidiendo, por cierto, su profundización, ante lo cual aparece la necesidad de fomentar la civilidad, que tiene –a su vez- a la ciudadanía como centro y razón. Pero la civilidad, como bien se reconoce, “no nace ni se desarrolla si no se produce una sintonía entre los dos actores sociales que entran en juego, entre la sociedad correspondiente y cada uno de sus miembros.” (Cortina, 1999: 25).

Ahora bien, frente a liberales y comunitarios, Cortina intenta situar su concepto de ciudadanía como una camino intermedio cuyo sello distintivo apunta hacia la conciliación de dos ámbitos específicos defendidos por cada uno de estos enfoques. Por una parte, las exigencias de justicia –dimensión racional- de una comunidad; por otra, la necesidad de sentirse parte de ella –dimensión afectiva-, en la búsqueda de un equilibrio que pueda articular ambos, asumiendo así la ciudadanía un carácter «mediador» Junto con ello, y en un intento por ir más allá de los énfasis que el concepto de ciudadanía ha recogido a lo largo de la historia –en lo político, en la tradición republicana; en lo jurídico en la tradición liberal- se nos propone ahora una nueva configuración de la ciudadanía que asume un cariz «hodierno», cuyas dimensiones se extienden a nuevos aspectos de ella, tales como el económico, el civil o el intercultural, ampliando la clasificación clásica de T. H. Marshall (2005)<sup>37</sup>, que ve a la ciudadanía como dotada de tres dimensiones: política, social y civil<sup>38</sup>.

Partiendo del reconocimiento de que la noción actual de ciudadanía está fuertemente ligada a la de ciudadanía social -al amparo del llamado Estado de Bienestar- nos encontramos ante una concepción que adquiere nuevas formas y que debe enfrentar ciertas dificultades y/o cuestionamientos, todo lo cual será presentado en las líneas que siguen. Junto con ello, también se relevan ciertos tópicos que aparecen de manera recurrente en la literatura sobre ciudadanía y en las distintas dimensiones de ella que Cortina aborda, tales como los derechos asociados a cada dimensión de la ciudadanía o el papel que cabe al Estado en cada una de ellas. Finalmente, toda esta reflexión será circunscrita, en el acápite siguiente, a los aportes y vínculos que desde allí es posible establecer con la propuesta de una democracia radical.

### \* Ciudadanía política

Tal vez sea esta la dimensión de la ciudadanía más identificable con dicho concepto. En efecto, el discurso público reconoce con mayor nitidez una concepción de ciudadanía que se expresa como un lazo de carácter político entre los ciudadanos y una determinada

---

<sup>37</sup> Sociólogo inglés. Texto original de 1950.

<sup>38</sup> Según Marshall, en tiempos antiguos estas tres dimensiones estaban entrelazadas debido a la unidad en las instituciones de las que ellas dependían. Como bien apunta, “cuando se separaron los tres elementos de la ciudadanía, pronto tuvieron muy poco que ver entre sí. Tan completo fue el divorcio entre ellos que es posible, sin exagerar demasiado la exactitud histórica, asignar el período formativo de la vida de cada uno a un siglo diferente: los derechos civiles al XVIII, los políticos al XIX y los sociales al XX”, aclarando sí, que “estos períodos deben tratarse con razonable elasticidad (reconociendo) cierta evidente superposición, en especial entre los últimos dos.” (Marshall, 2004: 24).

comunidad política, vinculación que les permite diferenciarse respecto de otros que no poseen tal membresía, dualidad que conforma, entonces, “la grandeza y la miseria del concepto de que tratamos (...) aproximación a los semejantes y separación con respecto a los diferentes.” (Cortina, 1999: 40), haciendo visible una dialéctica entre lo interno y lo externo que es muchas veces fuente permanente de desigualdad y conflicto.

La primacía de lo político en relación con la ciudadanía se expresa a través de la participación en los asuntos públicos, ya sea por medio del acto de votar, la asunción de cargos públicos, o a través del debate y la deliberación, facultades que le vienen al hombre dadas a partir de su posesión de la palabra (*logos*) como un hecho de trascendencia no sólo personal sino, por sobre todo, comunitario, pues “la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad.” (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a).

Reconociendo esta herencia, Cortina, no obstante, mostrará su discrepancia con la interpretación que se ha heredado del *zoón politikón* exclusivamente como un animal político. A su juicio, el sentido preciso del término apuntaría a un hombre social que es capaz de participar no sólo en política, pues “lo bien cierto es que la palabra y el sentido de la justicia nos llevan a vivir en sociedad, una de cuyas formas es la comunidad política” (Cortina, 1999: 48), pareciendo así que Aristóteles refería a esta última por la capacidad de autosuficiencia que no sería lograda ni por la familia ni por ninguna otra asociación en la que el hombre se desenvuelve.

Otra discrepancia dice relación con la duda ante la posibilidad que el ideal participacionista del ciudadano griego haya sido realmente cierto o cabalmente alcanzado, ante lo cual la conclusión irá no por el lado de dilucidar cuánto de verdad hay en ello, sino por la preocupación actual respecto de cómo “poner en la práctica las condiciones para que esa participación sea significativa” (Cortina, 1999: 53) en la actualidad.

Ahora bien, dejando atrás las raíces antiguas del concepto de ciudadanía, su renacimiento se produce –en el sentido en que hoy se la entiende– en el contexto del nacimiento del Estado moderno, ya en los siglos XVII y XVIII, especialmente a partir de las revoluciones francesa, inglesa y americana, aunque ya se encuentran antecedentes anteriores respecto de la protección de ciertos derechos considerados naturales desde la óptica medieval, que fueron dando forma al Estado nacional moderno, preocupado de la defensa de tales prerrogativas (Cortina, 1999).

En el contexto de la ciudadanía política, el Estado asumirá un papel de corte también político, preocupado del reconocimiento y protección de ciertos derechos políticos de sus ciudadanos, a través de la forma de un Estado de derecho al que frente a las desigualdades sociales sólo cabría “la promoción de la eficiencia y la competitividad y (...) el respeto a la libertad individual y a la libre iniciativa.” (Cortina, 1999: 72), contraponiéndose así al Estado de bienestar sobre el cual nos detendremos en las líneas siguientes referidas a la dimensión social de la ciudadanía. La idea aquí es rescatar la noción liberal más clásica del Estado, cuyo «paradigma moral» es el individualismo, por lo

cual a la solidaridad institucionalizada se opondrá el fomento de una ciudadanía creativa, competitiva y emprendedora.

Respecto de los derechos asociados a la ciudadanía política, actualmente vienen a estar éstos identificados con lo que se conoce como derechos humanos de primera generación (civiles y políticos), así reconocidos en 1948 a través de la Declaración Universal de Derechos Humanos nacida tras la creación del sistema de Naciones Unidas, luego de la Segunda Guerra Mundial, y cuya expresión a través de la participación estará también circunscrita al ámbito político, entendiéndose el acto de sufragar, el postular a cargos de elección popular, el derecho de asociación, etc.

### \* Ciudadanía social

Ciertamente, la noción de ciudadanía social, como se anunciaba, ha sido históricamente asociada al llamado Estado de bienestar y a la protección que debe éste a sus ciudadanos respecto de derechos tales como el trabajo, la educación, la vivienda, la salud, etc. En el sentido más genuino del término, la ciudadanía social recoge de manera identitaria los planteamientos del T. H. Marshall, cuyo énfasis estará en la idea de igualdad al hablar de ciudadanía, al señalar que esta última es “una condición otorgada a aquellos que son miembros plenos de una comunidad. Todos los que poseen la condición son iguales con respecto a los derechos y deberes de que está dotada esa condición.” (Marshall, 2005: 37).

El Estado de bienestar, como constructo, está indisolublemente asociado a la figura de Bismarck y a su intento de fundar una nueva estructura social que hiciera peso al prisma socialista y su promesa de respuesta a los derechos de los ciudadanos en el ámbito social, frente a lo cual hay mucho de decisión político-estratégica respecto de crear un sistema de protección, abiertamente paternalista, que generara luego adhesión y agradecimiento por parte de sus beneficiarios (Cortina, 1999)<sup>39</sup>.

En este sentido, el nacimiento de un conjunto de leyes que concretarán la protección social de ciertos derechos, sumado a los cambios macroeconómicos que hicieron insostenible la existencia de Estados de bienestar en muchos territorios, dieron paso a un cambio en la consideración de la ciudadanía social, que fue desdibujando el énfasis igualitario para transformarse en una especie de “paliativo” frente a situaciones de indefensión como enfermedades, desempleo o corta edad para arribar a mejores condiciones de vida; la protección de ciertos derechos pasa a ser la caridad para con los necesitados, con lo cual “los pobres perdían en la práctica el derecho civil de la libertad personal con la internación en el asilo, y perdían por ley todo derecho político que pudieran poseer.” (Marshall, 2005: 32-33). Así, “el estigma propio de la ayuda a los

---

<sup>39</sup> Cortina entiende el Estado de Bienestar como dotado de los siguientes elementos: primero, una clara intervención del Estado en los mecanismos del mercado, a fin de cautelar la protección de ciertos grupos menos aventajados, intromisión necesaria frente a un mercado que bajo sus propias reglas no garantizaba que ello ocurriera; segundo, una política de pleno empleo, dado que sólo a través del trabajo productivo se pueden percibir los ingresos de los ciudadanos; tercero, la institucionalización de sistemas de protección que permiten afrontar las necesidades que los ciudadanos no pueden cubrir aún con el fruto de su trabajo productivo; Cuarto, también la institucionalización de sistemas de protección para quienes no pueden acceder al mercado laboral. (Cortina, 1999: 69).

pobres expresaba los profundos sentimientos de un pueblo que entendía que los que aceptaban la ayuda debían cruzar la frontera que separaba a la comunidad de ciudadanos de la compañía proscrita de los indigentes.” (Marshall, 2005: 33).

Tal vez esto puede constituir una de las grandes contradicciones de la ciudadanía, que al querer igualar, haya logrado lo contrario. No obstante, es esta una interpretación actual sobre la ciudadanía respecto de una noción y un contexto de tiempos pasados, pues Marshall circunscribe su análisis al desarrollo de la ciudadanía en Inglaterra hasta fines del siglo XIX. En ese marco, su argumentación apuntará a reconocer que dicho desarrollo “coincide con el surgimiento del capitalismo, que es un sistema no de igualdad sino de desigualdad.” (Marshall, 2005: 37).

Así las cosas, más allá de las críticas que ha recibido el Estado benefactor -ya sea por las grandes dimensiones que ha adquirido, por la burocracia que ha generado, o por lo que podría denominarse las consecuencias indeseadas, -como el paternalismo asociado- subsiste, a juicio de Cortina, necesidad de él, aún reconociendo ciertos nudos problemáticos <sup>40</sup> que es preciso abordar con miras a su transformación y/o reconceptualización como un verdadero Estado de justicia y ya no uno de tipo benefactor.

Ya durante el siglo XX se produce, en gran medida, una “revalorización” del tema de los derechos sociales –como derechos y no como caridad-, al ser incorporados al cuerpo de los derechos humanos que vieron su consagración inicial a través de la Declaración Universal de 1948. En efecto, a los derechos humanos de primera generación (civiles y políticos) le sigue un nuevo cuerpo legal que se conoce como derechos humanos de segunda generación, y que reconoce la existencia de derechos económicos, sociales y culturales que conforman las condiciones de vida y acceso a los bienes materiales y culturales en términos adecuados a la dignidad inherente al ser humano, y que se transforman en indispensables para el ejercicio de los derechos de primera generación <sup>41</sup>. El reconocimiento y status de este segundo conjunto de derechos constituye una exigencia ética a la que el Estado debe responder a través de un rol de interventor, y desde la cual “cobra su sentido que se difuminen los límites entre sociedad civil y Estado” (Cortina, 1999: 76).

<sup>40</sup> Entre ellos: Primero, la necesidad de poner en el centro del quehacer de ese Estado –como su fundamento primero- a la justicia (a un Estado de justicia), superando el papel central que ha tenido en él la idea de bienestar. Segundo, la oposición férrea a cualquier intento de «institucionalización de la solidaridad» con miras a la defensa de los derechos humanos, ya que ello no resulta posible ni deseable. Tercero, la necesidad de re-mirar los conceptos de Estado y de sociedad civil, pero no desde la óptica liberal del individualismo, sino desde la perspectiva de encontrar puntos comunes entre ambos que permitan arribar a una sociedad libre y justa. Cuarto, la necesidad de trascender la idea de Estado nacional hacia uno de tipo transnacional y mundial, pues hoy en día ello resulta imprescindible dadas las interrelaciones existente entre los Estados, especialmente a través de la globalización de la economía y de las comunicaciones, que tornan insuficiente una mirada sólo circunscrita a las propias fronteras nacionales.

<sup>41</sup> Tal como se expresa en el instrumento máximo sobre la materia de Naciones Unidas, en donde se expresa que “con arreglo a la Declaración Universal de Derechos Humanos, no puede realizarse el ideal del ser humano libre, liberado del temor y de la miseria, a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos económicos, sociales y culturales, tanto como de sus derechos civiles y políticos.” (Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, conocido como Pacto de San José de Costa Rica, aprobado el 16 de diciembre de 1966.)

Superar esta deficiencia supondrá, acaso, una contradicción vital para la ciudadanía, dado que la garantía de acceso a los derechos de primera generación supone inevitablemente una intervención del Estado respecto de los de segunda que puede traducirse en restricciones a las libertades personales. No obstante, frente a ello Cortina no renunciará al intento de alcanzar ambos tipos de derechos, partiendo de la convicción de que “el ámbito de lo posible se amplía prodigiosamente cuando hay voluntad de que lo sea y, en este sentido, el Estado social es realizable, siempre que se trate de un legítimo Estado de justicia” (Cortina, 1999: 90), que sea capaz de encarnar aquella dualidad tan propia de la ciudadanía que exige conciliar los deberes de los ciudadanos para con su comunidad y los deberes de esta última para con sus ciudadanos, logrando así la síntesis entre justicia y pertenencia.

### \* Ciudadanía económica

Ciertamente, parece ser la económica la dimensión más débil de la ciudadanía, en el sentido de la casi total ausencia de una noción y conciencia respecto de ella. Y si se señala que dicho concepto apunta a “la participación significativa en las decisiones económicas” (Cortina, 1999: 98), poco se ha avanzado, dado que esta aclaración despierta toda clases de interrogantes que interpelan su real significado y posibilidades de despliegue, aun reconociendo, con Cortina, que también las actividades desarrolladas en el campo económico requieren de una legitimación social por parte de sus ciudadanos. Cómo se concrete la participación ciudadana con miras a la legitimación de la economía, es una cuestión sobre lo cual emergen distintas perspectivas, entre ellas: i) la ética del discurso, aplicada a la economía y la empresa, y, ii) el denominado «capitalismo de los afectados» por la actividad empresarial. Por el momento, se detendrá la mirada en la segunda de estas vías, dado que la ética discursiva será abordada en particular en el capítulo siguiente.

Así, el denominado «capitalismo de los afectados» apunta al reconocimiento de que en una empresa coexisten distintos intereses que no sólo representan a los directivos y accionistas de ella, sino también a trabajadores, consumidores, proveedores, competidores, etc., todos ellos, ciudadanos económicos que tienen al menos algo que decir respecto de las decisiones que allí se toman, transitando hacia una cultura de la cooperación que incorpore los intereses de todos. Un cambio de esta envergadura al interior de las empresas significa, sin embargo, la instalación de un nuevo modelo empresarial que será la base para “*transformar el capitalismo* no sólo desde los márgenes, sino también y sobre todo *desde dentro*” (Cortina, 1990: 103-104)<sup>42</sup>, y que hace suyas, ahora, nuevas preocupaciones referidas al entorno social y ecológico o al logro de bienes intangibles que apuntan a la calidad de vida de quienes forman parte de ella, pudiendo así ser catalogada como «empresa ciudadana» o «empresa ética». Una empresa de este tipo necesariamente ha de tener en cuenta cuatro aspectos fundamentales para su quehacer, los que son:

- i. Las metas sociales que le otorgan su sentido.

---

<sup>42</sup> Con esta cita la autora hace referencia a su obra *Ética de la empresa*, publicada el año 1994 en Madrid bajo el sello Trotta, en coautoría con Jesús Conill, Agustín Domingo y Domingo García Marzá. (Las cursivas son de la autora).

- ii. Los mecanismos necesarios para el logro de esas metas.
- iii. El marco jurídico-político en el cual se despliega su quehacer.
- iv. Las exigencias propias de la conciencia moral crítica de una sociedad determinada.

Ahora bien, el papel del Estado, en este contexto, guardará relación con la necesaria revisión y adecuación de la infraestructura normativa de una sociedad, a fin de que garantice presupuestos de justicia que permitan, luego, la expresión de las distintas perspectivas en torno a las actividades económicas, ya sea al interior de las empresas o en cuanto a la actuación económica estatal específicamente.

Ahora bien, identificar un conjunto de derechos de corte eminentemente económico resulta también difícil, dado que comúnmente se engloba a estos dentro de los llamados derechos económicos, sociales y culturales» o de segunda generación, como se señalaba líneas arriba. Tal vez la especificidad de estas prerrogativas pueda ir por la senda de ciertas exigencias no obstante asociadas a las de tipo social. Por ejemplo, el derecho al trabajo, en este último caso, pero que en su dimensión económica también requiere de un salario justo. O la posibilidad de participar en la actividad económica y/o empresarial bajo condiciones mínimas de justicia. O el derecho, en tanto trabajador de una empresa, de ser parte de los beneficios de su buen manejo y utilidades.

Esto último, referido al mundo del trabajo, juega un papel preponderante en el contexto de la ciudadanía económica, y puede ser tanto uno de sus grandes promotores como uno de sus mayores obstáculos. La posesión o no de empleo, la calidad de éste, las posibilidades de desarrollo asociadas a él –tanto para la empresa como para el propio trabajador- son aspectos necesarios de ser revisados si se quiere arribar a una verdadera ciudadanía económica. Como bien se reconoce, “el trabajo es el principal medio de *sustento*, pero además uno de los cimientos de la *identidad* personal, un vehículo insustituible de participación social y política y una forma de *educación* y *humanización*” (Cortina, 1999: 119) <sup>43</sup>.

### \* Ciudadanía civil

Se está aquí en presencia de una nueva dimensión de la ciudadanía, pero tal vez la de mayor relevancia, por sus posibilidades de despliegue y consecuencias, y a la que por ello se signa como “la dimensión radical de una persona por la que pertenece a una sociedad civil” (Cortina, 1999: 134), dado que dicha pertenencia se genera de manera libre y voluntaria, constituyendo ésta la mejor evidencia de adhesión ciudadana a determinados proyectos. Pese a la tradicional separación entre el mundo político y el de la sociedad civil, que ha ubicado a ésta como un espacio escindido del de la ciudadanía (en el más puro sentido de ciudadanos políticos), hoy se promueve una interrelación entre ambos basada en la posibilidad de que sea la propia sociedad civil la que brinde el marco para que los ciudadanos se interesen por las cuestiones públicas, asumiendo que “la sociedad civil será, pues, (...) la auténtica escuela de ciudadanía” (Cortina: 1999: 37).

De este último párrafo parece necesario detenerse en dos cuestiones específicas.

---

<sup>43</sup> Las cursivas son de la autora.

Primero, ¿qué se dice cuando se habla de sociedad civil? Ante todo, a través de este término se intenta ampliar el horizonte de la humanidad como una condición que se despliega mucho más allá del ámbito político, entendiendo que “todo ser humano deviene persona a través de un proceso de *reconocimiento* interpersonal y que pertenece a distintas asociaciones, entre ellas la comunidad política.” (Cortina, 2001: 33)<sup>44</sup>. Segundo, y en virtud de esto, que la sociedad civil no agota su potencial en tanto forjadores de civilidad para una democracia, sino que –primeramente y ante todo- encierra un valor en sí misma, lo que no significa –en ningún caso- que pueda ser vista como un espacio escindido respecto de lo estatal, sino que como un entramado del cual forman parte “las asociaciones de solidaridad primaria, las organizaciones solidarias y otros tipos de asociación, tanto adscriptivas como voluntarias, así como la opinión pública. Sin embargo, también los mercados son componentes de la sociedad civil” (Cortina, 2001: 36).<sup>45</sup>

Asimismo, esta configuración pretende superar el sitio que tiene la sociedad civil desde la óptica liberal (como tercer sector), el cual estaría dado por intento de potenciarla con miras al mayor fortalecimiento del modelo económico liberal. Por el contrario, para Cortina la valía de la sociedad civil reside mayormente en la posibilidad de fomentar desde este espacio valores como la civilidad, la participación social y la solidaridad, y no actuar como resorte de aquellos problemas de los que no se hace cargo ni el Estado ni el mercado, apuntando así a una corresponsabilidad e interrelación entre los tres sectores. Ello, porque “la distinción entre esfera privada y pública, y la adscripción de la primera al mundo empresarial y de la segunda al Estado, es una artimaña ideológica para eludir responsabilidades. Si queremos enfrentarnos a la realidad social tal como es, sin deformaciones ideológicas, queda patente que la sociedad civil tiene con sus actuaciones también repercusiones públicas y es también capaz de universalidad.” (Cortina, 1999: 130).

Responder a ese afán de universalidad supone reconocer que pese a ser la sociedad civil eminentemente el campo de las asociaciones voluntarias, no obstante, no es un ámbito dejado a la buena voluntad o la buena disposición. Desde la sociedad civil, por el contrario, se demanda la emergencia y primacía de una ética cívica que –en un sentido dual-, a decir de Conill, aporte, desde su dimensión personal, “los valores morales compartidos que nos permitan hacer cosas juntos” (Conill, 1998: 82, en: Democracia participativa...), más allá de los distintos proyectos de vida feliz coexistentes, mientras que, desde una segunda dimensión, aporte a la transformación y revitalización de las instituciones modernas. En cualquiera de los dos sentidos, la ética cívica cobra sentido a partir de la consideración como ciudadanos de los miembros de una comunidad política,

---

<sup>44</sup> Las cursivas son de la autora.

<sup>45</sup> Teniendo en cuenta esta caracterización, la autora pretende traspasar los límites de la clásica configuración de los tres sectores que conforman las sociedades industrializadas, a saber: i) Sector público (Estado), ii) Sector privado (Mercado), y iii) Tercer sector (comúnmente identificado como de la sociedad civil y/o de las asociaciones sin fines de lucro). Con ello, reconoce la presencia del mercado en la sociedad civil, aunque a este último le adscribe un papel menos relevante, dado que no constituye la «spina dorsal» de su idea de sociedad civil; no obstante, en dicho ámbito también los ciudadanos tienen algo que decir y que hacer, como ya se vio en el apartado anterior referido a la ciudadanía económica.

pero cuya existencia se despliega en distintas esferas –familiar, laboral, vecinal, etc.- en las cuales es posible reconocer también elementos comunes y vinculantes. A ello se suman nuevos rasgos que delinea Cortina (2001) respecto de una ética cívica, y que apuntan a:

- Primero, la constatación de que la ética cívica es una realidad social, no una construcción filosófica, porque forma parte de la vida cotidiana de una sociedad.
- Segundo, el reconocimiento de la ética cívica como una realidad dinámica, cuyos valores compartidos van perfilándose y consolidándose en el tiempo.
- Tercero, se trata de una ética de mínimos, porque –como ya se ha dicho- no pretende proponer un determinado proyecto de vida buena o un camino a la felicidad, sino sólo alcanzar un acuerdo sobre aquellos valores mínimos compartidos en una sociedad moralmente pluralista. Y cuando se propone concretar un acuerdo, se refiere al ámbito de la justicia, respecto del cual no caben las “invitaciones a ser justo”, sino la exigencia de serlo, aunque no constituya, no obstante “un ámbito de *imposición o coacción externa* (derecho).” (Cortina, 2001: 138) <sup>46</sup>.
- Cuarto, unido a lo anterior, al ser una ética de mínimos, la ética cívica es de carácter laico, ya que no adhiere ni defiende ninguna confesión religiosa en particular.
- Quinto, al ser una ética de los ciudadanos, no es en ningún caso una ética estatal que pueda ser –por esta vía- impuesta, aunque sigue conservando su carácter de ética pública.

En el ámbito de la ciudadanía civil, el papel que cabe al Estado será el de cumplir con las garantías a las cuales se ha hecho referencia en los apartados anteriores, en relación con los derechos civiles y políticos, económicos y sociales de los ciudadanos, en suma, de cumplir su rol de Estado de justicia por sobre el de Estado benefactor. Fuera de ello, acá el rol preponderante corresponderá a la sociedad civil, formada por «resortes de solidaridad, por resortes de energías morales», basados en “una racionalidad comunicativa y desde unas energías morales que también vivan de intereses universalizables en un nuevo espacio de sociedad civil que no se entiende como el espacio de lo privado sino de lo público, no de lo público coercitivo sino de lo público ético.” (Conill, 1998: 89, en: Democracia participativa...).

Al poner en el centro de la sociedad civil a la ética como una idea reguladora, lo que se está haciendo es sumar al ciudadano civil ya no sólo unos cuantos derechos sino de además un conjunto de responsabilidades (Conill, 1998, en: Democracia participativa...). El ámbito de la sociedad civil será también, entonces, el de la libre iniciativa, de la creación, pero no en el sentido de suplir las deficiencias del Estado o las desigualdades del mercado, sino en el de ser un espacio propicio, abierto y propositivo para la extensión de la ciudadanía más allá –mucho más allá- de lo político.

\* Ciudadanía intercultural ó ciudadanía diferenciada

Si las anteriores dimensiones de la ciudadanía han pretendido responder a demandas asociadas a mejoras en las condiciones sociales de vida, a los requerimientos por igualdad en lo económico y al respeto a los derechos civiles y políticos, existe una

<sup>46</sup> Las cursivas son de la autora.

cuarta dimensión de la ciudadanía que pretende hacerse cargo de una nueva problemática, que apunta a la necesidad actual de compatibilizar las exigencias de reconocimiento ciudadano de grupos o asociaciones culturalmente diversas. En este contexto, la dificultad de coexistencia radica –en gran medida- en la hegemonía de alguno de esos discursos culturales que se ha erigido como oficial y que ha relegado al resto de ellos a una condición de marginalidad que merma las posibilidades de reconocimiento ciudadano y de pertenencia. La ciudadanía es así interpelada, en el sentido de tener que responder o dar cuenta de su capacidad para albergar nuevas dimensiones que permitan el respeto y la integración de las diferentes culturas presentes en una sociedad. Surge así el concepto de ciudadanía multicultural, intentando trascender a dos respuestas habituales frente a la diversidad cultural que se constata, a saber:

- Por una parte, una política radical de separación de los diversos grupos culturales, al estilo del (hoy reconocido como nefasto) *apartheid* sudafricano.
- Por otra, una política de asimilación en donde la cultura dominante termina “devorando” al resto de las culturas presentes bajo una promesa (vacía y falsa) de integración y pertenencia.

Ciertamente, para los ciudadanos, constituir su propia identidad cultural al amparo de cualquiera de estas dos respuestas resulta por lo menos dificultoso, dado que ello requiere de un reconocimiento genuino por parte de otro, de unos otros que reconozcan la condición de ciudadano de quien tiene una pertenencia cultural distinta.

La filosofía moderna predominante ha corrido por cuenta de una tendencia de corte monológico, frente al cual se opondrá la consideración de que “un rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente *dialógico*” (Taylor, 2001: 52)<sup>47</sup>, a través del cual se expresa la humanidad y se construye la identidad personal. Y tener que dotar de sentido a un cúmulo de dimensiones de nuestra propia vida se transforma –luego- en necesidad de reconocimiento a esa identidad que para cada quien tiene sentido, ante lo cual “el desarrollo de un ideal de autenticidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás.” (Taylor, 2001: 55).

En la actualidad, las demandas por reconocimiento no sólo se expresan a nivel íntimo, en los círculos o referentes más próximos, sino también a nivel público, donde se han instalado variadas exigencias por reconocimiento de diversas agrupaciones y/o representaciones culturales. Pero esta expresión ha experimentado un giro desde lo que Taylor<sup>48</sup> denomina la «política de la dignidad universal», que bregaba por “unas formas de no discriminación que eran enteramente «ciegas» a los modos en que difieren los ciudadanos”, a una «política de la diferencia», que “redefine la no discriminación exigiendo que hagamos de estas distinciones la base del tratamiento diferencial.” (Taylor, 2001: 62). El fundamento del primer enfoque, esto es, de la dignidad igualitaria, apunta a

---

<sup>47</sup> Las cursivas son del autor.

<sup>48</sup> Charles Taylor. *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”* (Ver bibliografía al final del texto).

la consideración de que cada ser humano merece igual respeto, mientras que la segunda perspectiva –de la diferencia–, en tanto, encuentra su fundamento en “el potencial universal, a saber: el potencial de moldear y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura.” (Taylor, 2001, 65).

Desde el liberalismo, una solución posible ha caminado por la senda de dejar de lado el tema de la diferenciación para mantener el acento en la importancia de cautelar ciertos derechos iguales a todos los ciudadanos, cuestión que ha sido rebatida por su incapacidad para abrir espacio a la diversidad cultural existente en una sociedad. Frente a lo cual Taylor intenta mostrar cómo el reconocimiento y el trato diferenciado a ciertos grupos puede hacerse tras un bien mayor o meta colectiva, reconociendo que esto no será, en todo caso, parte del discurso liberal, según el cual “los derechos individuales siempre deben ocupar el primer lugar y junto con las provisiones no discriminatorias, deben tener precedencia sobre las metas colectivas.” (Taylor, 2001: 84).

Desde la óptica cortiniana, asumir el desafío de una ciudadanía multicultural es tanto un asunto de justicia como un problema de «riqueza humana», dado que “si no queremos prescindir de esas aportaciones valiosas, que han ido significando algo para las personas en el transcurso de los siglos, es indispensable adentrarse en un diálogo intercultural a través del cual poder descubrir conjuntamente qué aportaciones resultan valiosas.” (Cortina, 1999: 182). Porque lo que en definitiva se busca no es sólo la coexistencia de diferentes culturas, sino –como bien se señala– un diálogo intercultural fecundo que sólo es posible en el contexto de una ética intercultural, que permita responder a las preguntas acerca de cómo lograr una vivencia e integración cultural enriquecedora.<sup>49</sup>

De esta forma, una ética intercultural supondrá, en consecuencia, el «respeto activo» por las diferencias culturales, como también la posibilidad de enriquecer la comprensión de la propia cultura, dado que “quien trata de comprender un bagaje cultural diferente al suyo, se comprende poco a poco mejor a sí mismo al adquirir nuevas perspectivas, nuevas miradas.” (Cortina, 1999: 187). Así, una ética de este tipo, permite la emergencia de un diálogo intercultural a través del cual se resuelvan los desacuerdos en torno a los aportes de cada cultura, y en el cual los interlocutores que entran en diálogo es preciso reconocerle su pertenencia a distintas identidades que se han forjado en un determinado espacio o tradición cultural, frente a lo cual una comprensión mínima de ellos es requisito para entablar un diálogo intercultural que se transforma en una “exigencia «a priori» de la razón impura” (Cortina, 1999: 214), refutando así la idea kantiana de una razón pura abstraída de su contexto cultural. Más aún, la autora señala la necesidad de alimentar esa impureza con miras a un diálogo que pueda arrojar aquellos anhelados mínimos morales que puedan ser catalogados como justos.

Ahora bien, en el contexto de una ciudadanía multicultural, ¿qué papel cabe al Estado? Primero, y como punto de partida indispensable, asumir el rol de defensor de lo

---

<sup>49</sup> En este sentido se pronuncia Taylor, para quien “tal vez en todo esto esté involucrada una cuestión moral. Para aceptar esta suposición sólo es necesario que asumamos el sentido de nuestra propia limitada participación en la historia humana. Únicamente la arrogancia o alguna deficiencia moral análoga, podría impedir que así lo hiciéramos. Pero lo que esa suposición exige de nosotros no son juicios perentorios e inauténticos de valor igualitario, sino la disposición para abrirnos al género del estudio cultural comparativo que desplazará nuestros horizontes hasta la fusión resultante.” (Taylor, 2001).

que Cortina denomina «una idea de identidad ligada a la autenticidad», con miras a la protección de la autonomía de los ciudadanos. Cómo llevar a delante esta tarea en el marco de las democracias liberales es un tema a resolver, dado que en ellas el Estado asume una mirada neutral frente a asuntos de este tipo, neutralidad que encarna el núcleo moral del liberalismo. La salida a esta disyuntiva partirá del reconocimiento de que el liberalismo político, aséptico respecto de doctrinas comprensivas, debe –no obstante- asumir la forma de un «liberalismo radical» que se encarne como forma ética en el Estado, el que sólo de esta manera podrá “defender como irrenunciable para una convivencia pluralista la *autonomía* de los ciudadanos.” (Cortina, 1999: 205)<sup>50</sup>. Autonomía que permita, luego, libertad para la configuración de la propia identidad, como también para la realización de diálogos racionales que permitan arribar a consensos también en materia cultural.

### \* Ciudadanía cosmopolita

Como se anunciaba, en un mundo globalizado como el actual se hace evidente la necesidad de una reconceptualización de la noción de ciudadanía ya no sólo como una perspectiva circunscrita a los estados nacionales, sino también como capaz de generar identidad más allá de sus respectivas fronteras. Así, lo que Cortina ha denominado ciudadanía cosmopolita aparece como una superación de los límites impuestos por una ciudadanía nacional, aunque reconoce que “habida cuenta de que la idea de ciudadanía nos liga especialmente a una comunidad política, la ciudadanía cosmopolita es un ideal en principio extraño, que exige superar todas las barreras. Y sin embargo, desde las tradiciones ético-políticas universalistas es el que sigue dando sentido a todas las realizaciones éticas y políticas.” (Cortina, 1999: 37)<sup>51</sup>.

En efecto, si la economía se ha mundializado, y los efectos de la producción y el reparto de la riqueza y la pobreza es efecto de una economía global, no sólo de decisiones nacionales, emerge la demanda por una ciudadanía universal que defienda y/o encarne un conjunto de derechos a los que se debe responder más allá de las fronteras de países determinados. De esta forma, una cierta configuración de una ciudadanía cosmopolita, o universal, parece imponerse como correlato a la globalización o mundialización de la economía. De otra manera, parecerá una paradoja evidente la defensa de la globalización y la negativa a universalizar la ciudadanía. No obstante, ¿cómo es posible concretar una ciudadanía cosmopolita más allá de declaraciones bien intencionadas? Pregunta pertinente si se tiene en cuenta que Cortina no pretende dar “recetas” de este tipo, sino alumbrar los retos que el desarrollo de la humanidad impone. Así, mostrará cómo “el ideal cosmopolita está latente en el reconocimiento de derechos a los refugiados, en la denuncia de crímenes contra la humanidad, en la necesidad de un Derecho Internacional, en los organismos internacionales y, sobre todo, en la solidaridad de una sociedad civil, capaz de obviar todas las fronteras.” (Cortina, 1999: 252).

---

<sup>50</sup> Las cursivas son de la autora.

<sup>51</sup> Esto ya lo adelantaba la autora cuando se refería a la ciudadanía civil, en cuyo marco se despliega el potencial ético universalizador de la sociedad civil, “que exige universalismo, el que incita a traspasar los límites individuales y grupales hacia una ciudadanía cosmopolita.” (Cortina, 1999: 140).

Tales elementos entregan luces sobre la forma de forjar, a su amparo, un sentido de comunidad que pueda convertirse en una «causa común» que reúna voluntades y esfuerzos, pero desde su consideración como exigencia ética, no como buena disposición de unos pocos. Por el contrario, se trata no sólo de encontrar aquellos elementos vinculantes, sino también de preguntarse acerca de las responsabilidades y compromisos que se asumen al extender el terreno de la ciudadanía.

En este sentido, asumir una ciudadanía cosmopolita supone también adherir a una concepción de la justicia que trasciende las fronteras nacionales para situarse como un ámbito de preocupación universal. Si la pertenencia ya no sólo está restringida a los límites nacionales, la justicia también deberá extenderse en el mismo sentido. Y sobre ello habrá tareas concretas, porque de lo que se trata es de convivir al amparo de la justicia, no solamente coexistir sin molestarse por el destino del otro, y esto se plantea aplicado a la relación entre Estados, frente a los cuales también se concretan las exigencias de respeto y garantías de ciertos derechos, que si un Estado puede cautelar, no obstante podrá preocuparse de que otros también puedan hacerlo, porque –de otro modo- “cerrar las puertas al inmigrante, al extranjero, al refugiado, negarse a satisfacer sus necesidades básicas por atender a los deseos de los ciudadanos es una palmaria injusticia.” (Cortina, 1999: 255).

En esta dirección, parece cobrar cada vez más sentido la búsqueda de unos mínimos de justicia que sean extensibles y compartidos por distintos Estados, reconociendo que “los grandes conflictos y las dificultades de construir tanto una ciudadanía multicultural siguen teniendo también en su raíz, y con gran fuerza, las desigualdades económicas y sociales” (Cortina, 1999: 264), por lo que resolver los temas pendientes de la ciudadanía social será una antesala indispensable para arribar a una verdadera ciudadanía cosmopolita.

### **d. Aportes de la ciudadanía a una democracia radical**

Anteriormente se mencionaban los retos de legitimidad y justicia como centrales para la vivencia de una democracia radical, en el sentido de caminar hacia la construcción de una organización socio-política que pueda ser tenida como legítima y cuyas decisiones puedan ser catalogadas como justas.

En esta senda, el concepto de ciudadanía aparece como un elemento indispensable para intentar responder a dicho anhelo. Porque la legitimidad no se consigue por mera aplicación de la ley (ni menos por temor ante las consecuencias de su desapego), sino que supone una adhesión personal a un determinado proyecto colectivo. ¿Cómo generar dicha adhesión? En un primer momento, podría responderse que promoviendo la ciudadanía, aunque parezca esto una respuesta tautológica. Sin embargo, los aportes desde la ciudadanía a la consecución de una democracia radical son variados.

En las líneas que siguen, se intentará evidenciar esos aportes, siguiendo como hilo conductor ciertos ejes temáticos que ya han sido abordados en el primer capítulo, los

cuales permiten cautelar el orden y la coherencia interna del texto, a la vez que retomar aquellos puntos que –como se dijo en su momento- no estaban resueltos del todo, sino que serían abordados nuevamente a la luz de la teoría de la ciudadanía que presenta Cortina. En ese contexto, los puntos de referencia serán, primero, aquellas contradicciones y/o dicotomías que se identificaron como propias de la democracia: real/ideal, lo moral/lo políticamente posible, el uno/el todos. Luego, aquellos elementos que fueron signados como pilares de democracia radical, a saber: respeto a la diversidad, asunción y cumplimiento de los compromisos de la democracia, delimitación del espacio de lo político, y reconocimiento de los hombres como autónomos e interlocutores válidos.

Respecto de aquellos elementos que han sido caracterizados como contradicciones propias de la democracia, es posible identificarlos con una idea que les subyace y que se configura como un factor común a todos ellos, y que apunta –en definitiva- a cuán posible es realmente alcanzar una democracia radical que supere las limitaciones que hasta hoy evidencian las democracias liberales, especialmente en relación con una mayor legitimación ciudadana que acompañe procesos de mayor adhesión, sentido de pertenencia y participación en un proyecto de sociedad compartido. ¿Es, acaso, que las democracias liberales ya han alcanzado su máximo potencial de desarrollo? ¿Será necesario trascender a ellas para concretar una democracia de mayores alcances? La respuesta a interrogantes de este tipo no será, por cierto, unívoca, pero Cortina invita a revisar ello con detención y honestidad. Tal vez en este sentido y en este momento es cuando mejor se entiende la propuesta de radicalizar la democracia, que significa ya no seguir manteniendo un orden (pobremente) legitimado por el mero ejercicio electoral, sino llevar al máximo las posibilidades de la democracia, desde su convicción de que ello es una tarea alcanzable.

Así, frente a la disputa entre liberales y comunitarios, quienes defienden sus respectivos acentos de lo que debe ser o no la democracia, el concepto de ciudadanía se plantea como un camino intermedio –como ya se ha dicho- que permite que en ella se reúnan las exigencias liberales de justicia y las comunitarias de identidad y pertenencia.

La propuesta de ciudadanía expuesta en estas líneas permite superar aquel intento de homogeneizar lo político haciendo caber en él todos los ámbitos del quehacer en sociedad, como también el afán de presentar como dotado de cierta preeminencia ética a lo político por sobre aquellas acciones desplegadas desde la sociedad civil, identificadas con la defensa de intereses particulares en conflicto y su resolución. Frente a ello, la perspectiva de la autora apuntará al fortalecimiento de una ciudadanía que ocupa espacios de participación en el ámbito de lo social, económico y civil, dado que en lo político ya están copados por los representantes de la ciudadanía, y las dimensiones actuales de las comunidades políticas no permiten una participación política directa y mayor, ante lo cual tampoco es su interés extender los mecanismos representativos a todas las esferas de la vida social para luego argüir que así se ha profundizado en la democracia. Por el contrario, su conclusión será clara: “una democracia lúcida, radical desalentará (...) el *imperialismo político* de los *participacionistas* que identifique lo social y lo político” (Cortina, A. 1993: 15)<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Las cursivas son de la autora.

Pero la dificultad radicará, entonces, en que sólo “hay posibilidades de democracia, entendida en el sentido etimológico del término, en otros ámbitos, y no en el político; y sin embargo, la expresión «democracia» sigue reservándose para lo político” (Cortina, A. 1993: 16), frente a lo cual la respuesta caminar  en dos sentidos, a saber:

- En primer lugar, si se reconoce que la aspiración participacionista no puede ejercerse ya en la vida política exclusivamente, se deberá aceptar que dicho anhelo pueda expresarse en otros ámbitos sociales en los que se trascienda al rol de electores que hasta ahora han tenido los ciudadanos. Lo cual significa eliminar la hegemonía de los mecanismos representativos como los únicos posibles para la vida en sociedad, pues desde la ciudadanía es posible encontrar nuevas formas de participación que no se reducen a la elección de representantes, “porque sin duda la homogeneización mata la vida, mata la peculiaridad de diferentes actividades que no pueden someterse a idéntico rasero.” (Cortina, 1993: 16). Con ello se “resuelve” aparentemente el problema de los espacios de participación, que ahora se amplían a nuevas esferas, pero  eso es también más y mejor democracia?
- En segundo lugar, e intentando responder a esta última pregunta, sería correcto señalar que la apertura de nuevos espacios de participación representa una nueva posibilidad: extender la democracia a diversos ámbitos de la vida en sociedad, más allá de lo político transitando hacia una «democracia social», de forma que la democracia radical será, entonces, también una democracia con tal cariz. De esta manera, se conserva un elemento irrenunciable de la democracia -la participación-, pero se amplían tanto los horizontes hacia los cuáles ella puede desplegarse como las formas de hacerlo. Porque, como se reconoce, “no sólo nuestras democracias no pueden llamarse «participativas», sino que tampoco pueden llamarse de hecho «representativas»” (Cortina, 1999: 98), criticando de paso la poca significativa participación de los ciudadanos aún en el plano político.

Así, tal como para Habermas (1999) lo relevante será conocer la forma en que se expresa cotidianamente la voluntad de los ciudadanos, por medio de qué procedimientos, Cortina intentar  avanzar en dicha senda poniendo el acento en la búsqueda de las mayores posibilidades de expresión de la ciudadanía, con lo que llega a dibujar un concepto multidimensional de ella.

En efecto, el énfasis de Cortina en una ciudadanía de múltiples dimensiones permite ampliar el espectro respecto de la noción tradicional de ciudadanía asociada a derechos que el Estado reconoce y garantiza –o por lo menos intenta hacerlo-. En este sentido, su propuesta da vida a nuevos ciudadanos, activos, responsables y solidarios, que pueden alumbrar una democracia radical, pues ésta, ciertamente, no se construye desde unas determinadas leyes, sino –a partir de all  y fundamentalmente-, con el aporte de sus ciudadanos involucrados en un proyecto aglutinador más allá de las distintas cosmovisiones coexistentes en una sociedad.

Así, rescatar la idea de pertenencia y revalidarla en el contexto de la ciudadanía supone trascender la concepción de ciudadanos en tanto receptores de derechos, para alcanzar el de sujetos responsables y partícipes activos de la vida social y de una

democracia en particular. De esta forma, se avanzará en la senda de superar una noción de ciudadanía pasiva arraigada en la tradición liberal, para alcanzar la de “ciudadanos críticos y autónomos, dispuestos a enjuiciar las instituciones y prácticas en que han nacido, y a darlas por buenas sólo si favorecen el desarrollo de su autonomía, porque las instituciones y prácticas no son fines en sí mismas, sino medios al servicio de los hombres concretos.” (Cortina, A. 1993: 47).

Ciertamente, la noción de ciudadanía que presenta Cortina es un elemento indispensable para la concreción de una democracia radical, dado que articula tres ámbitos específicos. Primero, un conjunto de derechos que brinda a la ciudadanía un status legal. Luego, un conjunto de responsabilidades, que otorga a ella un status moral. Y tercero, entrega la dimensión identitaria a través de la cual una persona puede saberse y sentirse parte de una sociedad.

Sólo a través de un concepto exhaustivo de ciudadanía como el aquí presentado es posible hacer frente a las demandas por legitimidad y justicia a las que pretende responder una democracia radical. Esto es, que una democracia de este tipo no es posible sin una ciudadanía como la que aquí se ha perfilado. Y si se vuelve a la pregunta acerca de los compromisos de la democracia y su deber de cumplirlos, fortalecer la ciudadanía será uno de sus principales afanes. En este sentido, y volviendo la mirada a aquellos pilares que propone Cortina para su perspectiva de democracia, resulta posible establecer que su teoría de la ciudadanía contribuye con claridad a responder a las demandas por respeto a la diversidad presente en los seres humanos y en las sociedades en general, especialmente a través de la noción de una ciudadanía multicultural. Junto con ello, contribuye a la delimitación del espacio de lo político, al establecer claramente la noción de ciudadanía política como una más entre varias, contraponiéndose a la visión que ha predominado hasta la actualidad que asimila la ciudadanía casi exclusivamente con los derechos civiles y políticos cuyas posibilidades de expresión son de relevancia limitada.

Asimismo, su teoría de la ciudadanía contribuye a que el reconocimiento de los hombres en tanto seres autónomos e interlocutores válidos se pueda ir concretando como una muestra de la superación de las “deudas” de las democracias liberales. Ello, porque la ciudadanía que dibuja Cortina contribuye a superar el individualismo tolerante presente en las democracias occidentales, incluso a veces visto como una riqueza liberal que permite la vivencia de la diversidad, pero se carece de una idea aglutinadora que brinde la sensación y realización de una vida comunitaria, ya no sólo en el sentido político de los comunitaristas, sino a nivel de la sociedad civil, situando el valor de la civilidad como elemento vinculante. De esta manera, una democracia radical no sólo aspira a la coexistencia (pacífica) de diversos proyectos de vida personales, en un estado de tolerancia individualista, sino a una coexistencia enriquecedora y dialogante.

Y para que ese enriquecimiento y ese diálogo sea posible y fecundo, se revaloriza el papel de la sociedad civil, ya no como un ámbito excluido de lo público, sino como se la ha re-signado: una «auténtica escuela de ciudadanía» que permita que los ciudadanos vuelvan a interesarse y a (pre)ocuparse de las cuestiones públicas, dentro de lo cual cabe el diálogo sobre formas más justas y humanas de vida en sociedad. Así, desde la sociedad civil emerge la necesidad de una ética cívica que sea capaz de integrar aquellos

valores morales compartidos que permitan la construcción de un proyecto de sociedad también compartido, a partir de unos mínimos morales consensuados, respetando los diferentes proyectos de vida buena. Porque la ética cívica reconoce y respeta la pertenencia de los ciudadanos a distintas esferas –familiar, laboral, vecinal, política, etc.- pero enierra en sí misma la convicción de que es posible, desde allí, encontrar elementos comunes y vinculantes.

A partir de allí, es posible revalidar una idea constitutiva de esta teoría de la ciudadanía, y que dice relación con la necesaria y verdadera presencia de la justicia para una ciudadanía con posibilidades de expresión reales y significativas. Así, la noción de ciudadanía de Cortina aporta una revalorización de la justicia que supera la concepción tradicional de ésta como una condición asociada a la posesión de ciertas características o al cumplimiento de ciertos requisitos. Ahora, por el contrario, se está en presencia de un concepto de ciudadanía en tanto derecho del hombre, pasando así a ser la ciudadanía un asunto de justicia universal.

En efecto, a través de la propuesta de un Estado de justicia que sustituya al Estado de bienestar, Cortina plantea a la democracia un desafío enorme, cual es el de revalidar la presencia de los derechos sociales no como un asunto de beneficencia o caridad, sino como un asunto de justicia, tal vez reconociendo esa clásica diferencia liberal entre lo bueno y lo justo, dado que la caridad ha estado históricamente asociada al obrar bien, pero acá lo que se pretende es forjar un Estado justo que haga suya la tarea de concretar los derechos sociales de sus ciudadanos, tarea que sólo podrá ser resuelta en el contexto democrático, y especialmente en una democracia radical que permita un acercamiento de lo real a lo ideal, a la vez que asuma como uno de sus compromisos irrenunciables la puesta en marcha de mecanismos que permitan la constitución de un Estado de justicia.

¿Por qué este énfasis? Porque el ámbito de la justicia siempre estará más cercano a la autonomía del ser humano que el ámbito del bien, que en sus extremos puede llegar incluso a atropellar dicha autonomía, logro inestimable de la modernidad. Junto con ello, porque pensar la ciudadanía en términos de justicia permite superar o trascender lo que tal vez sea una de sus mayores contradicciones: la de constituirse –inevitablemente- en un ámbito de exclusión o de separación entre quienes detentan la condición de ciudadanos y quienes no la poseen, a través de una lógica de la diferenciación (no de la exclusión) que proteja, al tiempo, la igualdad en tanto ciudadanos.

Parece ser que a ello ha querido también responder Cortina, al plantear una multiplicidad de dimensiones que encarna la ciudadanía con el afán de hacerla inclusiva, relevando la igualdad como un valor a re-construir y a re-mirar en vez de algo dado por naturaleza, y reconociendo las indiscutibles limitaciones de una concepción meramente política de la ciudadanía. Con ello, además, ha intentado mostrar una ciudadanía posible, que se aleja del terreno de lo ideal para afianzarse en el de la justicia, sobre el cual es perfectamente posible el debate y la búsqueda de consensos. Ello supone, en consecuencia, ya no sólo pensar a la ciudadanía como una fuente de derechos, sino –más aún- como el más fundamental de los derechos de todo hombre. Y si Cortina reconoce la existencia de una ciudadanía cosmopolita, la justicia también habrá de encarnar dicho carácter.

Finalmente, cabe destacar que la propuesta de ciudadanía de Cortina tiene un mérito específico: ser una teoría posible, más allá de las declaraciones de buenas intenciones sobre la necesidad de abrir espacios de participación o de lograr una mejor democracia. En parte, sus posibilidades de concreción se ven acrecentadas gracias a los aportes de la ética del discurso y su imperativo de hacer carne el reconocimiento de los hombres como seres autónomos e interlocutores válidos, cuestión a la que destinan sus mayores esfuerzos tanto Jürgen Habermas como Karl-Otto Apel. A ello se dedicará el siguiente capítulo, teniendo siempre como horizonte los aportes que de allí sea posible rescatar para la comprensión y complementación de un proyecto de democracia radical.



# CAPÍTULO 3. Ética del discurso y profundización de la democracia

## Cuestiones preliminares

Como se anunció al inicio del texto, a la articulación de los conceptos de democracia y ciudadanía se une un tercer elemento de análisis: la ética del discurso, como una propuesta contemporánea que puede contribuir a la construcción de una democracia radical en la cual se promueva la solidaridad en la vida social, y respecto de lo cual cabe preguntarse acerca del rol que le compete a esta perspectiva ética en el contexto de la reflexión hasta aquí desarrollada. Ello, porque ciertamente no resulta posible –de antemano- pensar en la emergencia de una ética de este tipo si no es ya en un contexto democrático, descartando así su papel en el ámbito de la fundamentación previa de la democracia.

Reconociendo esta limitación que impone la realidad, la opción que se tomará desde estas líneas apunta a la consideración de dos momentos que se interrelacionan y concatenan consecutivamente con miras a la concreción de una democracia radical en sentido cortiniano. Así, partiendo del escenario actual de democracias liberales, se busca transitar a una democracia de tipo radical, la cual –para llegar a constituirse como tal-

requiere una ciudadanía presente y vigorosa, a la que se sumará –en un segundo momento- la ética del discurso como aquel elemento que permita configurar plenamente la propuesta de democracia radical y posibilitar así su despliegue en la vida social.

En las líneas que siguen, entonces, se presenta la ética del discurso en su conjunto, para luego retomar estas ideas precedentes, en cuanto a sus vínculos posibles con una democracia radical.

### a. Antecedentes de la ética discursiva

Lo que hoy se conoce como ética comunicativa, dialógica o del discurso, nace en los años setenta del pasado siglo, de la mano de los trabajos de dos filósofos que se desempeñaban en la Universidad de Frankfurt: Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Como fuentes de este pensamiento (Cortina, 1999), es posible signar un enfoque de corte filosófico que toma dos cauces específicos: uno, la exigencia kantiana de universalidad para las normas morales, y, dos, la afirmación hegeliana de que el devenir persona se produce por medio del reconocimiento de otros semejantes.

De estas dos perspectivas, la que ha predominado y servido de cuna teórica fundamental a la ética del discurso ha sido la tradición kantiana, de la cual es su heredera máxima. En efecto, en el plano de las tradiciones éticas, la propuesta discursiva se ubica en último lugar, como la corriente más contemporánea, tras la tradición erigida por Kant. Por esta razón, resulta indispensable situarse en esta última y detener la mirada en aquellos elementos que serán luego la base de la ética discursiva tal como hoy se la conoce. No obstante, seguido de ello se presenta también una detención en ciertos planteamientos hegelianos, especialmente en lo referido a ciertas críticas a la postura kantiana.

#### a.1. Tradición kantiana

---

Como se anunciaba, en el plano de las tradiciones éticas se distinguen cuatro perspectivas específicas (Cortina, 1996), a saber: la aristotélica, la utilitarista<sup>53</sup>, la kantiana y la dialógica, todas ellas asociadas a una determinada racionalidad. En el contexto kantiano, en particular, el aspecto moral relevante dice relación con "qué seres tienen derecho a ser respetados, qué seres tienen dignidad y no pueden ser tratados como simples mercancías y, por tanto, qué deberes han de cumplirse en relación con

<sup>53</sup> Sobre estas dos primeras tradiciones, lo esencial es: Tradición aristotélica (racionalidad prudencial): 1) Ámbito moral: el de la racionalidad que delibera sobre los medios más adecuados para alcanzar un fin; 2) Fin último natural y moral: la felicidad (lo que conviene a una persona en el conjunto de su vida); 3) Criterio moral: las normas han de aplicarse a los casos concretos, ponderando los datos contextuales. Tradición utilitarista (racionalidad calculadora): 1) Ámbito moral: el de la maximización de la utilidad para todos los seres sentientes, buscar la felicidad del mayor número; 2) Fin moral: la felicidad (entendida ahora como el máximo placer y el mínimo dolor); 3) Criterio moral entre dos cursos de acción elegir aquel cuyas consecuencias procuran el mayor placer al mayor número.

ellos." (Cortina, 1996: 24). Para Kant, sólo los hombres tienen dignidad por la razón de que sólo éstos son libres, pues "el hombre, y en general todo ser racional, *existe como fin en sí mismo, no sólo como medio* para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin.*" (Kant, 1980: 83)<sup>54</sup>. Esta libertad no se refiere únicamente al poder elegir, sino también a ser considerados seres autónomos, autonomía que deviene del poder regirse con sus propias leyes. Para esta tradición, entonces, el fundamento de la moral es la autonomía de los hombres, que se dan sus propias leyes que pueden considerarse como exigencias morales para todos. De esta forma, "la autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional." (Kant, 1980: 94).

Lo de exigencia dice relación con los deberes, pues Kant propone una moral basada en el deber, lo que significa que las acciones humanas habrán de guiarse por él como premisa, en vez del cálculo de las consecuencias o una determinada inclinación de la voluntad. Así, "el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley" (Kant, 1980: 38). De esta forma, el valor moral de una acción, y en general de las acciones humanas, no radicará "en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta (...) el principio del querer, según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad del desear." (Kant, 1980: 37).

Ahora bien, ¿cómo se expresa este deber? A través de los llamados imperativos, y más específicamente por un imperativo de tipo categórico que indica: "obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal" (Kant, 1980: 72). Así, los imperativos categóricos surgen de considerar a los hombres como seres autónomos capaces de guiarse por una buena voluntad que prefiera lo que todos podrían querer, en virtud de lo cual tales imperativos se expresarán más allá de preferencias o cálculos particulares y específicos, para situarse como una apelación al mayor sentido del deber. Así, para Kant, un acto es bueno cuando participa del Bien, y ello se da sólo por el querer de la voluntad, que es también, siempre buena y bien supremo. De esta forma, el bien moral será la encarnación de la ley en sí misma "*la cual desde luego no se encuentra más que en el ser racional*" (Kant, 1980: 39)<sup>55</sup>. Así, por medio de la decisión moral, nos hacemos parte de lo incondicionado, alcanzando una real experiencia de la libertad.

## a.2. Aportes y críticas hegelianos

---

Como se mencionaba líneas arriba, la ética del discurso encuentra también alimento en ciertos planteamientos de Hegel, especialmente en lo que dice relación con el acento del autor en la idea de intersubjetividad, que se enmarca en el desarrollo de las etapas antropológica, fenomenológica y psicológica distinguibles en este autor. Así, luego de una etapa antropológica primera, en que el hombre aún se confunde con los sueños y las

<sup>54</sup> Las cursivas son del autor.

<sup>55</sup> Las cursivas son del autor.

sensaciones, se asoma una etapa fenomenológica en la cual aparece la conciencia que permite diferenciarse de lo sensible, distanciarse del objeto y reconocerlo como distinto, configurándose una lucha por “vencer esa ‘distancia’ entre sí y las cosas del mundo, esa lucha por adueñarse, por imponerse” (Giannini, 1979: 216), pero frente a la cual aparecerán ahora otras conciencias que también despliegan iguales disputas, con lo cual “la lucha se vuelve entonces lucha por hacerse reconocer por el otro (por hacerse reconocer como conciencia por la conciencia del otro).” (Giannini, 1979, 216). De lo que se trata, entonces, es de “alcanzar la certeza de sí a través del otro, siendo este otro tan independiente y libre en el reconocimiento como yo mismo.” (Valls, 1971: 111).

Junto con ello, el acento en la intersubjetividad también se refleja en la búsqueda del saber absoluto, en que el individuo nunca estará solo, sino que accederá a él en comunidad, pues se trata de un camino “a la vez dialéctico y dialogal” (Valls, 1971: 22), por medio del cual “se realiza en él un proceso real de identificación con lo absoluto” (Valls, 1971: 25), pues no sólo se trata de adquirir un saber «objetivo». La intersubjetividad, entonces, se muestra como central en el sistema hegeliano, en el cual aquélla sólo se alcanzará desde una condición de igualdad entre los individuos, pues “en el espíritu, la comunidad intersubjetiva ha de ser igualitaria. Debe quedar garantizada la perfecta libertad e independencia de todos los miembros por igual.” (Valls, 1971: 77).

Ahora bien, intentando una lectura habermasiana<sup>56</sup> sobre las objeciones de Hegel a Kant, (de las cuales la ética discursiva se hará cargo) es posible establecer los siguientes nudos:

1. Una crítica al «formalismo» de la ética kantiana, dada por la exigencia del imperativo categórico respecto de hacer abstracción de los contenidos de las máximas de acción y de los deberes, lo que desde la óptica hegeliana produciría juicios tautológicos. En efecto, Hegel no comparte la abstracción respecto de las cuestiones relativas a la vida buena, dado que con ello se podría desestimar la competencia sobre conflictos relevantes en términos de la convivencia humana. Más aún, porque en virtud de ello le parece compleja la tarea de formular y sostener nociones como las de justicia universal, corrección normativa o punto de vista moral.

2. La objeción hegeliana frente al «universalismo abstracto» de la ética kantiana, a partir de la separación entre lo universal y lo particular que exige el imperativo categórico, según lo cual los juicios válidos serán neutrales frente a los contextos que los enmarcan, a la vez que escindidos de los casos particulares. Frente a ello, Hegel critica el rigorismo de una ética procedimental que considera rígida e incapaz –por su sello monológico- de considerar las consecuencias de la generalización de una norma justificada.

3. La crítica contra la «impotencia del mero deber», pues la separación entre deber y ser es otra de las exigencias del imperativo categórico kantiano que imposibilita reflejar cómo se pueden concretar las convicciones morales, las que para Hegel tendrían que adoptar la forma de deberes cotidianos. Frente a ello, desde la ética discursiva se reconoce que “una moral universalista necesita también una cierta concordancia con aquellas instituciones políticas y sociales en las que ya estén encarnadas ideas jurídicas

---

<sup>56</sup> J. Habermas. *Aclaraciones a la ética del discurso*. (Ver bibliografía al final del texto).

y morales postconvencionales.” (Habermas, 2000: 28).

4. Finalmente, la objeción hegeliana contra la «actitud interior pura», que lleva al imperativo categórico a separar las exigencias puras de la razón práctica del proceso de formación del espíritu y de sus concreciones históricas.

## b. De la ética del discurso en particular

Abordar la ética del discurso supone, como ya se señaló, referencias inevitables a la tradición ética kantiana, no obstante -como nueva propuesta- supere en varios aspectos a aquélla que le sirvió de cuna. Ya específicamente en la senda discursiva, ésta arranca con el reconocimiento de que la razón humana es dialógica (no monológica), lo cual, a su vez, tiene como punto de partida de la reflexión filosófica al «hecho de la argumentación»<sup>57</sup> o a la «acción comunicativa»<sup>58</sup> que hace posible la producción y reproducción del mundo de la vida. Si la razón humana es dialógica, entonces, para decidir qué normas son o no morales -y también (y por ende) válidas-, debe realizarse un diálogo entre los distintos afectados por ellas, a fin de llegar a una convicción colectiva de que tales o cuales normas son correctas. Esto sería en base a una racionalidad comunicativa, es decir, a aquella que considera a los involucrados en el diálogo como interlocutores válidos, legítimos para estar allí exponiendo -en condiciones de simetría- sus puntos de vista, los que serán tenidos en cuenta de manera significativa al momento de la decisión final, pues se aspira a que este acuerdo satisfaga los intereses de todos los participantes. Se persigue el logro de un consenso entre ellos en un discurso, pues la adecuación a la ley como consideración de normas válidas y universalizables ya no es tarea del individuo como ser aislado (en su fuero interno), sino que aflora de todos los individuos afectados por ellas. (Apel, 1992).

La ética discursiva pretende -en consecuencia- superar el universalismo monológico-formal de Kant por medio de un universalismo dialógico-formal, reconstruyendo el imperativo kantiano con medios de la teoría de la comunicación. Ello, por tres razones: "*primero*, porque el principio moral, en su reformulación ético-discursiva, no exigiría ya, con respecto a máximas moralmente válidas, que *yo* pueda desear que se conviertan en leyes generales; exigiría que *nosotros* pudiéramos hacerlo; *segundo*, porque el principio moral se plantearía en términos que permiten abordar el problema de la acción recta como un problema relativo a la interacción racional de seres necesitados y vulnerables con otros seres no menos necesitados y vulnerables, impidiendo así cualquier asomo de una ética rigorista de la conciencia; y en *tercer* y último lugar, porque la reformulación ético-discursiva del principio moral haría posible una nueva clase de fundamentación última (pues...) el principio moral se funda en estructuras generales de la argumentación" (Wellmer, 1994: 38)<sup>59</sup>. En efecto, Apel evidencia la imposibilidad

---

<sup>57</sup> En sentido apeliano.

<sup>58</sup> En sentido habermasiano.

kantiana de fundamentación trascendental de la ética, dado que a partir del principio del «yo pienso» no es siquiera posible fundamentar una ley moral, dado que –a su juicio– “una ley moral obtiene su sentido en la regulación de las relaciones intersubjetivas de una multitud de sujetos” (Apel, 1992: 15), y la dimensión intersubjetiva no es visible en la propuesta kantiana. Así, la ética discursiva pretende dejar atrás la idea de una voluntad individual que quiere lo universal, para dar paso a los individuos que “por su competencia comunicativa, tiene derecho racionalmente a participar en pie de igualdad en la deliberación y decisión de las normas a las que han de someterse.” (Cortina, 1992: 183). De esta forma, “el peso se traslada, desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal.” (Habermas, 1991: 88).

Esto de la argumentación es de capital importancia para entender esta teoría. En efecto, Apel (1992) habla del «hecho de la argumentación discursiva» para referirse al que tanto los científicos como las personas que no los son recurren a argumentos para apoyar sus opiniones, hipótesis, etc., lo que lo lleva a sostener que todo intento de argumentar racionalmente presupone ya ciertos principios morales. Ahora bien, ¿sobre que dialogan los seres humanos?, ¿cuáles son los contenidos de los discursos? Es posible distinguir dos tipos de discursos. Uno, los de corte práctico, en los que se argumenta acerca de cuestiones normativas, aludiendo con ello a la validación de normas universalizables, como se ha hecho ya mención hasta aquí. En este caso, los participantes están muchas veces como representantes de intereses diversos, incluso divergentes o derechamente en conflicto. Por otro lado, existen también los discursos de tipo teórico, en los cuales se busca la verdad como un interés compartido entre todos los participantes.

Ciertamente, pudiera parecer lo hasta aquí expuesto algo idílico y de difícil concreción en la vida cotidiana. De hecho, la ética del discurso debe hacer frente a dificultades que pueden ir tanto por el camino teórico como por el de lo práctico. Sobre lo primero, en efecto, es que pueden surgir muchos y variados cuestionamientos, pero como Apel bien lo plantea, “no se trata de un juego que encuentra su satisfacción en sí mismo, sino de la única posibilidad existente para nosotros, en tanto seres humanos, de resolver de manera no violenta conflictos acerca de las pretensiones de validez” (Apel, 1992: 18), partiendo del supuesto de que todos los participantes en un discurso se encuentran, ya desde el inicio, interesados en tal resolución. Así, al pensar “honestamente” sobre una fundamentación última de la ética, es preciso aceptar inicialmente ciertas presuposiciones relevantes (Apel, 1992), a saber:

El reconocimiento de que, en tanto argumentadores, pertenecemos a: i) una comunidad argumentativa real y, ii) una comunidad argumentativa ideal, contrafácticamente anticipada.

La primera dice relación con aquellas comunidades “fácticas e históricas” en que los hombres nacen, viven y mueren, además de comunicarse o, por lo menos, intentar hacerlo, e incluye necesariamente una cierta precomprensión del mundo y unas ciertas suposiciones en torno a la moralidad, ambas, sociocultural e históricamente

---

<sup>59</sup> Las cursivas son del autor.

condicionadas.

La segunda, en tanto, apunta una situación ideal del habla que pretende transformarse en una guía que oriente los diálogos cotidianos sobre la validez de normas, basada en la esperanza de un acercamiento cada vez mayor desde la comunidad real de comunicación a la comunidad ideal. De aquí se desprenden condiciones y presuposiciones de la comunicación ideales y universalmente válidas propias de esta comunidad, a saber, aquellas que constituyen normas también ideales y universalmente válidas (Apel, 1992). Pero, ¿cuáles son éstas?

a) La corresponsabilidad, tanto propia como de los participantes en el discurso, al entrar en él.

b) La igualdad de derechos de todos los participantes, considerados interlocutores válidos para estar allí discutiendo en condiciones de simetría, sin coerción de ningún tipo y en donde la calidad de los argumentos sea lo que prime.

c) El objetivo discursivo de la susceptibilidad de consenso (universal) de todas las soluciones a los problemas que presenta la vida en comunidad, dentro de lo cual caben los problemas de fundamentación de normas.

El planteamiento apeliano en torno a la presencia y necesario reconocimiento de estas condiciones ideales forma parte de uno de los aspectos fundamentales de la transformación lingüístico-pragmática de la filosofía trascendental, que permiten situar el principio de una ética del discurso, y cuya idea central apunta a que ahora “el lugar de la adecuación a la ley –que de acuerdo con Kant ha de ser buscada por el individuo- es tomado por la idea regulativa de la susceptibilidad de consenso de todas las normas válidas para todos los afectados por ella” (Apel, 1992: 21). De esta forma, la validez de la ley moral proviene ahora del principio discursivo de la ética, gracias a que previamente se ha aceptado la razón comunicativa como racionalidad discursiva.

Pero para que las acciones comunicativas tengan éxito, debe aceptarse como implícitas ciertas normas éticas presupuestas como pretensiones de validez de todo discurso, y que son: a) comprensión mutua (que el oyente entienda al hablante o se pongan de acuerdo sobre el sentido de las proposiciones; b) veracidad (que el oyente le crea lo que dice); c) verdad (referido al contenido proposicional sobre el cual es en principio posible alcanzar un consenso universal); d) corrección (que considere como correcta la norma a la cual se atiene el acto de habla). Lo relevante de esto es que si alguna de estas proposiciones no se cumple, la interacción comunicativa se interrumpe. Es también relevante porque se trata de interlocutores que hablan sobre objetos con sentido, cara a cara, no en una relación objeto-objeto ni tampoco sujeto-objeto, sino que se está ante una relación sujeto-sujeto facilitada por medio del lenguaje. Y es precisamente esta relación entre sujetos la que remite a una perspectiva tanto ética como hermenéutica del fenómeno de la comunicación entre los seres humanos, “*hermenéutica* porque sin un entendimiento mínimo entre hablante y oyente no existe acción comunicativa lograda; *ética*, porque tampoco tales acciones logran éxito sin un reconocimiento recíproco de los interlocutores como personas.” (Cortina, 1992: 184). A partir de allí, es posible re-situar la noción de autonomía kantiana ya no como un asunto individual de valía personal, sino en relación con el “reconocimiento recíproco de los

interlocutores como autónomos, como igualmente facultados.” (Cortina, 1992: 184).

Compartir la susceptibilidad de consenso a partir del reconocimiento mutuo entre seres humanos en tanto interlocutores válidos, supone también aceptar que el lenguaje humano posee un *télos*, que está dado por el acuerdo, por la capacidad de entendimiento por medio del diálogo racional. Asumir esta premisa supone pensar que también es el *télos* del ser humano el acuerdo, dado que éste se convierte en tal por medio de la palabra, del *logos*, o de lo que más tarde los autores de la ética del discurso denominarán la competencia comunicativa. Para Cortina, este carácter teleológico de la ética discursiva le dota de valores irrenunciables, pues “las acciones que tienen el fin en sí mismas ostentan una primacía axiológica que invita a realizarlas.” (Cortina, 1992: 185).

Ligado a ello, y en un intento por presentar una teoría posible y contextualizada en la vida de los hombres, Apel (1992) entrega nuevos aportes respecto de una dimensión histórica de la ética del discurso. En efecto, y considerando que, a diferencia de Kant, la ética del discurso no puede arrancar del ideal normativo de seres racionales puros -separada de la realidad y de la historia- Apel es claro al hacer una distinción entre una parte abstracta (A) de la fundamentación de la ética del discurso, de la parte histórica (B) de esa fundamentación. Ello, tomando como punto de partida el a priori de la «facticidad» de la comunidad comunicativa real, esto es, “una *forma de vida sociocultural* a la que cualquier destinatario de la ética ha de pertenecer siempre debido a su *identidad contingente*, a su nacimiento y a su socialización.” (Apel, 1992: 26) <sup>60</sup>. Con ello se trasciende, como único punto de partida la existencia de una comunidad ideal de comunicación (a priori de la «idealidad»), para situar también su inicio, como se decía, en una forma de vida concreta (analogía pragmático trascendental del “reino de los fines”).

En consecuencia, la ética discursiva no pretende partir de un momento abstracto, fuera de la historia, sino que es preciso relacionarla con la moral que históricamente se ha concentrado en determinadas formas de vida. A partir de esta diferenciación entre la situación históricamente condicionada de la comunidad comunicativa real y la situación ideal (contrafácticamente anticipada), en la que siempre estarían presentes las condiciones de aplicabilidad de la ética del discurso, Apel desprende la obligación de colaborar en la eliminación de tales diferencias, pues su análisis no se agota en el diagnóstico, sino que insta a la acción. Porque la fundamentación última de la ética discursiva no debe ya apuntar sólo a la fundamentación consensual de normas, sino también y específicamente a la «norma básica de la responsabilidad histórica», que se traduciría en una preocupación por “las condiciones naturales de vida y los logros histórico-culturales de la comunidad comunicativa real fácticamente existente en este momento.” (Apel, 1992: 27). Asimismo, la distinción de una dimensión histórica en los contenidos de la ética discursiva dice relación con la necesaria interrelación entre la filosofía y las ciencias empíricas, que contribuya a dos logros específicos. Por una parte, la necesidad de contar con un conocimiento que permita pronosticar situaciones relevantes para la vida en sociedad. Por otra, la reconstrucción de “la situación histórica concreta a la que debe vincularse una aplicación políticamente responsable, en el sentido más amplio, de la ética del discurso” (Apel, 1992: 31), conexión que deberá ser

---

<sup>60</sup> Las cursivas son del autor.

establecida especialmente con instituciones relevantes y con “hechos y circunstancias sociohistóricamente reconstruibles de la conciencia moral.” (Apel, 1992: 31).

El énfasis en la dimensión histórica de la ética del discurso permite a Apel mostrar con toda claridad la superación de la perspectiva kantiana en términos de que esta última no tenía capacidad de asumir el problema de la responsabilidad histórica de la aplicación de una ética de principios posconvencional, teniendo en cuenta que en el marco de una comunidad comunicativa real es donde “son las *condiciones de aplicabilidad* de una ética de la comunidad comunicativa ideal las que aún no están, en absoluto, *dadas*. Pero tampoco pueden ser obtenidas, por ejemplo, por medio de un *nuevo comienzo razonable*, en el sentido de un principio de universalización reconocido por todos” (Apel, 1992: 39)<sup>61</sup>, cuestionando así el intento habermasiano de situar como principio de universalización de la ética discursiva el siguiente: “(U) Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos colaterales que previsiblemente resultan de su observación general para la satisfacción de los intereses de cada individuo deben poder ser aceptadas sin constreñimiento por todos los afectados.” (Apel, 1992: 39, citando a Habermas).

La crítica apeliana a este planteamiento apunta al hecho de que este principio aparece como una «analogía ético-discursiva al Imperativo Categórico kantiano», que es posible situar todavía en la parte A de la fundamentación, dejando aún sin respuesta la interrogante acerca de las condiciones de aplicabilidad de una parte B de la ética discursiva, en relación con su responsabilidad histórica. Sobre esto último, entonces, su búsqueda arribará a ciertas conclusiones, a saber:

- Primero, que sólo es posible aplicar el principio de la ética del discurso en contextos sociales en los cuales las relaciones entre moralidad y derecho locales así lo permiten, cuestión que se daría en un nivel postconvencional del desarrollo moral.
- Segundo, que dicho principio no puede ser la única fuente de las normas básicas de contenido en relación con un orden de justicia susceptible de fundamentación filosófica, sino que éstas también deben ser extraídas, de manera simultánea, del vínculo con una tradición sobre derecho y moralidad existentes en un contexto vital determinado.

Como se señalaba anteriormente, Apel apuesta a la disminución cada vez mayor de la distancia que media entre la comunidad comunicativa real y la comunidad ideal de comunicación, y asume ésta como una tarea fundamental, en el sentido de constituir una evidencia del compromiso con el progreso moral de la humanidad, articulando de una manera nueva los conceptos de deber e historicidad, de forma que aquí “la ética no se «suspende» en el «conocimiento del curso necesario de la historia», ni el *debe* obligatorio es sustituido por el conocimiento de lo *históricamente necesario* en posesión de lo funcionarios.” (Apel, 1992: 43-44)<sup>62</sup>. Este compromiso al que invita el autor dista completamente, no obstante, de una cuestión utópica, de buenas intenciones o de

<sup>61</sup> Las cursivas son del autor.

<sup>62</sup> Las cursivas son del autor.

inmensas dimensiones. Por el contrario, su apuesta se ciñe “a las *condiciones ideales de una posible formación de consenso sobre normas*, haciendo depender, por lo tanto, la formación concreta de la sociedad de acuerdos falibles y corregibles de quienes en cada caso están involucrados.” (Apel, 1992: 44)<sup>63</sup>.

### c. Aportes de la ética del discurso a una democracia radical

Ciertamente, la relación entre ética y democracia no es algo dado ni menos inmutable. Por el contrario, muchas son las voces que se alzan al momento de dilucidar si es o no necesario fundamentar, desde el ámbito ético, una determinada forma de organización social y política como es la democracia. Si bien es cierto una posible fundamentación ética no es vista como una debilidad propiamente tal de la democracia, sí es presentada por algunos como irrelevante dada la confianza que se ha depositado en la democracia, o el generalizado consenso que existe en torno a ella. Pero ¿qué ocurre cuando se trata de transitar a una democracia radical como lo propone Cortina? Parece que frente a ello tal consenso parece diluirse un tanto, dado que él solamente alcanza al nivel de las democracias liberales actualmente existentes, pero no necesariamente para fundamentar una democracia que pretende ir varios pasos más allá. Entonces cobra sentido la pregunta acerca de la necesidad de lo ético en política y del por qué de la ética del discurso como perspectiva filosófica, dado que esta propuesta encarna la posibilidad de responder –en el contexto democrático- a tres aspiraciones específicas, a saber:

i) Primero, la necesaria presencia de lo ético en política, considerando que una democracia de cariz participativo –como es la democracia radical de Cortina- demandará dicha presencia, pues no se trata sólo de alcanzar una determinada una forma de gobierno, sino que su concreción constituye también una aspiración moral. En efecto, la propuesta de Cortina, de una democracia radical, se despliega bajo el concepto de democracia como forma de vida, y ello significa que no sólo toca aspectos de corte político. Al extenderse como una forma de vida, la democracia también necesita dar cuenta de aspectos nuevos, tales como los lazos sociales, los acuerdos posibles, las maneras de relacionarnos, la legitimidad más allá del voto popular, entre otros.

ii) A partir de ello, y en segundo término, se requiere una ética posible de acuerdo a la realidad de las sociedades actuales –una *ética para tiempos de desencanto*<sup>64</sup>, tal vez- pues no son estas épocas de éticas rigoristas o de discursos éticos hegemónicos. En virtud de esto, la ética del discurso comparte la clásica idea de autonomía kantiana, superando su acento en el deber ser de la norma, y ubicándose a sí misma como una *ética de mínimos* que sólo pretende ocuparse del tema de la fundamentación de normas.

---

<sup>63</sup> Las cursivas son del autor.

<sup>64</sup> De esta forma se titula un artículo del filósofo chileno Pablo Salvat, aparecido en el Diario La Época, el 28 de mayo de 1995.

iii) Finalmente, la ética del discurso encierra en su propuesta –como se expuso- un procedimiento para la validación consensuada de normas que parte del reconocimiento de los seres humanos como interlocutores válidos para dialogar en condiciones de simetría, coincidiendo con la concepción de democracia radical de Cortina que demanda dicho reconocimiento.

Teniendo en cuenta estos elementos, es posible sostener que la ética discursiva despliega una labor de fundamentación de la democracia radical, pero no desde un ámbito virtual en que se carece de la forma democrática que permita su emergencia, ni respecto de cualquier concepción de democracia. Por el contrario, la ética en cuestión asume el carácter de fundamento sólo cuando se está en democracia (liberal, sin más apellido en particular, inicialmente), pero para serlo en relación a una concepción de democracia específica a alcanzar como es la de corte radical.

¿Hacia dónde apunta la labor de fundamentación de la ética del discurso? En principio, claramente hacia tres ámbitos específicos que dicen relación con una democracia moralmente deseable y políticamente realizable, a saber: i) primero, brinda una justificación moral de la democracia; ii) segundo, entrega una orientación respecto de cómo organizarse políticamente; y, iii) tercero, otorga un criterio desde el cual revisar las realizaciones concretas de la democracia, extrayendo de allí las realizaciones pendientes.

A partir de allí, es posible situar a la legitimación de las decisiones políticas, a través de la validación consensuada de normas, como uno de los aspectos esenciales de la democracia, y cuya posibilidad emana de la adhesión al principio de la ética discursiva que no permite dar por válida una norma a menos que haya sido acordada en un diálogo racional, lo que para Cortina “obviamente, significa «profundizar en la democracia»” (Cortina, 1991: 222, en: *Ética comunicativa y democracia*). Pero en un tipo de democracia que es procedimental, no sustancial, ya que no se trata de determinados valores asociados al bien o a lo bueno, sino que de un procedimiento para alcanzar un acuerdo racional en el marco de la organización democrática y de las interacciones que a su alero se forjan.

De esta forma, la ética del discurso contribuye a la concreción de dos aspiraciones sentidas para la democracia: la legitimidad y la justicia, en el sentido de construir una organización política que pueda ser tenida como legítima y cuyas decisiones puedan ser catalogadas como justas. Intentando responder a esos dos desafíos: legitimidad y justicia, es posible recoger de la ética del discurso un aquellos elementos y/o procedimientos que contribuyen al logro de una democracia con tales características.

Así, la ética del discurso aporta a la democracia una concepción de justicia plenamente vigente y alcanzable. Como una de las propuestas éticas más relevantes del momento, junto con la perspectiva de la «justicia como imparcialidad» de Rawls, es –a la vez que deontológico- procedimental como ya se señalaba, “porque una concepción democrática de la justicia, que tiene por clave la mentada libertad legal («yo no puedo obedecer más leyes que aquellas a las que podría dar mi consentimiento»), no puede sino señalar los *procedimientos* que deben seguirse para llegar a resultados justos: deben señalarse las normas mínimas para la justicia.” (Cortina, 1993: 69). Mínimos normativos que no son, no obstante, axiológicamente neutrales, puesto que para su

emergencia requieren del acompañamiento de ciertos valores tales como la igualdad, la autonomía de los sujetos, la solidaridad y la tolerancia, aunque teniendo siempre presente que “*estos valores no configuran una teoría moral de lo bueno, sino una concepción procedimental de lo justo.*” (Cortina, 1993: 69)<sup>65</sup>, revalidando el carácter moderno de la ética del discurso ya que asume como suyos ciertos proyectos inconclusos de la modernidad, por ejemplo, a través de la búsqueda de aquellos mínimos de justicia indispensables para la vida en sociedad, que permiten signar a esta propuesta como una «*ética mínima de la Modernidad crítica*»<sup>66</sup>.

La ética del discurso brinda la posibilidad de encontrar, a través de un procedimiento determinado, ciertos mínimos morales que son indispensables para una democracia sostenible, legítima y moralmente deseable, posibilitando, entonces, una democracia radical en la cual deben convivir de manera dialogante y enriquecedora distintos proyectos de vida buena, sin pretensiones de que alguno de ellos pueda erigirse como un discurso hegemónico. A esto es lo que se apunta cuando se señala que aquello que parece una enorme limitación da origen a la mayor grandeza de esta corriente ética<sup>67</sup>, que ha sido capaz de «sacar a la luz» una racionalidad inserta en las instituciones democráticas que dotan de sentido a valores como los antes mencionados, junto con el respeto por las diferencias en el contexto de comunidades abiertas que promueven la autonomía y la responsabilidad, por sobre el paternalismo. Como bien se reconoce, “si algún mérito cabe a la ética que nos ocupa, es precisamente el de haber desentrañado en los actos de habla y en el *factum* de la argumentación esa forma de racionalidad que niega legitimidad a cualquier forma de dictadura –individual, grupal, colectiva– y constituye la condición de sentido de una *democracia participativa*.” (Cortina, 1991: 220, en: *Ética comunicativa y democracia*).

Ahora bien, en lo que va de este acápite ya en más de una ocasión ha aflorado el término participativo o democracia participativa en relación con la ética discursiva. En efecto, del párrafo anterior cabe preguntarse ¿por qué aparece como la condición de sentido de una «democracia participativa»? Razones hay varias, teniendo en cuenta que:

i) Es indispensable “pensar lo participativo” como un problema del cual ocuparse si se quiere arribar a una democracia radical.

ii) No obstante, es imposible pensar en lo participativo como oposición a lo representativo en términos realmente factibles y practicables, dadas las dimensiones de las sociedades actuales y también debido al reduccionismo que encarna el representacionismo, al ser sólo la aplicación de la regla de las mayorías en distintas esferas de la vida social.

iii) Necesitamos, entonces, buscar espacios reales de participación que vayan más allá de un mecanismo que asegure presencia, tal como el voto u otro sistema de consulta. Por el contrario, se precisa de espacios de participación en los cuales se despliegan

---

<sup>65</sup> Las cursivas son de la autora.

<sup>66</sup> Adela Cortina, *Ética sin moral* (Ver detalles en bibliografía al final del texto).

<sup>67</sup> *Ética comunicativa y democracia*, 1991 (Ver detalles en bibliografía al final del texto).

nuevas formas de convivencia basados en el diálogo y la búsqueda de consensos en torno a normas morales, con participación de los afectados por ellas.

Frente a ello, la ética del discurso nos brinda una posibilidad de hacer carne dicha aspiración, entregando no sólo un procedimiento específico para la validación consensuada de normas, sino que también una perspectiva orientadora para la resolución –no violenta- de conflictos acerca de las pretensiones de validez. Por ello es que se reconoce como méritos de Apel y Habermas (Cortina, 1991, en: *Ética comunicativa y democracia*) –máximos exponentes de la ética en cuestión- la defensa de la modernidad frente a sí misma, al potenciar la participación como uno de sus pilares, promoviendo así el consenso en torno a los principios que gobiernan la vida pública.

No obstante, como bien puntualiza Cortina, la aplicación del principio de la ética discursiva no significa la participación directa de los afectados en ámbitos como el político o el económico, pues – a su juicio- “*esto es falso*, al menos en la opinión de los creadores de esta ética, para quienes la identificación entre las distintas esferas sociales es cosa que sólo pueden hacer los comunitarios. En una ética postconvencional de principios, por el contrario, la influencia de los afectados en las decisiones que se toman en la esfera política y económica no puede ser más que *indirecta*.” (Cortina, 1993: 115)<sup>68</sup>.

Junto con ello, como se decía anteriormente, la ética discursiva pretende superar el universalismo monológico-formal de Kant por medio de un universalismo formal ahora de tipo dialógico, y se argüía como razón el hecho de que ya no sólo se trata –con respecto a máximas moralmente válidas- que puedan así desearse, sino también, ahora, que ello pueda ser factible, frente a lo cual el enfoque discursivo ofrece un procedimiento concreto para que tales normas sean alcanzables. Más aún, no sólo se propone que los seres racionales decidan sobre tales o cuales normas, sino los afectados por ellas específicamente, lo que significa “ofrecer a los afectados por una norma moral el protagonismo en la decisión de si es o no correcta” (Cortina, 1992: 188). Asimismo, el problema de la acción recta no sólo está en referencia a seres necesitados y vulnerables, sino que ahora se trata de sujetos activos y responsables, de ciudadanos, de interlocutores con derecho a argumentar que dialogan sobre la validez de normas en el contexto democrático.

De esta forma, la propuesta discursiva asume el cariz de una ética de la responsabilidad, y ello supone un gran paso adelante en términos de promover una cultura de la responsabilidad en los seres humanos, que no recurren ya a la ética sólo para obtener buenos consejos acerca de cómo conducirse en la vida, sino que asumen sus responsabilidades por ello, como lo expresa Apel, “se trata, por primera vez en la historia de la humanidad, de asumir una responsabilidad solidaria con relación a las consecuencias globales primarias y secundarias de la actividad colectiva de la humanidad” (Apel, 1992: 12). Junto con ello, agrega un elemento que –en esta misma dirección- abre nuevas perspectivas, y que dice relación con “la organización de esa responsabilidad como una praxis colectiva.” (Apel, 1992: 12). Con esto último, el acento se traslada desde una responsabilidad que se asume para consigo mismo, de tipo individual y de consecuencias individuales, a una responsabilidad compartida que

---

<sup>68</sup> Las cursivas son de la autora.

demanda una reflexión y esfuerzos también conjuntos.

Cuando se planteaba, líneas arriba, que la fundamentación última de la ética del discurso no sólo está referida a la fundamentación consensual de normas, sino también a una norma específica respecto de la responsabilidad histórica en relación con la preservación de ciertas condiciones de vida existentes, lo que se está poniendo de manifiesto es defender, primero, aquellos logros que posibilitan –en las condiciones actuales- la realización de diálogos en torno a la fundamentación de normas, y luego, la necesidad de satisfacer suficientemente aquellas condiciones, apuntando así a la óptica de la justicia en tanto derechos debidos a todos los interlocutores válidos.

Así, como ciudadanos e interlocutores se debe asumir la responsabilidad por los actos propios no sólo de manera puntual o en situaciones coyunturales, sino que integrando la mirada respecto de las consecuencias futuras de aquellos, es decir, asumiendo la calidad de sujetos históricos, que viven en una comunidad de comunicación en un tiempo y espacio determinados, que -no obstante- son parte de un tiempo y espacio mayor, de una historia siempre en movimiento. Así, una ética de la responsabilidad asumida como praxis colectiva brinda mayor sentido a la aspiración de universalidad de la ética. Asumirlo de esta forma, entonces, parece constituir otro de los compromisos de la democracia radical al cual responder.

Ahora bien, en un esfuerzo de síntesis respecto de lo hasta aquí expuesto, es posible vincular a la ética discursiva con lo que Cortina (1993) denomina una democracia «a la altura de los tiempos», y frente a la cual emerge la interrogante acerca de si es este el modelo de democracia coincidente con el que se delinea a partir de la ética del discurso –o dicho de otro modo- si es este tipo de democracia del cual dicha perspectiva pretende dar cuenta. Entre los requisitos centrales «que cualquier concepción hodierna de la democracia debe cumplir» -una democracia radical, por ejemplo- se encuentran:

1. La defensa irrestricta del pluralismo por sobre determinadas concepciones del bien común, esto es, de una sociedad moralmente pluralista por sobre una de tipo monista.

2. Una noción de democracia procedimental cuyas decisiones se adoptan y legitiman a través de procedimientos racionales. Ello, en contraposición a una democracia de tipo sustancial.

3. El consenso en torno a unos mínimos morales que permitan catalogar las decisiones racionales y las normas validadas como justas, frente a la ausencia de una noción compartida de bien común.

4. La definición de ciertos valores que se contraponen a la neutralidad axiológica, pues una democracia –por más que sea sólo procedimental- no puede dar cabida a formas de vida inhumanas que pretenden imponerse por otro medio que no sea el consenso a través del diálogo racional. Pese a ello, se reconoce que “una de sus mayores dificultades (de la democracia procedimental) consiste en precisar qué forma parte de los mínimos procedimentales compartidos y qué configura ya determinadas formas de vida.” (Cortina, 1993: 100).

5. El logro de un nivel postconvencional del desarrollo moral que permita la existencia –en su seno- de una democracia «a la altura de los tiempos», estadio que

apunta al ámbito de la ética universal en que lo recto se decide en conciencia pero de acuerdo con principios y/o valores comunes o universales<sup>69</sup>.

6. La necesidad de situar una cierta noción de hombre -como idea basal de la democracia- que articule los conceptos de autonomía y solidaridad de manera equilibrada.

7. Finalmente, la expresión de la voluntad del pueblo, «sede de la soberanía», adquiere ahora un cariz «des-sustancializado», ya que su expresión se canaliza a través de procedimientos racionales que permiten la articulación de la autonomía y de la solidaridad.

A partir de estas consideraciones, Cortina podrá concluir que “sólo una configuración democrática de la política es adecuada al principio de la ética del discurso” (Cortina, 1993: 107), y referirá a las palabras de Apel respecto de que “la democracia, como aproximación a esta exigencia ideal, es por tanto, algo más que un conjunto de procedimientos neutrales, a cuyo seguimiento nos decidimos en virtud de motivos pragmáticos; ella misma tiene su fundamentación ético-normativa en la ética de la comunidad ideal de comunicación, que ya siempre hemos aceptado al argumentar.”<sup>70</sup>

Se observa como –a lo largo de estas líneas dedicadas a la ética discursiva- la dicotomía real/ideal ha sido también un elemento presente, coincidiendo así con uno de los aspectos signados anteriormente como contradicciones propias de la democracia. En efecto, en ambos enfoques es visible la tensión permanente entre una concepción ideal y una realidad concreta, ya sea en términos de la vivencia democrática como de la posibilidad de aplicar en dicho contexto un procedimiento para la validación consensuada de normas. Frente a lo cual la ética discursiva reconocerá que –no obstante la distancia que media entre la comunidad real y la comunidad ideal de comunicación, “no hay una sola forma vital socio-cultural en el mundo que no sea adecuada, al menos implícitamente, a una prosecución de la acción comunicativa con medios argumentales, por muy rudimentarias que sean las formas de la argumentación, por muy poco institucionalizados que estén los procesos discursivos de entendimiento.” (Habermas, 1991: 125).

En esta misma línea se relevan los aportes de la ética del discurso respecto de una mirada sobre la democracia que no se agota en su dimensión estrictamente política, sino que también se despliega como una permanente aspiración moral que permite visualizar –como ya se ha dicho- los aspectos pendientes de una democracia.

Junto con ello, la ética en cuestión aparece como una propuesta que –en el contexto

---

<sup>69</sup> Sobre esta etapa posconvencional de la conciencia moral, Habermas dirá que en ella “se separa el juicio moral de los acuerdos parciales y de las coloraciones históricas de una forma vital particular, que ya no puede remitirse más a la validez de este contexto vital. Las respuestas morales conservan la fuerza racional motivadora de las percepciones.” (Habermas, 1991: 134). Ver detalles en bibliografía. Al final del texto.

<sup>70</sup> Cita de Cortina (1993: 107) que indica: K.-O. Apel «Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft», en P. Kanellopoulos (ed.), *Festschrift für K. Tsatsos*, Athen, 1980, p. 272. (trad. cast: Estudios éticos, Alfa, Barcelona).

democrático- permite el abordaje de la dicotomía entre el uno y el todos, al demandar –por una parte- la validación y universalización de normas sólo si han sido consensuadas en el contexto de diálogos sin coerción, y al defender –por otra- la participación en ellos de todos los afectados por determinadas normas, reconociendo a éstos la calidad de sujetos autónomos e interlocutores válidos.

En efecto, (y en definitiva) a juicio de Cortina el papel de los sujetos será gravitante para la concreción de una democracia radical Reconociendo, como se mencionaba anteriormente, que la ética del discurso no defiende una participación directa de los ciudadanos en el ámbito político –en oposición al representacionismo-, no obstante deposita su fe en que el hombre no es sólo un animal preocupado de sus intereses particulares, sino que es capaz de universalidad, a partir de lo cual es posible “animar a los ciudadanos que tienen la posibilidad de entrar en los discursos públicos a que favorezcan en ellos intereses generalizables, de modo que los políticos acaben teniendo que tomarlos en cuenta a la hora de justificar sus políticas concretas.” (Cortina, 1993: 121).

Asimismo, como ya se ha mencionado, uno de los pilares de la democracia radical es el reconocimiento de la diversidad existente en la vida social, cuestión que la ética discursiva no desestima, puesto que –por el contrario- pretende que esa diversidad se exprese, a través de argumentos, en los discursos prácticos. Como se reconoce, “sin el horizonte del mundo vital de un grupo social determinado y si no hubiera conflictos de acción en una situación determinada en la que los participantes consideren que su tarea sea la regulación consensual de una materia social conflictiva, carecería de sentido querer realizar un discurso práctico.” (Habermas, 1991; 128-129).

# CAPÍTULO 4. Síntesis, conclusiones y propuestas

## Cuestiones preliminares

Como se anunciaba en las líneas finales del capítulo precedente, la figura del ciudadano, del sujeto de la democracia, de los individuos que aspiran y disfrutan de ella es de relevancia al momento de plantearse cuestiones como la profundización en la democracia o el logro de una democracia radical. En efecto, cuando Cortina plantea la superación de concepciones representativas o liberales de la democracia, para aspirar al logro de una democracia radical, se encuentra con “una forma de organización sólo caracterizable desde una determinada teoría; una teoría que tiene a su base una concepción del hombre y de su realización en la vida social” (Cortina, A. 1995: 255), pues ambos modelos de democracia –participativo y representativo– suponen “*concepciones antropológicas diferentes y, por tanto, (...) dos modos de entender la realización del hombre en la vida social*” (Cortina, A . 1993: 90).<sup>71</sup>

En ese contexto, en estas líneas finales se pretende detener la reflexión en la

---

<sup>71</sup> Las cursivas son de la autora.

indagación de aquella concepción o visualización del hombre que subyace a la propuesta de democracia radical de nuestra autora, pues cuando Cortina sitúa a la democracia como una forma de vida, desplegando entonces su campo de acción más allá de ciertas instituciones, estructuras y/o procedimientos que merezcan el apelativo de democráticos, resulta posible preguntarse acerca del ser humano que protagoniza dicha forma de vida, al cual puede denominarse el sujeto de la democracia.

Luego de ello, se expone un conjunto de reflexiones finales que adoptan la forma de conclusiones con relación al presente texto, seguido de una mención indispensable respecto de los aportes de éste en el ámbito de la filosofía política. Finalmente, se presentan ciertas reflexiones personales que, no obstante, guardan relación con lo aquí trabajado, a la vez que abren caminos respecto de una proyección y continuación de este análisis.

Ahora bien, es necesario precisar, con respecto a la configuración del sujeto de la democracia, que -sin pretender desarrollar una antropología a partir de la perspectiva de una democracia radical- se dirigirá la mirada hacia aquella figura, a partir de la articulación de la propuesta democrática de Cortina con la concepción de ciudadanía y los aportes de la ética del discurso. No es antropología porque no intenta responder a la pregunta acerca de la esencia del hombre, pero sí pretende situarse como una antropometría cuyos contenidos permitan delinear ciertos rasgos de lo humano que contribuyan a la concreción del anhelo de una convivencia civilizada entre seres humanos que atesoran distintas ideas de lo que constituya y posibilite la felicidad en sus vidas. De esta forma, “una mínima concepción del hombre, convencido del valor interno de cualquier otro hombre y de sí mismo, convencido de que es el respeto a su autonomía lo que hace valioso el diálogo racional, el igual trato y la tolerancia activa, es indispensable para dar razón de una democracia auténtica.” (Cortina, 1993: 47).

Este intento de perfilar al sujeto de la democracia hunde sus raíces -inicialmente- en el intento de responder a las demandas que plantea la propuesta de democracia radical de Cortina. En efecto, la autora asume la búsqueda de una democracia moralmente deseable y legítima que tenga como pilares el reconocimiento de la autonomía de los individuos, de sus derechos y de la necesaria participación –en condiciones de igualdad- de sus habitantes, aspirando a una forma de vida participativa que requiere conciliar dichos aspectos. A partir de allí, surge la pregunta acerca de cómo se configura este sujeto que plantea ya ciertos requerimientos:

- a. Primeramente, el reconocimiento de su propia autonomía
- b. Luego, el de sus derechos en tanto ser humano
- c. Finalmente, un espacio de participación en la sociedad

Unido a ello, es posible asomarse a ciertas demandas y/o expectativas que de ese sujeto se tienen, a saber:

- i. ¿Cómo despertar en él el interés por comprometerse en la vida social, en tanto ciudadano?
- ii. Más específicamente, ¿cómo lograr su adhesión al proyecto de una democracia radical?

iii. Asimismo, ¿cómo promover entre los ciudadanos un *ethos solidario* que guíe la vida democrática y permita superar sus antinomias?

Ante ello, surge el intento de establecer una cierta concepción ético-política del hombre a partir de la propuesta de democracia radical del Cortina, más allá –como se decía- de mecanismos, estructuras y/o instituciones a través de las cuales concretar esa democracia radical. En su obra *Ética sin moral*, Cortina brinda una señal clara respecto de la relevancia de este asunto, al establecer que la persona –en tanto sujeto autónomo y solidario- es la medida de la democracia, cuestión que reafirma en *Ética aplicada y democracia radical*, al proponer “radicalizar la democracia desde un nuevo sujeto moral”, como titula uno de los capítulos de dicho texto.

## a. Un nuevo sujeto para una democracia radical

Así, el sujeto que se configura a partir de la conjunción de los tópicos abordados en el presente texto parte del reconocimiento de éste como una pieza clave del mundo moral, como un interlocutor válido con derechos y responsabilidades, permitiendo la emergencia de una figura inédita de sujeto “capaz de inspirar un nuevo humanismo desde la idea de un sujeto autónomo cuyo *humus* génico, vital y lógico-trascendental es la intersubjetividad” (Cortina, 1992: 190), pues aquí el sujeto no aparece ya como un observador, sino como un hablante que interactúa con un oyente. Entre las características que asume esta nueva versión de sujeto, especialmente gracias a los aportes de la ética del discurso, se encuentran los siguientes aspectos:

Primero, se está en presencia, también, de un sujeto autónomo. En efecto, a la luz del paradigma pragmático-lingüístico, que constituye el sustrato de la ética discursiva, el sujeto ya no aparece como un observador solitario, sino como un argumentador que interactúa con un otro, generándose una apertura a la alteridad, a la vez que un rechazo al individualismo: “me parezco a un *alter egode* otro *alter ego*, de modo que la conciencia de sí es un fenómeno generado comunicativamente”. (Cortina, 1992: 190). Ya no se está en presencia de un sujeto que en su fuero interno –sólo él y su conciencia- deciden sobre la validez de las normas, sino que se produce un tránsito desde la categoría “conciencia de autodeterminación” a la de “reconocimiento recíproco de la autonomía simbólicamente mediado”.

Esta autonomía del sujeto, sea en el nivel pragmático-lingüístico o en el estrictamente moral, refiere a la capacidad universalizadora, la que en el ámbito de las normas permite fundamentar racionalmente una ética de mínimos, como es el caso de la ética del discurso. En efecto, en la conceptualización de los individuos como interlocutores válidos se articulan dos nociones específicas: “la de que cada hombre concreto es un peculiar individuo, cuya *idiosincrasia* ha de ser respetada, pero también es capaz de asumir la perspectiva de la universalidad cuando es preciso decidir normas que afectan a él y a otros” (Cortina, 1993: 18)<sup>72</sup>.

Para Cortina esta noción de autonomía será la «clave» de una democracia radical, pues no sólo se trata de defender los propios derechos, de manera individual y despreocupada del resto de los seres humanos, sino que de desplegar una mirada que trasciende los intereses particulares. No siendo, no obstante, una perspectiva en pro del bien común, si se refleja la capacidad de preocuparse por las condiciones de vida del otro.

- Segundo, se trata de un sujeto co-responsable, solidario, que asume la responsabilidad por sus actos tanto para consigo mismo como para con la comunidad (real de comunicación) en la que está inserto. Además de suponer la corresponsabilidad propia, este sujeto supondrá también la de los demás participantes potenciales en el discurso, respecto de todos aquellos problemas susceptibles de ser resueltos en dicho contexto.

Esta noción de sujeto que aflora es la que permite la confluencia de una cierta perspectiva de la moralidad y de la eticidad a la vez, al relevar el papel activo de los seres humanos en la concreción de una sociedad más democrática, reconociendo que nada está garantizado al sólo amparo de la ley, sino que se requiere de una voluntad –y de muchas voluntades concertadas- que asuman su papel determinante en el ámbito moral, “ya que por muchas instituciones que creemos –y es una obligación moral crearlas-, por muchos códigos de conducta que diseñemos –y conviene hacerlo-, si falla la intención de las personas de tomarlos en serio estaremos en el mundo del legalismo que, en buena ley, no garantiza que lo moral se haya incorporado a las instituciones, componiendo el *ethos* de un pueblo.” (Cortina, 1993: 131-132).

- Tercero, muy ligado con lo anterior, está la dimensión de autorrealización de este nuevo sujeto. Mientras que la autonomía remite a su capacidad universalizadora, es la autorrealización la que alude a su dimensión individual, a ese "proyecto autobiográfico de realización personal, que no tiene que ser argumentativamente defendido ante nadie para ser racional, sino que basta con que tenga sentido para el que se lo propone". (Cortina, 1992: 191).
- Cuarto, al tratarse de un sujeto inmerso en diálogo(s), se está en presencia de un argumentador que dialoga con otros, y cuya condición de persona humana ya no sólo la adquiere por el hecho de ser -justamente- un ser humano sino, además, por estar dotado de competencia comunicativa, cuestión que se expresa en todas sus acciones e interacciones en el mundo. Esto es reafirmado por Habermas al dibujar una argumentación a partir de las posibilidades de un escepticismo total respecto de la posibilidad y necesidad de argumentar en tanto interlocutores válidos, frente a lo cual concluye que “con la renuncia a la argumentación, el escéptico no puede negar, siquiera sea indirectamente, que comparte cierta forma vital socio-cultural, que ha crecido en relaciones propias de la acción comunicativa y que en ellas reproduce su

---

<sup>72</sup> Esta idea es necesaria en el sentido de despejar dudas respecto de la tentación de relacionar aquí esta autonomía del sujeto con una expresión de individualidad del mismo, pues la autonomía en las éticas de tradición kantiana -a la que pertenece, como ya se ha dicho, la ética en cuestión- es una especie de "trascendencia en la immanencia". (Las cursivas son de la autora).

existencia. En una palabra, puede negar la moralidad, pero no la eticidad de las relaciones vitales en las que, por así decirlo, participa todos los días. En otras palabras, el escéptico no puede liberarse de la praxis comunicativa cotidiana en la que está obligado a tomar posición con «sí» o con «no»." (Habermas, 1991: 124).

A partir de estos rasgos, Cortina defenderá la posibilidad de configurar un *ethos* democrático que se erige como un mínimo exigible a sus ciudadanos "si es que quieren llevar adelante un auténtico proyecto democrático" (Cortina, 1992: 194), sustentado en valores tales como la libertad -entendida como autonomía-, la solidaridad, la justicia y el respeto a la diversidad. En efecto, de la articulación de tales dimensiones presentes en los sujetos es la que permite desplegar el vínculo entre éstos, en su vida cotidiana, y la aspiración extendida de profundizar en la democracia y trabajar por ello. De esta forma, entonces, la configuración de este sujeto permite cimentar una democracia radical que posibilita:

i) Primero, una articulación entre éticas de mínimos –preocupadas de la autonomía de los seres humanos en el sentido de capacidad de universalizabilidad (exigencia)- y éticas de máximos –centradas en convocar a los sujetos a optar por determinados caminos de autorrealización (invitación).

ii) Segundo, que la díada «universalmente exigible» - «individualmente inevitable» es análoga a la distinción entre «lo justo» y «lo bueno».

iii) Tercero, y final, que en el contexto de una democracia radical, no resulta posible ubicar en espacios escindidos a las cuestiones morales de justicia y a las cuestiones de beneficencia, sino que es preciso articularlos.

## **b. Democracia radical: reflexiones finales**

Al momento de concluir este texto, afloran algunas ideas que toman la forma de reflexiones finales. En un afán de recapitulación, de síntesis y de orden general del texto, se presentará a continuación un conjunto de elementos que pretenden ir cerrando esta reflexión sobre las posibilidades y aspectos más esenciales de una propuesta de democracia radical, alimentada por las perspectivas de la ciudadanía y de la ética del discurso.

En primer término, es posible reconocer en la propuesta de democracia radical el logro de ciertas demandas que, al modo de anuncios o de promesas iniciales, ubicaban en un sitio preponderante la necesidad de una democracia que concitara adhesión de partes de sus ciudadanos, transformándose así en un proyecto compartido, moralmente deseable, pero también practicable y legítimo. Así, en contraposición a visiones asustadizas respecto de un adjetivo como 'radical', la radicalización de esta democracia tal vez encuentra una de sus mayores riquezas en plantearse tales logros como mínimos indispensables, reflejando de esta forma que lo radical, en este sentido, es alcanzar realmente dichas condiciones y no sólo continuar

contemplándolas como aspiraciones siempre pendientes. Parece ser que radicalizar la democracia, entonces, será –de una vez- tomarla en serio e intentar mejorarla más allá de discursos de buenas intenciones, o más allá del consenso generalizado en torno a la preferencia de la democracia por sobre cualquier otra forma de ordenamiento socio-político.

- Junto con ello, se ha planteado la necesidad de alcanzar una democracia en la cual la justicia juegue un rol preponderante, y esto constituye para una propuesta como la democracia radical uno de sus elementos centrales. Así, lo que se pretende alcanzar es una democracia legítima y justa, nada menos que eso ni nada solamente parecido a ello, entendiendo la legitimidad desde los diversos ámbitos del quehacer humano (social, económico, cultural, etc.), ampliando la noción de democracia legitimada sólo desde el terreno político, como también la noción de justicia puramente procedimental, para signarla también como un valor en sí misma.
- En los inicios del presente texto, se planteaban cuatro elementos que se ubican como pilares de una democracia radical, en los cuales resulta pertinente detener nuevamente la mirada en momentos en que se cierra la reflexión hasta aquí desplegada. Así, para Cortina necesariamente una democracia radical implica:

- En primer lugar, respetar la diversidad presente entre los seres humanos y en la vida social en general, lo que significa oponerse a todo intento por homogeneizar la vida en sociedad. Ello, relevando el papel enriquecedor de lo diverso como un aporte a la construcción de una democracia inclusiva que pueda ser querida por todos. A esto contribuye una ciudadanía fuerte y multidimensional como la que propone la autora, y en dicha perspectiva no es casual que tras la publicación, en 1993, de *Ética aplicada y democracia radical*, surja –en 1997<sup>73</sup> - su obra *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, en la cual Cortina reconoce la importancia de una ciudadanía activa «para sostener y reforzar una democracia postliberal» como es la de tipo radical, en la cual la justicia tenga un papel central, como se decía líneas arriba, permitiendo la expresión de una democracia abierta a la diversidad, pero que es capaz –al mismo tiempo- de ser integradora

- En segundo término, asumir los compromisos de esa misma democracia, y cumplirlos, respecto de lo cual se pueden recoger compromisos tales como: la búsqueda, defensa y promoción de unos mínimos morales compartidos; la asunción y articulación de las contradicciones propias de la democracia; cautelar la expresión de la participación significativa de los ciudadanos; promover una ciudadanía multidimensional como la que en este texto se ha presentado; contribuir a la construcción de una ética cívica, entre otros.

- En tercer lugar, circunscribir el espacio en el cual se despliega lo político, sin intentar abarcar otros campos de la vida social. Como queda claro desde el principio, la democracia radical pretende situarse como un camino nuevo e intermedio entre las visiones liberal y comunitaria respecto de la democracia. En virtud de ello, y específicamente con respecto a esta segunda mirada, se busca delimitar el campo

---

<sup>73</sup> Año de la primera edición de esta obra.

político, a fin de diferenciarlo de otros espacios en los cuales, no obstante, también los ciudadanos interactúan y se comprometen con proyectos de diversa índole, ejerciendo igualmente en ellos su ciudadanía. Precisar este punto parece ser de gran utilidad en virtud de dar valor a ello, como también en términos de romper con las desilusiones originadas en la pobre participación que hasta hoy tienen los ciudadanos en el ámbito político, como si este fuera el único y gran espacio de expresión de lo participativo. En consecuencia, una democracia radical pretende erigirse como una forma de vida socio-política y no como un mero sistema o mecanismo de elección de representantes según la regla de las mayorías.

En este sentido, los aportes de la ética discursiva permite replantear y re-visualizar el tema de lo participativo en democracia, frente a concepciones representativas de ésta, porque nos dice que es posible construir nuevas formas de participación, acordes con las dimensiones actuales de los estados nacionales.

Junto con ello, desde la perspectiva de la ciudadanía se aporta de manera concreta al distinguir y defender nuevos campos en los cuales se exprese la participación de los ciudadanos, a la vez que dotando de valor a estos nuevos ámbitos e igualándolos –en este sentido- con el espacio político, que históricamente ha primado como terreno privilegiado de lo ciudadano.

- Finalmente, reconocer a los hombres como seres autónomos e interlocutores válidos para dialogar sobre los asuntos que les afectan, postulado que una democracia radical defiende y que complementa a los anteriores, en el sentido de hacerlos una realidad viva a través de la figura del ser humano como sujeto central y vital de la democracia. En efecto, como se presentaba en el acápite anterior, para Cortina este sujeto se transforma en una pieza clave del mundo moral y en el protagonista de la democracia; será a través de él, entonces, que se pueda verdaderamente «radicalizar la democracia». Ahora bien, este sujeto de la democracia sólo podrá ser así entendido, y respetado, si es que se reconoce en el capacidad comunicativa que le erige como un interlocutor válido para dialogar sobre cuestiones que le afectan y sobre las cuales tendrá algo que decir. En esta senda, es que los aportes de la ética del discurso aparecen como indispensables para complementar y posibilitar una democracia radical, como también los de la ciudadanía, cuya apuesta es también la de la fe en la autonomía del hombre. Más allá de ser un mero repetidor o cumplidor de la ley por miedo al castigo, el ser humano necesita pertenecer a una comunidad y hacer suyas sus leyes, sus normas, porque son -o bien las que él mismo se ha dado, y que siguiendo la orientación kantiana también las que querría para otros- o bien las que una determinada comunidad ha consensuado de según el procedimentalismo de la ética discursiva.

En este sentido, tal vez la pregunta sobre la posibilidad de universalización que planteaba Kant -respecto de querer que mi máxima se convierta en ley universal-, encuentra en la ética del discurso una posibilidad de concreción a través de un procedimiento aplicable en la vida social. Porque luego de responder afirmativamente al deseo de universalización de una determinada norma, y ello junto a otras muchas voluntades que deseen algo similar, la ética del discurso brinda una propuesta de cómo avanzar en la resolución de dichos dilemas o salir del jaque que significa para la sociedad la existencia de naturales diferencias entre distintos individuos y/o grupos con intereses

particulares. Asumir y enfrentar esta constatación es tarea ineludible de una democracia radical, pues de otra forma sólo se logra imponer un discurso hegemónico que carece de legitimidad.

En virtud de ello, es importante destacar que las aspiraciones participacionistas y su concreción en la vida social, no son sólo una cuestión política, “sino mucho más que eso: es el reconocimiento de un derecho de los hombres concretos a asumir su propia vida, a asumir la responsabilidad por las decisiones en que se juegan los intereses de todos.” (Cortina, A. 1993: 19).

- A través de diversas expresiones a lo largo del texto, y especialmente nítido en la diferenciación entre mínimos y máximos morales, la configuración de una democracia radical demuestra que es capaz de rescatar lo mejor de las grandes tradiciones de pensamiento, liberal y republicana, e incorporarlas –de una manera nueva- a dicho planteamiento específico. Reconociendo que el camino se inicia desde el escenario actual de democracias liberales, se pretende no obstante superar sus limitaciones, manteniendo la idea de consensuar unos mínimos morales de justicia que permitan la coexistencia de unos máximos de vida buena. Respecto de la perspectiva republicana y el comunitarismo, se deja atrás el énfasis y la valoración de lo político como espacio privilegiado en la vida pública, a la vez que se mantiene el sello participativo que dicho enfoque asume, pero no sólo en términos políticos, sino que extendiendo ahora su despliegue a nuevos ámbitos. De dicha participación se espera que sea capaz de reflejar intereses diversos que encuentren espacios de expresión y de consideración relevantes. Finalmente, la democracia radical se sumará a la defensa republicana y comunitarista de ciertas virtudes cívicas mínimas para la convivencia, en el sentido al que apunta una ética de la sociedad civil tal como se ha esbozado en acápites anteriores. De esta forma, lo radical de la propuesta cortiniana no está en la radicalización de la democracia a través de vías revolucionarias o rupturistas, sino que a partir del análisis racional de las de los enfoques teóricos sobre la democracia, de las condiciones actuales y de las posibilidades reales de avanzar en la senda de una profundización democrática.
- Ligado a lo anteriormente expuesto, en definitiva, una democracia radical permite avanzar en la configuración de una democracia postliberal, que da unos cuantos pasos en torno a instalar nuevos espacios de participación en distintos ámbitos de la vida social –en los cuales no es necesario aplicar la regla de las mayorías, sino que es posible desarrollar diálogos que aborden normas e intereses compartidos. Parece ser que a partir de esto es posible signar a la democracia radical como una democracia de mínimos, o una democracia para tiempos de desencanto. No obstante, aún desde esta posición de humildad, una democracia radical deberá asumir el desafío de transformar esa participación, ya no sólo política, en una actividad igualmente valiosa y significativa.
- Reconociendo esta cierta desazón o escepticismo respecto de las reales posibilidades (y voluntades) de alcanzar una democracia más sustantiva, parece cobrar aún mayor sentido y vigencia la invitación de Cortina a comprometerse de forma teórica y práctica con la consecución de una democracia radical. Ello, porque

–siendo coherente con el acento puesto en el papel fundamental que desempeñan los sujetos en una democracia- no resulta posible esperar más de ella si no asume cada individuo un compromiso para que una democracia radical sea posible. Y en esta invitación nuevamente se expresa esa dicotomía entre mínimos y máximos, dado que la convocatoria se realiza como parte del primero de esos ámbitos, esto es, desde aquellos aspectos mínimos que deben estar presentes para que vea la luz una democracia de corte radical, en cuyo contexto el aporte que pueda realizar cada ciudadano es necesario.

Parece ser que, en definitiva, luego de lo expuesto tal vez de manera esquemática, no sólo es posible reflexionar acerca de cuánto o cómo aportan las nociones de ciudadanía y de ética del discurso a la propuesta de democracia radical. A estas alturas, es posible pensar en una interrelación que evidencia necesidades y aportaciones mutuas. Así, por ejemplo, cuánta democracia (radical) más se precisa para que en el ámbito de la ética discursiva se pueda hacer frente a una de las limitaciones de los discursos prácticos, a saber, el hecho de que éstos “como todas las argumentaciones, se parecen a las islas amenazadas de inundación en el mar de una praxis en el que no domina en absoluto el modelo de la resolución consensual de los conflictos de acción.” (Habermas, 1991: 131). En este sentido, ya no es sólo posible pensar en los aportes “hacia” la democracia radical desde las perspectivas de la ciudadanía y de la ética discursiva, sino también “desde” la aquélla hacia estas últimas, en una imbricación que sólo parece augurar un horizonte prometedor.

Finalmente, y en virtud de ese horizonte que puede traer buenos anuncios, es preciso destacar las posibilidades que encierra –para una democracia radical- una propuesta como la ética del discurso, en el sentido en que Apel la entiende en relación con dos partes constitutivas (parte A, de la fundamentación, parte B, de la responsabilidad histórica), a través de lo cual se evidencia una preocupación ya no sólo respecto de la tarea fundadora de la ética, sino también respecto de sus posibilidades de aplicación en contextos vitales concretos. Ello, entendiendo que no basta con la anticipación contrafáctica de la comunidad ideal de comunicación en el plano de la comunidad real.<sup>74</sup>

En este escenario, emerge la ética aplicada como un saber que se preocupa de la aplicación de aquellos principios descubiertos en el nivel de la fundamentación al nivel de la vida cotidiana, perspectiva que puede ser perfectamente incorporada al plano de la reflexión sobre la democracia, no obstante aquí se haya llegado sólo al plano de la fundamentación y el establecimiento de vínculos (tarea primera y necesaria, por cierto), entre democracia y ética discursiva, pero que abre posibilidades a una reflexión aún mayor.

## © Aportes a la Filosofía Política actual

En este sentido, continúa compartiendo con Apel el reconocimiento de que no se puede exigir que se actúe siempre según el principio de la ética discursiva, frente a lo cual al comunidad ideal de comunicación adoptará la forma de un «ideal regulativo» al cual es –no obstante- moralmente razonable dedicar energías.

- Ciertamente, la reflexión sobre la democracia constituye un aporte a la filosofía política, porque pone en el centro del debate un tema que representa una de sus mayores preocupaciones. Desde su nacimiento, la filosofía política ha centrado su mirada en aquellos aspectos de la vida humana que dicen relación con la vida en comunidad, con el otro, con otros con quienes se comparte ya sea un territorio, una lengua u otros muchos aspectos. En este sentido, desde la filosofía la reflexión sobre la vida política “puede ser entendida como el momento en el que la filosofía se vuelve sobre las condiciones vitales de su misma posibilidad, y las toma como objeto de su consideración” (Cruz, 1999: 11).

En este marco, la reflexión sobre la democracia cobra una vigencia y necesidad enormes, dado que dice relación con aspectos vitales de la convivencia entre seres humanos, especialmente si se la entiende como una forma de organización de la vida social mucho que va mucho más allá de un sistema de regulación de votaciones y elección de representantes. En este caso, entonces, la filosofía política asume el desafío de volver a descifrar, por ejemplo, en qué consiste verdaderamente una existencia política en el contexto de una democracia que no se agota por medio del voto, pero que también pretende delimitar el espacio de lo político, como es el caso de una democracia radical.

Desde las tradiciones liberal y republicana, y desde el comunitarismo actualmente, se ha aportado a dicho análisis; tales perspectivas -hoy tan en boga y en pugna a la vez, no obstante- no han agotado la discusión, y la democracia sigue siendo un tema de debate de primera necesidad.

Después de un «virtual» entierro de la filosofía política, a mediados del pasado siglo, esta disciplina vuelve a emerger con fuerza en los últimos años, acompañada de la convicción de que es necesario su aporte en la búsqueda de formas de convivencia más humanas, cuestión aún no resuelta pese al generalizado consenso existente en torno a la superioridad de la democracia.

- En virtud de lo anteriormente expuesto, se releva el aporte que significa –en términos más específicos- el pensamiento de una autora como Adela Cortina, filósofa actual y relevante cuyos planteamientos pretenden ser una voz que continúe aportando a la reflexión sobre cómo encontrar formas de vida más humanas y justas para todos, partiendo del reconocimiento de que la filosofía política puede ser hoy entendida “como reflexión sobre la democracia, porque la puesta en marcha de semejante forma de organización ha sacado a la luz un gran número de ambigüedades.” (Cortina, 1995: 254).

Asimismo, se destaca el hecho de que se trata de una voz humilde que pretende aportar al debate actual y no situarse como un discurso con intenciones hegemónicas.

Junto con ello, Cortina no sólo pretende aportar al debate teórico actual sobre la democracia, sino también contribuir a su perfeccionamiento a través de una propuesta que ilumine dicho mejoramiento, teniendo en cuenta las tradiciones predominantes en la historia política –como son la liberal y la republicana- frente a las cuales la autora intenta rescatar lo mejor de ambas, superar sus limitaciones y presentar una propuesta nueva y personal.

Finalmente, Cortina entrega una reflexión enriquecedora y actual sobre la democracia, con la ventaja de ser en nuestra propia lengua, evitando así la pérdida de esa misma riqueza e intencionalidad que pueda producirse a través de ciertas traducciones.

## d. Reflexiones personales

Al momento de finalizar el presente texto, surgen algunas reflexiones personales que se relacionan no sólo con aspectos específicamente centrados en lo desarrollado a lo largo de las líneas precedentes, sino que también con ámbitos que le son cercanos y que merecen –a juicio personal- una mención a estas alturas.

- Así, en primer término, es posible relevar la necesidad de asumir los avances en las condiciones de vida de las personas como un requisito indispensable de la democracia, de una democracia radical. O, dicho de otro modo, es preciso que la democracia sea también sinónimo de ello más allá de las declaraciones de buenas intenciones. De otra forma, resulta difícil concitar adhesión para un determinado proyecto democrático si no significa un adelanto o mejoramiento en las condiciones de vida de los ciudadanos. Con lo cual la democracia continuará siendo sólo un concepto extensible al ámbito político. Parece aún no estar cabalmente instalada la idea de democracia como sinónimo de superación de la pobreza, por ejemplo.

En este sentido, garantizar mejores condiciones de vida a los seres humanos no sólo significa avances en el ámbito socioeconómico, sino –muy profunda y especialmente- reafirmar la autonomía de éstos, pues cuando esa autonomía por la cual se reconoce que tienen dignidad y no precio se reduce a su mera consideración como electores, no está siendo –sin duda- reafirmada, especialmente.

- En segundo lugar, parece interesante reflexionar sobre lo complejo que resulta la “sobrevivencia” de la democracia, en contextos de pobreza y desigualdades, como ocurre en América Latina, por ejemplo. En efecto, un estudio realizado sobre el tema <sup>75</sup> arrojó datos impresionantes, entre ellos, que el nivel de satisfacción con la democracia <sup>76</sup> en diversos países de dicha área no alcanza cifras superiores al 38 %, mientras que los niveles de insatisfacción suman casi el doble <sup>77</sup>. Más impresionante aún es la percepción ciudadana respecto de la aceptación de un gobierno no

<sup>75</sup> Fuente: Latinobarómetro 1996 - 2002

<sup>76</sup> Respecto de la pregunta. “¿En general, diría usted que está muy satisfecho, más bien satisfecho, poco satisfecho o nada satisfecho con el funcionamiento de la democracia en (país)?”.

<sup>77</sup> La categoría “Satisfecho” corresponde a la suma de respuestas “Muy satisfecho” y “Más bien satisfecho”, mientras que la categoría “Insatisfecho” equivale a la suma de respuesta “Poco satisfecho” y “Nada satisfecho”.

democrático que sea capaz, no obstante, de resolver los problemas económicos<sup>78</sup>, que en promedio alcanza un 50 % de aprobación entre los países latinoamericanos.

79

En este escenario, resulta más que nunca indispensable re-signar un concepto de democracia más integral, que no se circunscriba solamente a un determinado régimen político, sino que sea también la expresión de elementos centrales para la vida en sociedad como son el reconocimiento de la autonomía del ser humano, la libertad, la igualdad y la justicia, unos necesarios mínimos de justicia para unas mínimas condiciones de vida digna. En definitiva, tal vez sea posible, entonces, hablar de unos mínimos de democracia para realmente hablar de ella con propiedad, y no solamente como una cuestión de carácter formal o una aspiración siempre pendiente.

En tercer lugar, una mención indispensable merece la vinculación entre democracia y derechos humanos, en tanto reflexión que emerge a partir de lo hasta aquí trabajado. Ciertamente, los derechos humanos constituyen un avance civilizatorio, un logro histórico-cultural (de la comunidad real de comunicación, diría la ética discursiva), que apunta al mejoramiento de las condiciones de vida de los seres humanos, superando toda visión individualista de la vida en sociedad, a la vez que haciendo patente su necesidad y vigencia como una tarea permanente.

En efecto, aunque estos sean tiempos de postmoral, de <<ética sin moral>>, o de mínimos morales, los derechos humanos siguen estando al centro de la discusión acerca de formas de convivencia más humanas, justas e igualitarias, encarnando intereses universalizables aunque ese sitio central no se ponga siempre en práctica en lo cotidiano.

Partiendo de ello, la democracia debe asumir dicha constatación y encarnarla en su práctica como parte de aquellos mínimos morales sobre los cuales resulta posible la convivencia de proyectos diversos de vida y autorrealización. De esta forma, lo moral todavía es posible de ser encontrado –y situado- en cuestiones relevantes para la existencia humana, aún en tiempos, como se decía, de desencanto o de escepticismo moral. Después de todo, ciertamente parece existir sobre los derechos humanos un generalizado consenso respecto de su preferencia frente a formas que los atropellen, a ubicando a éstos como aquello que todos podrían querer, mostrando así su vocación de universalidad.

Tal vez el paso siguiente, será, entonces, buscar caminos para que esos consensos mínimos sean cabalmente extendidos, respetados y promovidos como parte de la riqueza misma de la humanidad en su afán permanente de progreso. La vinculación, entonces, entre democracia y derechos humanos –entre una democracia radical y estos últimos- es una perspectiva que queda instalada para continuar una reflexión a partir de lo que hasta aquí se ha desarrollado.

<sup>78</sup> La pregunta formulada fue: "Esta usted muy de acuerdo, de acuerdo, en desacuerdo, o muy en desacuerdo con la siguiente afirmación?: No me importaría que un gobierno no democrático llegara al poder, si pudiera resolver los problemas económicos". Finalmente, cabe detener la reflexión sobre un punto específico: concebida la

<sup>79</sup> El mayor nivel de aprobación a la interrogante planteada se produjo en Paraguay (73 %), mientras que la menor aceptación se dio en Uruguay (29 %). Chile se ubicó en el noveno lugar, con un 51 % de aprobación.

es especialmente propio de esta última corriente ético-filosófica- su despliegue en sociedades que han accedido al nivel postconvencional en el desarrollo de su conciencia moral, e imposible de concretarse en sociedades que aún se encuentran en estadios anteriores de dicho desarrollo. Frente a ello, parece posible constatar las diferencias o irregularidades a nivel mundial respecto de países en etapas morales distintas sobre las cuales resulta complejo intentar un asentamiento de una perspectiva democrática como la que nos ocupa. En este sentido, resultan más fácilmente visibles las posibilidades de concreción en el contexto europeo, como un territorio con democracias de mayor raigambre en su historia y en la conciencia de sus habitantes.

Al respecto, entonces, cabe preguntarse por las reales posibilidades de alcanzar una democracia radical en el contexto latinoamericano, por ejemplo, partiendo de una historia y un desarrollo completamente distintos<sup>80</sup>, que en la actualidad se expresan en la existencia de sociedades con grandes diferencias. Sin embargo, esta interrogante pretende situarse especialmente en el plano de las posibilidades democráticas latinoamericanas, y no como una crítica solapada a un intento hegemónico de la propuesta cortiniana, de la que ya se ha dicho, es más bien modesta.<sup>81</sup>

En este contexto, América Latina ha sido testigo, no hasta hace mucho de sistemas políticos autoritarios o de democracias precarias, junto con un escenario de grandes desigualdades e inequidades que ha generado altos índices de pobreza y exclusión social que en nada han contribuido a la tarea de afirmar la democracia en sus fronteras, constatación que sólo parece reafirmar –como ya se ha insistido- la necesidad de entender la democracia también como sinónimo de condiciones mínimas de vida que garanticen el goce de ciertos derechos ya consagrados a nivel internacional.

Junto con ello, es preciso relevar el aporte a la democracia que puede constituir el diálogo intercontinental no sólo en referencia a cuestiones económicas y/o étnico-culturales, sino también en el plano del pensamiento filosófico. Como bien se puede leer en la bibliografía que acompaña el presente texto, se cita allí la obra *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*<sup>82</sup>, en cuya introducción se da cuenta de los orígenes de la obra a partir de un encuentro realizado en 1989<sup>83</sup> y cuya convocatoria se realizó bajo el título de “La filosofía de la liberación: fundamentaciones de

---

<sup>80</sup> Según el Informe de Desarrollo Humano 2004, realizado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y titulado “La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanos y ciudadanas”, de un conjunto de dieciocho países considerados en el Informe, sólo tres de ellos vivían en democracia hace veinticinco años. En la actualidad, todavía los sistemas democráticos muestran debilidades que sólo permiten hablar de «democracias electorales» en la mayoría de los casos.

<sup>81</sup> Cortina es enfática respecto de esto, al precisar que Europa “no es, pues, la «campeona» de la democracia, si es que tal cosa existe.” (Cortina, 1999: 95). Ver bibliografía al final del texto.

<sup>82</sup> De los autores Karl- Otto Apel, Enrique Dussel y Raúl Fonet-Betancourt.

<sup>83</sup> Encuentro desarrollado en la Academia Católica de la Arquidiócesis de Freiburg, como continuación de una reflexión iniciada en 1985 con las “Primeras Jornadas Germano-Iberoamericanas de Ética”, realizadas en Buenos Aires.

la ética en Alemania y en América Latina”, que tuvo por objeto aportar a un diálogo filosófico intercultural impulsado poco tiempo antes.

En dicho encuentro, como se lee en la introducción del texto citado, “fue posible constatar que mientras que los participantes de la América Latina contaban con sólidos conocimientos acerca de las posiciones europea y alemana respectivamente, el conocimiento de las preocupaciones y reflexiones latinoamericanas del que disponían los participantes europeos era más bien rudimentario.” (Fornet-Betancourt, 1992: 9).

Teniendo en cuenta estos elementos, y en el contexto de las ideas desarrolladas en el presente texto, emerge la posibilidad de desarrollar nuevas reflexiones que tenga como eje de análisis la situación latinoamericana (en lo teórico y en lo práctico), en la perspectiva de ahondar en una realidad específica sobre la cual resulta provechoso reflexionar, especialmente en cuanto a la posibilidad de hacer de la democracia más que una aspiración o una concreción cuyas debilidades la ponen aún en riesgo, a la vez que en relación con la posibilidad de aportar –desde Latinoamérica- al diálogo intercultural.

## Bibliografía General

- Aranguren, José Luis (1961) *Ética y política*. Guadarrama: Madrid.
- Apel, K-O.; Dussel, E.; Fonet-Betancourt, R. (1992) *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. Siglo XXI editores: México.
- \_\_\_\_\_ (1991) *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Piados: Barcelona.
- Aristóteles (2002) *Ética a Nicómaco*. Alianza: Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1970) *Política*. Instituto de Estudios Públicos: Madrid.
- Bobbio, Norberto (1992) *Liberalismo y democracia*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Bowra, C. M. (2003) *La Atenas de Pericles*. Alianza, Madrid.
- Camps, Victoria. (2001) *Introducción a la Filosofía Política*. Crítica: Barcelona.
- Cortina, Adela. (1986) *Ética mínima*. Tecnos: Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1989) *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Sígueme: Salamanca.
- \_\_\_\_\_ (1993) *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos: Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1994) *La ética de la sociedad civil*. Anaya/Alianza: Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1995) *Ética sin moral*. Tecnos: Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1996) *El quehacer ético. Guía para la educación moral*. Aula XXI/Santillana: Madrid.

- \_\_\_\_\_ (1998) Hasta un pueblo de demonios. Taurus: Madrid.
- \_\_\_\_\_; Conill, Jesús (1998) Democracia participativa y sociedad civil. Una ética empresarial. Siglo del hombre: Colombia.
- \_\_\_\_\_ (1999) Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía. Alianza Editorial: Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2001) Alianza y contrato: política, ética y religión. Trotta: Madrid.
- Cruz Prados, Alfredo (1999) Ethos y Polis: Bases para una reconstrucción de la filosofía política. EUNSA: Pamplona, España.
- Ética comunicativa y democracia (1991) Cortina, A; Apel, K-O.; de Zan, J.; Michellini, D. (editores) Crítica: Barcelona.
- Gargarella, Roberto (1999) Las teorías de la justicia después de Rawls. Paidós, Barcelona.
- Giner, Salvador (1987) Ensayos civiles. Península: Barcelona.
- Habermas, Jürgen (1991) Conciencia moral y acción comunicativa. Península: Barcelona. (Traducción de Ramón García Cotarelo).
- \_\_\_\_\_ (1999) La inclusión del otro. Estudios de teoría política. Paidós: Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2000) Aclaraciones a la ética del discurso. Trotta: Madrid.
- Kant, Emanuel. (1980) Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Espasa-Calpe: Madrid.
- López Barja de Quiroga, Pedro y Lomas Salmonte, Francisco (2004) Historia de Roma. Akal: Madrid.
- Marshall, T. H.; Bottomore, T. (2005) Ciudadanía y clase social. Losada, Buenos Aires
- McIntyre, Alasdair (1987) Tras la virtud. Crítica: Barcelona. (Traducción de Amelia Valcárcel).
- Nuevas ideas republicanas (2004) Ovejero, Félix; Martí, José Luis; Gargarella, Roberto (compiladores). Paidós, Barcelona.
- Platón (1990) La República. Alianza Editorial: Madrid.
- Rawls, John (1978) Teoría de la justicia. Fondo de Cultura Económica: México.
- Rawls, John (1996) Liberalismo político. Crítica: Barcelona. (Traducción de Antoni Doménech).
- Requejo Coll, Ferran (1990) Las Democracias: democracia antigua, democracia liberal y Estado de bienestar. Ariel: Barcelona, Ariel.
- Rousseau, Jean Jacques (1986) El contrato social. Alianza Editorial: Madrid. (Traducción de Mauro Armiño).
- Sandel, Michael (2000) El liberalismo y los límites de la justicia. Gedisa, Barcelona.
- Sartori, Giovanni (1992) Elementos de teoría política. Alianza, Madrid
- Taylor, Charles (2001) El multiculturalismo y la "política del reconocimiento". Ética de la autenticidad. Fondo de Cultura Económica: México.
- Valls Plana, Ramón. (1971) Del yo al nosotros (Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel). Estela: Barcelona.

Wellmer, Albrecht (1994) *Ética y diálogo: elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa: Barcelona/México.