

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ*

INTRODUCCIÓN

FILOSOFÍA POLÍTICA COMO POLÍTICA DELIBERATIVA

SI SE DESEARA HACER una comparación entre los planteamientos de los seminarios del Grupo de Trabajo Epistemología y Política a los que nos referimos en la presentación de este volumen y los del actual Grupo de Trabajo Filosofía Política, podría afirmarse a ciencia cierta que el interés fundador del Grupo fue más filosófico que político, cuando hoy es posible constatar lo contrario. Señalaremos esta cuestión más adelante, cuando presentemos los trabajos de este colectivo. Ahora queremos profundizar un poco más, a modo de introducción, en las relaciones entre filosofía y política que orientaron los trabajos del seminario de Bogotá en 2004.

MORAL, DERECHO Y POLÍTICA

Partimos de la relación estrecha establecida por Kant entre moral, derecho y política, perpetuamente en procura de la paz. Sus planteamientos adquieren hoy renovada relevancia. En efecto, los inicios de este siglo siguen marcados por guerras, que significan no sólo la negación del derecho internacional, de la legitimidad de las Naciones Unidas y del más originario sentido de ciudadanía cosmopolita, sino sobre todo la

* Director del Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Coordinador del Grupo de Trabajo Filosofía Política de CLACSO.

confirmación de lo débiles que se han vuelto los argumentos morales y las pretensiones de solidaridad y justicia, también en el ámbito internacional, a medida que avanza la globalización neoliberal. Todavía en una de sus últimas entrevistas antes de morir, concedida al semanario alemán *Spiegel*, Karl Popper, modelo de liberalismo para muchos, se refería a la paz en los siguientes términos:

Es nuestra primera meta hoy en día. Ella es muy difícil de alcanzar en un mundo como el nuestro, en el que existe gente como Saddam Hussein y dictadores por el estilo. No nos es permitido retroceder asustados frente a eso. Por la paz hay que hacer la guerra. Eso es inevitable en las actuales circunstancias. Es triste, pero tenemos que hacerlo si queremos salvar nuestro mundo. La firmeza es aquí de vital importancia (Popper, 1992).

A quienes aún pretenden alcanzar la paz por la guerra, Kant les recuerda en *La paz perpetua* (1966: 82) lo que dijera un pensador griego: “lo grave de la guerra radica en que crea más personas malas que las que elimina” . La razón de este juicio moral en relación con la guerra se encuentra en la Conclusión a la *Doctrina del derecho*, donde Kant escribe, en 1797:

Ahora bien, la razón práctico-moral expresa en nosotros su *veto* irrevocable: *no debe haber guerra*; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados que, aunque se encuentran internamente en un estado legal, sin embargo, exteriormente (en su relación mutua) se encuentran en un estado sin ley; porque este no es el modo en que cada uno debe procurar su derecho (Kant, 1995: 195; énfasis en el original).

Es preciso destacar ante todo el sentido utópico de la paz defendido aquí por Kant: se parte, por un lado, de un deber ser y, por otro, de un hecho histórico, el de la violencia y la guerra, para someterlo a la crítica y buscarle solución al problema que lo genera. Se trata de un imperativo, propio del razonamiento filosófico, que se sostiene por más contrafáctico que parezca, en contraste con la realidad descrita por los medios de comunicación, la historia, la misma ciencia política o las ciencias sociales en general.

El mandato por la paz involucra no sólo las relaciones entre los ciudadanos en un Estado, sino entre los estados.

Por tanto, la cuestión no es ya la de saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo, y si nos engañamos en nuestro juicio teórico si

suponemos lo primero, sino que hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es, y elaborar la constitución que nos parezca más idónea para lograrla (tal vez el republicanismo de todos los Estados sin excepción) y acabar con la terrible guerra, que es el fin al que, como su fin principal, han dirigido hasta ahora todos los Estados sin excepción sus disposiciones internas (Kant, 1995: 195).

Aquí se propone el camino hacia lo que parece utópico, para rescatar en la realidad el significado positivo del valor de la paz; se considera que tiene sentido, por más que la realidad sugiera lo contrario, proponernos la paz como posible y orientar teleológicamente todos nuestros esfuerzos en tal dirección. Ello significa un desarrollo del derecho para establecer una constitución que sirva para terminar la guerra y posibilitar la convivencia. Hay que destacar aquí el sentido que se da a la Constitución: es carta de navegación, dispositivo pedagógico para aprender gradualmente a resolver por concertación y acuerdos aquellos conflictos que nos hemos acostumbrado inveteradamente a resolver por vías violentas. Es el mismo sentido que se ha pretendido darle a las Naciones Unidas en las últimas décadas.

Kant concluye:

Y aunque esto último [lo que concierne al cumplimiento de este propósito] quedara como un deseo irrealizable, no nos engañaríamos ciertamente al aceptar la máxima de obrar continuamente en esta dirección: porque esto es un deber; pero tomar como engañosa a la ley moral en nosotros mismos despertaría el repugnante deseo de preferir hallarse privado de razón y verse sometido, según sus principios, junto con las restantes clases de animales, al mismo mecanismo de la naturaleza (Kant, 1995: 195).

Kant insiste en el sentido del imperativo moral en contra de la guerra y a favor de la paz. No es asunto de viabilidad empírica; no se trata de un argumento político que pudiera ser cuestionado por razones de seguridad nacional o por políticos oportunistas o una *realpolitik*. Es un deber de la razón práctica el buscar la paz, así todas las circunstancias indicaran que ello no es posible. En efecto, como se insinuó antes, se trata de un imperativo, como crítica de lo fáctico y *como necesidad práctica* de que no vuelva a ser así, contando con los valores y la libertad de acción de los participantes. Planteamientos como estos develan el sentido de la argumentación filosófica: es crítica, es contrafáctica, expresa una esperanza normativa; en cierta manera, es utópica. Por ello, la conclusión es taxativa: quien sólo se deje orientar por la facticidad, por intereses

particulares, renuncia a la razón, a atreverse a pensar no sólo como posible, sino como necesaria la convivencia humana, apoyada en el derecho como solución política razonable a la “insociable sociabilidad” de los humanos.

Al mismo tiempo, también en *La paz perpetua*, afirma Kant (1966):

Los principios puros del derecho poseen una verdadera realidad objetiva, o sea que pueden llevarse a buen fin, y que, en consecuencia, el pueblo en el Estado y los Estados en sus relaciones con otros Estados han de comportarse de acuerdo con esos principios, digan lo que digan los políticos empíricos. En sí misma, la política es un difícil arte; mas no lo es la unión de la política con la moral, pues tan pronto como entre ellas aparece alguna discrepancia o dificultad que no puede solucionar la política, llega la moral y arregla al momento la cuestión.

Esto es precisamente lo que no se logra hoy. Parece, por tanto, que se requiere un esquema distinto en las relaciones entre moral, derecho y política. Si para Kant la política es una especie de *ancilla iuris*, al servicio de un derecho que debe garantizar la justicia y cuya fuente es la moral, ha llegado el momento, como también lo preveía el mismo Kant, “en el que [la política] brille con todo su esplendor” (Kant, 1966: 113).

Ello implica reivindicar la independencia del pensamiento y la acción política con respecto a ciertas concepciones holísticas de la moral y ciertas doctrinas iusnaturalistas o utilitaristas del derecho. Tal independencia puede lograrse desde una concepción comunicativa de la razón práctica, que desvincule el derecho de la moral, para desarrollar independientemente de ella la política, orientada por el uso ético de la misma razón, como fuente del derecho y por ello mismo de la legitimidad del Estado democrático. La convivencia y la acción social ya no son sólo asuntos del Estado legitimado por la legalidad, sino especialmente la tarea tanto de la sociedad civil como de la política y el derecho consolidados democráticamente (Hoyos Vásquez, 2001).

Esta concepción de política como proceso de participación ciudadana puede responder mejor a la idea de búsqueda de la paz perpetuamente que presenta Kant. El “no debe haber guerra” es un imperativo que compromete tanto la legitimidad de los estados y sus gobiernos como la responsabilidad de los ciudadanos y los partidos. Por ello, Kant sueña –partiendo de una analogía equivocada entre el contrato social que constituye la paz de los estados nación y un posible contrato entre dichos estados– con una paz mundial fundada en personas que superan el estado de naturaleza y estados nación que se comportarían casi como personas morales.

Esto lleva a Kant, con toda razón, a rechazar un Estado mundial (*weltstaat*) llamado por él “monarquía universal”, que termina en un despotismo desalzado y “un cementerio de la libertad” (Kant, 1966: 86) y resulta ser ingobernable, para optar más bien por una asociación de estados (*staatenverein*) en la forma de una república de pueblos libres aliados, que les permita “abandonar, al igual que los individuos, su salvaje libertad” y “someterse a públicas leyes coactivas” (Kant, 1966: 65). Pero como los estados “no quieren esto”, a saber, “que se limiten sus derechos, dada su idea del derecho de las naciones singulares, como rechazan *in hypothesi* lo que es justo *in thesi*, en lugar de la positiva idea de una república mundial, sólo el sucedáneo negativo (para no perderlo todo) de una federación de pueblos, que evite las guerras y se extienda cada vez más, puede retener las tendencias hostiles e injustas, aunque siempre con el peligro continuo de un posible estallido o resurgimiento de estas” (Kant, 1966: 65).

El argumento de Kant es simple: si el imperativo moral de la paz exige alguna forma de federación, sin la cual no habrá sociedad bien ordenada, entonces habría que acudir al derecho. Pero ya que este limita la soberanía nacional, constituida también por derecho, es necesario ceder y buscar otras formas de federación que, sin reducir la autonomía nacional, permitan solucionar pacíficamente los problemas, respetando las diferencias de cada pueblo y facilitando formas de cooperación interestatal.

Kant es víctima de un concepto monolítico de soberanía: la que proviene de la “soberanía popular” conformada como nación en un Estado soberano (tradicción republicana) y la que se constituye a partir de un contrato generador del derecho y el Estado (tradicción liberal). En ambos casos, la soberanía en nombre de la nación o del Estado se consideraba indivisible y última instancia en asuntos de la guerra y la paz. Sin embargo, el mismo Kant reconoce ámbitos, como la lengua y la religión, que constituyen diferencias insuperables entre los pueblos y naciones: lo que hoy consideramos más globalmente como multiculturalismo y exigencia de interculturalidad. Tales diferencias pueden ser “pretexto de guerra, pero con el aumento de la cultura y la paulatina aproximación de los hombres a una mayor unión de principios, suponen también la armonía de una paz que no ha sido instituida ni garantizada” (Kant, 1966: 86). A la vez, Kant tiene en cuenta otro ámbito, el del “espíritu comercial”:

Tarde o temprano [este] acaba apoderándose de los pueblos. De todos los poderes (medios) subordinados a la fuerza del Estado, es el del dinero el más seguro, por lo que los estados vense obligados (y no precisamente a causa de motivos morales) a fomentar la noble paz; y

cuando la guerra parece amenazar al mundo, procuran evitarla mediante acuerdos y conversaciones, como si se hallasen en constante alianza para dicho pacífico y generoso fin (Kant, 1966: 87).

Por lo tanto, sigue siendo posible y necesario orientarse por la idea de paz estable de Kant como un imperativo moral. Sin embargo, dado que un concepto de derecho, deducido de la moral, conduce a una especie de antinomia entre la soberanía de los estados y un nuevo imperativo moral de buscar la paz y garantizarla por derecho mediante la soberanía de una república que habría de ser integrada por ellos, es necesario buscar otra fuente del derecho que permita articular de manera más diferenciada la soberanía y el poder. Si se desvincula el derecho de su fundamentación en la moral y se busca su origen en la política –naturalmente, en una política en íntima relación con “la prudencia”, es decir, con el uso ético de la razón–, es posible cumplir lo que Kant busca.

Ya vimos anteriormente que una federación de Estados que tenga por único fin el evitar las posibilidades de la realidad de una guerra es el único estatuto legal compatible con la libertad de los Estados [...] Toda prudencia política tiene, pues, por único fundamento legal la instauración de dicha unión federativa de la mejor manera posible (Kant, 1966: 121).

Si la analogía pensada por Kant no funciona en la dirección que él quiere, es decir, desde el derecho hacia la sociedad, quizá deba pensarse en dirección contraria: si el derecho solo no puede solucionar la paz mundial, tampoco basta para la paz interna de las naciones, dado que estas son menos homogéneas de lo que las concibe el contrato social que funda el Estado moderno liberal; las diferencias culturales ponen en crisis un derecho y una soberanía monolítica. De este modo, la vinculación estrecha entre participación política y Estado social de derecho no sólo fortalece las relaciones internacionales, sino que ayuda a construir la paz interna, que no se da automáticamente con el solo hecho de una constitución republicana. Si se quiere buscar la paz interior de una nación, es necesario un concepto fuerte de política que reconozca el riesgo de la dependencia externa, sea sensible a las diferencias, busque superar las inequidades y ponga el sentido de derecho en aquellos mínimos sin los cuales no resulta posible cierta identidad nacional. En la base de esta concepción deliberativa de cultura política, deben afirmarse y defenderse la tolerancia en todas sus formas, la comprensión y el debate público.

La tolerancia está en crisis porque hoy la guerra es prevención del terrorismo (Hoyos Vásquez, 2004a). En efecto, tolerar la intoleran-

cia (Walzer, 1997) es el límite extremo de la tolerancia. Y ciertamente no parece que se pueda tolerar la intolerancia si por su causa peligra por completo la sociedad bien ordenada (Rawls, 1972), que es precisamente la más capaz de tolerancia política, tanto desde el punto de vista de la legitimidad como de la factibilidad. El hecho de que se siga acudiendo en nombre del mismo Estado de Derecho a la intolerancia del terrorismo de Estado –ayer bajo el título de política de “seguridad nacional”, hoy con la promesa de “seguridad democrática”– exige un análisis cuidadoso del sentido mismo de la tolerancia y su estrecha relación con la democracia en el contexto de una política que debería tener su fuerza sólo en procesos deliberativos (Habermas, 1998: 364).

Buscamos comprender el papel que debe jugar la tolerancia en los procesos “discursivos” de la democracia. Estos han sido caracterizados nuevamente por Jürgen Habermas, en sus *Escritos políticos: el Occidente escindido* (2004), como solución a los problemas globales de la política internacional en un Occidente resquebrajado por guerras y por el protagonismo de un imperio hegemónico, que pretende resolver unilateralmente, desde su moralismo intransigente y un sentido de la política “de amigo/enemigo” a la Carl Schmitt, conflictos que atañen a toda la humanidad. En la perspectiva kantiana de apostarle *perpetuamente* a las posibilidades de paz mundial, con base en una constitución para estados asociados cuya legitimidad sea la de la democracia incluyente y la de una ciudadanía cosmopolita, se propone como alternativa el paradigma discursivo. En él, las decisiones serían igualitarias, si se fundan en argumentaciones que las justifiquen razonablemente o procedimientos que permitan tolerar las diferencias y disensos; tales procesos son inclusivos, porque en ellos deben participar todas las partes; además, obligan a todos los participantes a tener en cuenta el punto de vista de todos los demás, tolerando las diferencias por más profundas que sean, de suerte que se sopesen los intereses de todos los implicados. En esto consiste el sentido cognitivo de deliberaciones colectivas imparciales, en las cuales en el mismo acto confluyen decisiones libres y razones que las justifican. Ello torna deficitaria toda fundamentación ética de un proceder que apele unilateralmente a valores pretendidamente universales por ser los de su propia cultura política (Habermas, 2004: 184).

La opción por un paradigma deliberativo de la política con vocación jurídica busca anticiparse al juicio apresurado que tiende a señalar toda forma de violencia como terrorismo, es decir, como intolerancia no tolerable. Se pretende volver a reconocer el fenómeno de la violencia como el campo al que retorna la política en su forma originaria de “pluralismo agonístico” (Mouffe, 1999). Ello deja la posibilidad de interpretar ciertas expresiones del conflicto en aquellos límites de la tolerancia, en los que la violencia política podría comprenderse como

cuestionamiento de la democracia real desde el punto de vista de quienes perciben en ella lo contrario de sus promesas.

La confrontación sin límites entre una violencia que se convierte en terrorismo y un Estado de Derecho que se vuelve cada vez más arrogante cierra el camino para encontrarle salidas al callejón en el que se hallan atrapadas algunas de nuestras democracias (Gómez Buendía, 2003). Esta confrontación de intolerancias es una guerra de perdedores. Habría que aprender de ella que la tolerancia es condición esencial de la democracia, ya que construye confianza a partir del reconocimiento de la contingencia, manifiesta en los propios límites y en el otro como diferente; confianza que, al mismo tiempo, como manual de convivencia, enseña a la sociedad formas de cooperación y justicia como equidad.

Ya José Luis Aranguren, antes de que ciertos gobernantes iluminados convirtieran casi toda violencia en terrorismo, lo había formulado certeramente en su *Ética y política*:

Los individuos o grupos aislados, los que se sienten excluidos, a la izquierda o a la derecha, social o regionalmente, de la política, los que se consideran desprovistos de derechos, atención pública o *status*, así como los grupos sociales en declive o mal dotados para una adaptación a las demandas de una civilización en transición o expansión, y quienes se consideran sin oportunidades, condenados a la inmovilidad, a un imposible ascenso social, se inclinan, normalmente, al disconformismo radical y, por tanto, a la repulsa de una democracia que, para ellos, no es tal (Aranguren, 1968: 205).

Las situaciones conflictivas se radicalizan hoy de tal forma que no parecen dejar alternativa a la lucha frontal y directa contra un terrorismo que se fundamenta y se manifiesta de diversas formas. Hemos mostrado, sin embargo, que la tolerancia política y moral puede prevenir situaciones violentas, revitalizando la democracia para dar legitimidad al Estado de Derecho. Pensemos, ante todo, en el debate político en torno al nacionalismo, para destacar el sentido fundamental de tolerancia que está en juego en estos discursos divergentes con respecto al mismo fenómeno. Desde una concepción comunitarista, el nacionalismo responde a los valores de un pueblo, pero puede ser pernicioso si no reconoce los valores diferentes de otros pueblos y se empeña en absolutizar los propios. De manera semejante, desde una concepción liberal, el nacionalismo puede amenazar la identidad personal si no respeta las diferencias que constituyen la riqueza de una cultura determinada y que le permiten distinguirse de otras y relacionarse con ellas.

En los límites del nacionalismo está el fundamentalismo, que asume con frecuencia matices religiosos (Hoyos Vásquez, 2005b), en el

sentido de quienes creen que no tendrán salvación si no silencian a los que piensan diferente. Quizá por ello, en la actualidad es importante llevar el tema de la tolerancia al fondo de la problemática, es decir, al lugar mismo donde comenzó: en el campo de las luchas religiosas y la secularización, que hoy es el de las visiones omnicomprensivas y holistas, ya no sólo religiosas, sino de toda índole.

La intolerancia de la violencia también pone de manifiesto la intolerancia del poder a escala mundial. Este es el mayor conflicto en el que se encuentra la tolerancia actualmente. Muchos de los problemas nacionales se relacionan cada vez más con la conflictividad globalizada de las drogas, el tráfico de armas, las inequidades del mercado mundial y la banca internacional. No importa cómo se disimulen estos conflictos en medio de la lucha contra el terrorismo. En este choque de civilizaciones, al que Jürgen Habermas sólo parece encontrarle solución si se lo instala en una “sociedad post-secular” (Habermas, 2001), en la que sea posible comprendernos las culturas como radicalmente diferentes entre “el creer y el saber”, con la obligación de tolerarnos mutuamente para evitar el terrorismo generalizado, es necesario reflexionar una vez más sobre los motivos para la tolerancia moral y política.

Consideramos que ello sólo resulta posible desde una concepción de tolerancia moral que permita un diálogo acerca de formas de adaptación recíproca, de simpatía y acercamiento humano, que dejen espacio para desacuerdos, que habría que tolerar aun cuando no parezcan tolerables. Thomas McCarthy propone:

Podemos imaginarnos culturas que alimentan los valores y las virtudes correspondientes, y las prácticas que son predicadas, no asumiendo sólo posiciones correctas, sino respetando y con el deseo de acomodarse frente a diferencias no eliminables (McCarthy, 1998).

Nos es posible imaginar estas situaciones porque ya, de hecho, las experimentamos en aquellas “dimensiones de nuestras vidas en las que lo más importante para nosotros es mantener relaciones armoniosas, cooperativas y de apoyo mutuo, precisamente con personas con las que no siempre estamos de acuerdo, a las que no siempre podemos convencer y por las que tampoco siempre llegamos a ser convencidos”; pero tampoco quisiéramos simplemente ganarles estratégicamente. En las democracias multiculturales, las de la sociedad postsecular, casi siempre atravesadas por diferencias religiosas e ideológicas profundas, son precisamente estas situaciones de desacuerdo razonable las más fecundas y enriquecedoras de la vida pública y, por tanto, también de la sociedad. Una solución basada, ante todo, en valores democráticos –que no son siempre los de los acuerdos con base en argumentos o los de las nego-

ciaciones estratégicas— será siempre necesaria y deseable. Debe buscarse sin afanes, insistiendo en el valor de la tolerancia recíproca, fomentando así la comprensión mutua, para hallar los lugares de posibles encuentros desde las correspondientes utopías. Este tipo de comunicación jugará inevitablemente un papel todavía más importante que los meros procedimientos democráticos, precisamente desde las diferencias, en la conformación de una vida política vigorosa (McCarthy, 1998: 153).

FILOSOFÍA POLÍTICA COMO CRÍTICA Y UTOPIA

Hasta aquí hemos mirado el problema de las relaciones entre moral, derecho y política en la modernidad desde el punto de vista de la filosofía política. La teoría política se presenta hoy en estrecha relación con la filosofía política, la práctica política, la ciencia política y la politología. No parece posible delimitar rigurosamente estos discursos y ya el solo intento puede llevar a reduccionismos que no favorecen la “cosa misma”. Se trata de que la teoría política no sea sólo *la ciencia política* de la elección racional en el ámbito de los discursos empírico analíticos. Para evitar esta reducción de lo político y la política al mero cálculo estratégico de la racionalidad instrumental se proponen varias alternativas.

Existen quienes defienden la siguiente postura:

El estatuto epistemológico de la teoría política se constituye a partir de su ruptura con la filosofía política a través de la concreción de sus propias unidades de análisis, *Estado, sistema político y poder* —inferidas de la tradición contractualista y hegeliano-marxista, funcional-sistémica y post-estructuralista— que, posteriormente, derivan en la de *Democracia* como categoría estructural de interpretación (Mejía Quintana, 2006: 31; énfasis en el original).

Si la teoría política se emancipa de la filosofía política tradicional, especialmente de cierto iusnaturalismo moralista, podrá determinar el sentido de política de forma más compleja desde la sociedad civil y sus demandas, no sólo en términos de elección racional.

Otros, al considerar que “además de la dimensión instrumental y de control del orden social, hay una dimensión de sentido y significado de la acción” en el pensamiento y el quehacer político, concluyen que “la ciencia política empírica debe ir hoy de la mano de la filosofía política y debe abrir espacio para los enfoques hermenéuticos” (Orjuela, 2003: 116).

Unos y otros están en lo correcto, si de lo que se trata es de que la teoría política contemporánea conserve su íntima relación con la problemática de la sociedad civil en el ámbito de lo público, donde se resuelven agónicamente los conflictos propios de la insociable sociabilidad siempre presente en los asuntos humanos.

Teniendo en cuenta tales problematizaciones de las relaciones entre la filosofía política y la política misma, nos ocupamos aquí de la complejidad y los vínculos entre los diversos significados de política y de lo político, y lo hacemos partiendo de una concepción comunicacional de la filosofía política (Hoyos Vásquez, 2005c), fuente, en última instancia, “de los principios normativos de la política”, aquellos que alimentan “signos de esperanza” y nos recuerdan constantemente que “debemos comenzar a crear una nueva teoría” (Dussel, 2006: 7, 11). En la actualidad, esta se presenta como crítica, como utopía y como teoría, y en cuanto un todo, como proceso y justificación de procedimientos democráticos (Hoyos Vásquez, 2006).

A partir de la emancipación del derecho de la moral, propuesta antes, con base en la detranscendentalización de la razón en cuanto racionalidad comunicativa e instrumental, se busca desarrollar un discurso ético acerca de la participación política y el derecho como uno de sus productos más importantes. Esta concepción de política parte del reconocimiento de un sentido positivo de la racionalidad estratégica en el derecho y las instituciones. La distinción entre moral y política ayuda a comprender cómo el principio de la democracia es el “procedimiento de constitución legítima del derecho”, con lo cual la política llega a aspectos de las relaciones sociales muy vinculados con la moral. Aquí se da el sentido de la complementariedad entre moral y política y derecho.

Esta complementariedad y el cambio de paradigma de la razón trascendental monológica a la razonabilidad dialógica nos permite desarrollar tres dimensiones de la filosofía política. En cuanto crítica, se apoya en especial tanto en la historia y la sociología como en la economía política para develar aquellas situaciones en las que las ideas fundamentales de la política son utilizadas para ocultar situaciones de dominación. Tal es el caso de muchos discursos contemporáneos en nombre de la democracia formal liberal, la seguridad nacional o democrática y la participación popular en favor de un sentido de política que termina por convertirse en fetiche, tanto en formas rancias de socialismo real como, especialmente, en las diversas figuras de la globalización neoliberal.

En cuanto utopía, la filosofía política pretende poder rescatar, por una parte, lo mejor de la filosofía práctica de Kant y, por otra, elementos materiales de la tradición marxista. Con ello se restablece el sentido utópico de un discurso filosófico contrafáctico y de la esperanza normativa propia de las ideas regulativas en sentido kantiano. Estas se expresan hoy como respuestas de la razón práctica al sentido crítico de la filosofía política. Aquí aparece la íntima relación entre la crítica y la utopía. Sólo quien es capaz de crítica radical comprende el sentido humano y social de la utopía. Esto nos permite entender en toda su radicalidad la sensibilidad moral expresada por la opinión pública

mundial, cada vez con mayor fuerza, en situaciones conflictivas: se trata de crímenes abominables, dicen unos; son guerras injustas, ilegales, desproporcionadas e inútiles, opinan otros. Todos parecen saber “con toda razón” que se está “experimentando” con valores absolutamente delicados de los pueblos y las ciudadanas y ciudadanos del mundo.

Algo semejante ocurre cuando una globalización incompleta de los mercados, en especial por la falta de coherencia, por no decir por la doble moral de las políticas macroeconómicas, produce aquellas crisis en el mundo en desarrollo, que precipitan la ingobernabilidad en muchas naciones. Cuando la economía en su forma neoliberal se apodera de los procesos de globalización, termina manipulando el poder político de los estados e instrumentaliza el derecho, rompiendo el vínculo de solidaridad propio de la sociedad civil, agudizando la inequidad, el desempleo y la pobreza, causas últimas de toda violencia política.

La lucha por un sentido libertario, cultural y democrático del desarrollo a escala mundial (Hoyos Vásquez, 2007a) es el valor imperativo de los movimientos solidarios en contra de las políticas unilaterales de globalización. Las crisis económicas como crisis de equidad, las violencias de toda índole y en diversos países, las injusticias y la pobreza, el desempleo, las discriminaciones y exclusiones por diferencia de género, raza, edad, religión, pertenencia cultural son todos fenómenos morales que actualmente mueven a una población mundial cada vez mayor. Es como si todos quisiéramos pertenecer a esas marchas que en todos los continentes reclaman justicia, paz y democracia. Es la globalización de la solidaridad y la mejor expresión de unos valores universales.

En su obra *Thick and thin*, Michael Walzer (1994) logra desde un principio ponernos a marchar con la gente que, a fines de 1989 en la insurrección en Praga, portaba carteles, unos reclamando *verdad* y otros *justicia*. Se trata de sentimientos morales, no sólo los negativos de P.F. Strawson (1974), sino los del entusiasmo que develan una intuición de que pertenecemos a esas marchas, casi antes de pensarlo. Algo semejante a lo que, frente a la Revolución Francesa, hacía expresar a Kant en *El conflicto de las facultades* “un deseo de participación que frisa en el entusiasmo” (Foucault, 1985). Eso mismo lleva a Walzer a preguntarse más adelante:

¿Qué haría la crítica cuando mire a su alrededor y vea gobiernos tiranos en otros países, en lugares lejanos, y gente marchando en la calle oponiéndose a sus legisladores, demandando no sólo “verdad” y “justicia” sino también “democracia”? (Walzer, 1994: 59).

Una posición moral tenue, orientada hacia mínimos fundamentales, nos convertiría en participantes virtuales de dichas marchas. Como noso-

tros, también quienes marchan tienen ciertamente su comprensión moral densa, basada en principios omnicomprendivos que, aunque pretenda ser “la correcta” para nosotros, no puede llegar a serlo para todos.

Un día, sin duda, ellos producirán su propia versión de la democracia, y entonces se encenderá la controversia acerca de si podría ser más o menos “participativa”, y quizá yo me sumaré a la controversia no como un crítico social, sino simplemente como un estudioso interesado, eventualmente como politólogo (Walzer, 1994: 61).

Pero ¿qué nos permitiría hablar de más o menos “participación”? ¿Qué nos motivaría para reconstruir participativamente la política y su inmediato resultado, el derecho? Para el mismo Walzer, dado que el principio del consentimiento establece una ética procedimental, esta describe cómo se llega legítimamente a ejercer el poder.

De hecho, lo que hace que el procedimiento *proceda*, lo que le da su fuerza legitimadora, es un cierto espíritu, expresado en una serie de prácticas. El espíritu es el del compromiso activo, y las prácticas incluyen argumentar, organizar, reunirse en asambleas, demostrar y demandar, lo mismo que votar (Walzer, 1994: 63).

Por ello, se “caracteriza la democracia con una serie de esfuerzos explícitos para crear y sostener una ciudadanía activa”. Esto hace que “la política democrática, inclusive en su forma ideal, sólo sea en parte argumentativa; también es asunto de organización, negociación, estrategia, demostraciones de fuerza y mucho más” (Walzer, 1994: 57).

Lo anterior nos permite hablar de un *principio ético* de la democracia, el pluralismo democrático incluyente que da sentido al procedimentalismo, que no “funciona” si no es por el espíritu de participación ciudadana, que a la vez inspira algunas prácticas. Por tanto, lo determinante de la democracia es la actividad y el espíritu que la anima e inspira, no sólo el resultado de dicha actividad, que es precisamente el derecho, que con frecuencia puede ser deficiente.

¿Puede la participación democrática reconstruir lo público de la política y lo justo del derecho, privatizado por los intereses de los poderosos, reducido por la pobreza a mero espacio físico de supervivencia, enrarecido por el abstencionismo, distorsionado por medios al servicio del capital, manipulado y cerrado por la corrupción y la violencia? ¿Logra una radicalización de la democracia en la forma de democracia participativa solucionar “desde la raíz” el problema de los derechos socioeconómicos, privando así de uno de sus argumentos a la violencia guerrillera? ¿Puede una sociedad comprometida realmente en procesos

democráticos no sólo implantar la justicia como equidad sino también develar la corrupción y recobrar el sentido de legitimidad del Estado social de derecho? En otras palabras: si se considera que la violencia guerrillera todavía tiene un argumento político, este podría ser el de que se excluye a una parte de la población de la participación política y se la priva de sus derechos socioeconómicos fundamentales. Además, se alienta la esperanza de que a mayor participación de la ciudadanía, más control político sobre las prácticas autoritarias y corruptas; a corto plazo, ello puede significar la revitalización de los partidos políticos en el mejor sentido de su función con respecto al fortalecimiento del Estado social de derecho democrático. ¿Hasta qué punto es posible, entonces, ampliar el sentido de participación democrática, de suerte que con ello se pueda quitar el piso a las razones políticas de la violencia y se recuperen las fuentes de legitimidad del derecho que animen la lucha contra la corrupción y reorienten la administración al servicio de la comunidad?

Por ello, finalmente, la filosofía política desde una perspectiva pragmática debe justificar un método a partir de una teoría. Aquí proponemos, de acuerdo con Jürgen Habermas, una política deliberativa para fortalecer la democracia radical, la única que puede legitimar el Estado de Derecho democrático. Buscamos responder a su pregunta:

La filosofía de la praxis pretendió apropiarse de los contenidos normativos de la modernidad tomándolos de una razón incorporada en el acontecer mediador de la práctica social. ¿Cambia la perspectiva de totalidad que contiene esta idea, si el concepto fundamental del actuar comunicacional reemplaza el del trabajo social? (Habermas, 1985: 395).

Este planteamiento, en rigurosa confrontación con la desviación del sentido de lucha política, cuando se habla de diversas formas de lucha, las restringe a sólo dos: la armada y la política; toma partido por esta última, precisamente como solución a la primera. Así la comunicación, animadora tanto de las diferencias, los valores y morales de máximos como de toda dimensión hermenéutica de sentidos, disensos y consensos, no sólo fortalece la complejidad de la sociedad civil, sino que constituye en la crítica radical, la propuesta utópica y el debate, el espacio de lo público, en el que en última instancia se consolida la lucha política que legitima ética y jurídicamente el Estado de Derecho democrático.

Es el mismo Kant quien sobre el final de *La paz perpetua* propone un principio afirmativo del derecho público: “Todas las máximas que necesitan la publicidad (para no perder la finalidad deseada) concuerdan a la vez con el derecho y la política” (Kant, 1966: 123). Con ello está enfatizando que, para alcanzar la felicidad como fin general del

público, la política debe ser en cierta forma el punto de encuentro de lo que en su momento él llamaba las dos ramas de la moral, a saber, el amor a los hombres –una moral de máximos– y el respeto al derecho del hombre –lo que hoy podemos llamar una ética de mínimos basada en los derechos humanos fundamentales, sin distinción entre derechos civiles y derechos económicos, sociales y culturales (DESC).

Para lograr este ideal, Kant previene acerca del peligro de los moralismos que depositan toda la confianza en los valores: “Antes de entregarse al dulce sentir de la benevolencia, débese estar seguro de no haber violado el derecho ajeno” (Kant, 1966: 122). Los moralistas reducen los deberes a simples actos de bondad. A esto llama Kant una conducta astuta, producto de una política oscura que, sin embargo, “quedaría totalmente anulada por la proclamación de sus máximas si tuviera el valor de permitir al mismo tiempo que el filósofo diera también las suyas a la publicidad”. Este es el sentido de toda filosofía política. Kant exige que los valores de máximos sean expuestos públicamente y sometidos, de acuerdo con los principios de la filosofía, a deliberación pública. De esta forma, la filosofía se convierte en clarificación, discusión y justificación del sentido común. “No es el filósofo, son los ciudadanos (y ciudadanas) los que deben tener la última palabra” (Habermas y Rawls, 1998: 172). Esto constituye la esencia de la democracia, de la cual se puede entonces esperar la confianza hacia determinados valores, los de una ética de mínimos, que armonizan con el derecho público; este, a su vez, constituye el único fundamento posible para la unión de los fines particulares de todos.

De este modo, resulta válido lo siguiente: “el estado de una democracia se percibe en el palpitar de lo público” (Habermas, 2005: 25). Así, un sentido de lo público a partir de la detranscendentalización de la razón práctica, en su palpitar como lugar de confrontación de los diversos valores de máximos y de un posible acuerdo sobre los derechos fundamentales, sólo puede consolidarse gracias a la participación democrática, que es a la vez constitutiva de lo público y resultante del debate público político acerca de los fines y programas de una sociedad determinada.

Sin pretender reemplazar el trabajo necesario de los científicos políticos en este campo, consideramos que –como lo han sugerido Albrecht Wellmer (1993) y Thomas McCarthy (1997)– el debate entre John Rawls y Jürgen Habermas (1998), a partir de sus obras *Liberalismo político* y *Facticidad y validez*, permite destacar la necesidad de una democracia participativa para dar todo el sentido a la propuesta estructural del liberalismo político como fuente inequívoca del derecho moderno. Al desarrollar la complementariedad de las dos concepciones, se evita la burocratización de un liberalismo político no animado por procesos de auténtica participación democrática, peligro inherente

a la concepción rawlsiana del Estado liberal, a la vez que se protege de la anarquía a una participación no orientada hacia instituciones legítimas, escollo que debe superar la concepción habermasiana de política. La complementariedad significa llevar a síntesis lo mejor de la propuesta estructural de un Estado de Derecho y de la propuesta política de la democracia participativa.

Desarrollar esta complementariedad es la tarea de la filosofía política, desde una perspectiva pragmática que proponga y justifique como teoría un proceso que permita superar las situaciones criticadas y orientarse por las utopías deseadas. Pensamos que este enfoque complejo permite comprender las teorías políticas contemporáneas en la tradición de la idea de filosofía política de la modernidad. Por ello partimos de Kant, para mirar cómo la crítica a los metarrelatos modernos obliga a la razón práctica a diferenciar sus usos: el pragmático, el ético y el moral. Igualmente, dicha crítica nos permite analizar el debate en torno al liberalismo político, partiendo de las sospechas de los comunitaristas y destacando el sentido sustantivo de los derechos humanos materiales.

Todo lo anterior nos lleva a pensar la teoría política contemporánea desde propuestas muy cercanas a la política deliberativa y la democracia radical, acentuando en todas ellas el protagonismo de ciudadanas y ciudadanos en movimientos sociales y luchas políticas concretas. Se recupera así la relación entre moral, derecho y política, al darle toda su relevancia y fuerza a la democracia en la búsqueda continua de la paz; en ella, de acuerdo con el planteamiento de Kant, la auténtica política comienza a brillar en todo su esplendor.

POLÍTICA DELIBERATIVA Y DEMOCRACIA RADICAL

El *contexto* y el *ámbito* para el ejercicio de la ciudadanía se constituyen en *lo público*, redefinido ya no desde el Estado, sino desde la sociedad civil. El tradicional vanguardismo del Estado de Derecho, centrado en el poder económico y político y en sus procedimientos burocráticos, es relativizado por la autonomía pública y la cooperación que mueve desde las bases el poder de la solidaridad de los asociados para renovar las relaciones entre sociedad y Estado (Cunill Grau, 1997). Ya no se trata siquiera de que el público sitie al Estado sin pretensiones de conquista (Habermas, 1998: 435, 526, 528, 612); se busca más bien una interrelación entre la periferia y el centro en continua actividad desde uno y otro polo, como sucede con corrientes de agua que circulan desde fuera hacia el centro o al contrario, mediante sistemas de represas, esclusas, canales más amplios y más estrechos, corrientes de opinión y contracorrientes publicitarias o de autoridad por parte del Estado, presiones que van cediendo o que, inclusive, pueden llegar a romper posiciones

aparentemente resistentes. La opinión pública en sus diversas figuras, también como deliberación política y participación democrática, incluso como movimientos sociales y de desobediencia civil, es la corriente desde la periferia; las políticas públicas, las leyes y las acciones del gobierno son las respuestas desde el centro del poder.

El ideal se produce cuando, de acuerdo con la última metáfora, se logra la cooperación entre el Estado y la sociedad civil para optimizar así la participación ciudadana y la procura del bien común, tanto por parte del mismo Estado como de las organizaciones de la sociedad. Esto nos lleva a diseñar el siguiente modelo topológico de las formaciones sociales, con ayuda de la teoría del actuar comunicacional como paradigma cultural y pedagogía en la construcción de lo público desde una perspectiva política, articulada en los procesos formativos como ética discursiva.

- Partimos del *mundo de la vida*, desde la herencia de la fenomenología de Edmund Husserl (Hoyos Vásquez, 1976) como base de experiencia personal y colectiva, en el que están incluidas todas las personas y culturas que conforman una sociedad. La educación y las luchas sociales son los procesos en los que se nos abren diversos mundos, formas de organización y sentidos de la vida. Aquí se encuentra el principio fundamental de toda moral y de las competencias ciudadanas al leer en el rostro del otro las luchas por el reconocimiento, cada uno desde sus visiones omnicomprensivas de la vida, la historia, la religión y los valores (Hoyos Vásquez, 2005a).
- La *sociedad civil* se va conformando en el mundo de la vida con base en la integración comunicativa de los diversos grupos sociales, asociaciones, comunidades, regiones, etc. La comunicación en la sociedad sólo no busca la comprensión, sino que se afana por el entendimiento mutuo de grupos de personas en torno a los más variados intereses. Una sociedad civil fuerte es por naturaleza pluralista, tanto mejor cuanto más compleja, y en ella se realizan en actitud dialogal (Hoyos Vásquez, 2007b) los individuos, tanto en su esfera privada como en la pública en cuanto ciudadanas y ciudadanos.
- *Lo público*, como el espacio en el que las personas y organizaciones en interacción con el Estado van tejiendo la red de intereses comunes. Lo público se constituye así en el *medium* en el que se da sentido a lo común, precisamente como *bien público*. Aquí se hace necesario el *pluralismo razonable*, dado que la tolerancia es la virtud y la forma de lo público, de las que se nutre la confianza

que nos permite relacionarnos con el otro como extraño, como ciudadana o ciudadano con iguales derechos y deberes. No parece casual la centralidad de la idea de lo público en este modelo.

- *Lo político* se consolida en los procesos de lo público. No puede responder sólo a intereses privados, por lo que una sociedad débil en lo público practica una política clientelista, autoritaria y personalizada. Lo político significa ejercicio de competencias en relación con los asuntos públicos. Aquí se constituye “poder comunicativo” (Hannah Arendt), con base en el cual se desarrollan la democracia participativa, las luchas por el reconocimiento y la “desobediencia civil”.
- El *Estado de Derecho* es el resultado de los movimientos políticos y los acuerdos sobre mínimos constitucionales a partir de los valores y de los máximos morales, que siguen siendo necesarios para que el pluralismo alimente no sólo los consensos, sino sobre todo los disensos. Aquí la comunicación ya no es tanto apertura, cuanto dispositivo procedimental, retórico y político para llegar a acuerdos mínimos, necesarios no sólo para solucionar aquellos conflictos que se resisten a la mera comprensión, sino también para impulsar programas políticos que requieren la cooperación por encima de las diferencias.

En este escenario político tiene sentido ahora reconstruir comunicacional y pragmáticamente las que se presentan como competencias ciudadanas dispersas, en especial en los extremos del mundo de la vida en los que habitan personas, para las que la ciudadanía está en crisis, es decir, no significa ningún valor y, por tanto, ni siquiera interesa como derecho: pensemos en los habitantes de las calles, los semáforos y los puentes, en los así llamados “desechables”, y el término ya lo dice todo. En el otro extremo están las ciudadanías diferenciadas, las que sólo se constituirán en el momento en que la sociedad reconozca el derecho a la diferencia como el que conforma ciudadanía: aquí habitan los excluidos por raza, religión, estrato social, conflicto armado. Es el lugar que le asigna de hecho la retórica de la seguridad democrática a los desplazados y los pobres.

De este modo, la primera tarea de la democracia consiste no sólo en la inclusión del otro, sino en ampliar y hacer de tal manera complejo el sentido de espacio público que en él quepan quienes están jalando desde la base de la pirámide social, desde los límites y las crisis, para poder hablar con todo sentido de ciudadanías, en plural e incluyentes. Ello sólo será posible cuando lo público se constituya efectivamente en el espacio de las diferencias y no de lo homogéneo, como parece pretenderlo un Estado comunitario (esa especie de engendro o absurdo

jurídico que sólo puede ocurrírsele a quienes personalizan la política, confundiendo programas con personas y tribus).

Si se logra esta complejización cada vez mayor de la sociedad civil y lo público, se puede comprender el sentido de los movimientos sociales y políticos como formas de presión pública, a las que el Estado de Derecho democrático debería poder responder con políticas públicas coherentes con los derechos humanos fundamentales, los derechos civiles y políticos y los DESC. El resultado de todo ello es el eje que atraviesa esta topología y se convierte en tarea, idea regulativa kantiana, utopía política y esperanza normativa en el camino hacia la paz perpetuamente, constituyendo y consolidando ciudadanías tanto en los procesos educativos como en los movimientos sociales y la participación democrática.

Una vez aclarado el sentido de la independencia del derecho con respecto a la moral y la estructura comunicativa de esta especie de pirámide social, sus flujos y reflujos, corrientes y contracorrientes de opinión, queda libre el lugar que debe ocupar la política como fuente de legitimidad del Estado moderno. Comencemos por rescatar el sentido del problema de las relaciones entre política y derecho con la ayuda de la pregunta que lleva a John Rawls a proponer el liberalismo político:

¿Cómo es posible que exista por tiempo prolongado una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos por doctrinas razonables, aunque incompatibles, de índole religiosa, filosófica y moral? En otras palabras: ¿Cómo es posible que puedan convivir doctrinas omnicomprensivas profundamente opuestas aunque razonables y que todas ellas acepten la concepción política de un régimen constitucional? (Rawls, 1993: xviii).

Como es bien sabido, para Rawls la solución se da sólo a partir de un pluralismo razonable, en el que las doctrinas omnicomprensivas se reconocen recíprocamente, pero deben ser neutralizadas políticamente para lograr un consenso entrecruzado sobre aquellos mínimos que fundan la justicia como equidad en el liberalismo político, y no ya en alguno de los metarrelatos, de las morales densas, de las concepciones omnicomprensivas, en las que se originan los procesos de comprensión de disensos y búsqueda de consensos. Estos mínimos conformarían el núcleo de la Constitución que se daría una sociedad para buscar su ordenamiento con base en el derecho. Todo esto sólo resulta posible si se distingue claramente entre filosofía moral y filosofía política, y entre lo no público y las razones públicas que consolidan el núcleo fundamental de este renovado contrato social. Gracias a esta distinción, se constituye en su especificidad el sentido de lo político y del derecho. Pero también

esta tajante distinción radicaliza la discontinuidad entre moral y política en el liberalismo, como lo señalan, entre otros, inclusive liberales como Ronald Dworkin (1993) en su *Ética privada e igualitarismo político*.

El aguijón del comunitarismo es todavía más incisivo al urgir que se resuelva el dilema contemporáneo entre la concepción republicana y la liberal del Estado de Derecho. Si continuidad y relación directa entre moral y política, entonces sí fortaleza motivacional e identidad cultural, pero también heteronomía de lo político, relativización del derecho, amenaza de los moralismos y los particularismos nacionalistas. Si discontinuidad, es decir independencia del derecho y la política con respecto a la moral, entonces sí universalismo y neutralidad, pero también frivolidad, funcionalización de la política, positivismo o realismo jurídico. Veamos entonces si es posible solucionar el dilema, acudiendo a una nueva distinción, ahora entre moral en el sentido kantiano y ética en el sentido aristotélico, de suerte que ya el derecho y la política no requieran, como en Kant, acudir a la moral para ganar legitimidad, sino que se constituyan en el seno mismo de la participación ciudadana, en la cual se articula la soberanía popular. Se lograría así una concepción procedimentalista del derecho: la reconstrucción de su génesis a partir del poder comunicativo de la sociedad civil lo reactivaría como instrumento de solución de conflictos, de regulación y organización social y, en una palabra, de participación política en un horizonte definido, en el más extenso y estricto sentido de la palabra, como Estado democrático de derecho. Si en el paradigma comunicativo se permitiera todavía la figura de la deducción trascendental, podríamos decir que en lugar de deducir el derecho de la moral, como lo hace Kant, estaríamos deduciendo la democracia del derecho, de forma que la facticidad de la democracia se reconozca como condición de posibilidad de la validez del derecho; es decir, que este sea efectivamente derecho legítimo vigente, reconocido como tal por los ciudadanos.

De modo que la concepción deliberativa de la política parte de un esquema estructural como el propuesto por Rawls: pluralismo razonable que reconoce las diversas visiones omnicomprendivas del bien y la moral para poder llegar a un consenso sobre mínimos. La mediación entre estos dos momentos de la sociedad es la que pretende ocupar Habermas con una teoría discursiva de la política y con la democracia participativa. La referencia a las relaciones de comunicación en las que se genera poder político y en las que se funda el derecho nos obliga a explicitar el sentido complejo de la acción comunicativa en el mundo de la vida.

Las estructuras comunicativas de la sociedad civil permiten vincular el pluralismo razonable y el consenso, esos dos momentos que interrumpe el liberalismo, como etapas necesarias de un proceso de entendimiento entre los ciudadanos, de participación política y génesis

democrática del derecho. En efecto, en el mundo de la vida como horizonte ilimitado de contextos, nivel hermenéutico de la comunicación, donde comprender otras culturas no me obliga a identificarme con ellas, se tejen las redes de la sociedad civil en el más originario sentido de lo público. El compromiso valorativo y los sentimientos morales que se expresan en este nivel originario de la comunicación no son obstáculo epistemológico (como parece temerlo el liberalismo) para reconocer a otros y respetar sus máximos, para entonces dilucidar aquellos mínimos en los que deberíamos coincidir para convivir pacíficamente. La sensibilidad social que valora, antes que obstáculo, es fuerza motivacional necesaria para la participación política (como lo reclama acertadamente el comunitarismo). En este reino de la diferencia, donde en un buen sentido “todo vale” (menos ciertas violencias), desde el pluralismo razonable es necesario el reconocimiento del otro como interlocutor válido, es decir, como quien en igualdad de derechos y desde perspectivas diversas lucha, negocia, argumenta y, en una palabra, participa en favor de concepciones del bien y la vida que enriquezcan “la reciprocidad” (Rawls, 1993: 16), la solidaridad y la cooperación social. El punto de partida para la constitución del Estado de Derecho democrático es sin lugar a dudas una concepción de sociedad civil en la que quepan todos con sus diversas concepciones del bien, la moral y la vida, con sus dioses y demonios, costumbres y tradiciones. Este primer momento de la comunicación, que hemos llamado el hermenéutico, incluye tolerancia, comprensión, reconocimiento del otro como diferente en su diferencia y de la finitud y contingencia de los participantes, sensibilidad moral, confianza; en una palabra, apertura a los máximos y valores de los adversarios.

Un segundo momento de la comunicación, provocado por la multiplicidad de puntos de vista del primero, es el que puede conducir a acuerdos con base en las mejores razones y motivos. Aquí se despliega en toda su riqueza la política deliberativa: esta consigue en el mundo de la vida, que también es fuente inagotable de recursos para validar lo “correcto”, que tanto los consensos como los disensos no sólo tengan la fuerza de convicción propia del discurso, sino *en el mismo acto*, el poder ético motivacional propio de la voluntad comprometida con el acuerdo ciudadano no coactivo. La democracia participativa es a la vez vida de la sociedad civil, al reconstruir la solidaridad en actitud pluralista, y procedimiento para llegar libremente a consensos y disensos de relevancia política, jurídica y constitucional. La democracia participativa se convierte pues en génesis política del derecho con su doble función: solucionar conflictos entre personas y grupos y de estas y estos con el Estado (concepción liberal del derecho), y al mismo tiempo orientar concertadamente la cooperación ciudadana hacia fines colectivos en busca del bien común (concepción republicana).

Se trata de una estrategia de la continuidad desde el pluralismo razonable hacia el consenso entrecruzado. La teoría discursiva de la política y el derecho abre desde un principio la polis en el más estricto sentido de lo público a la participación democrática de todos los ciudadanos, en búsqueda tanto de comprensión de la complejidad de la sociedad civil como de acuerdos mínimos que constituyan el Estado social de derecho. Para ello es necesario emancipar de la moral al derecho moderno, como se indicó más arriba, para restablecer todo su sentido y legitimidad con base en la política; y esto depende del grado de participación que asegure la democracia de acuerdo con el principio general de toda normatividad, no sólo moral, sino también jurídica: “sólo son válidas aquellas normas de acción con las que pudieran estar de acuerdo como participantes en discursos racionales todos aquellos que de alguna forma pudieran ser afectados por dichas normas” (Habermas, 1998: 172).

Con esta especie de “sustitución” de la moral por la participación democrática en el ámbito de lo ético-político, se logra reconstruir la complementariedad entre posiciones extremas que parecerían irreconciliables: “las libertades de los antiguos” para el ejercicio de los derechos políticos de participación se consolidan como derechos humanos, en la forma renovada de “las libertades de los modernos”, gracias al reconocimiento mutuo de ciudadanos libres e iguales en procura de una sociedad justa con instituciones democráticas. O lo que es lo mismo: los derechos humanos del liberalismo sólo adquieren validez y relevancia en su ejercicio político público en la sociedad civil, ámbito de la soberanía popular. Esto permite articular la dialéctica entre “autonomía pública”, propia de la participación política, y “autonomía privada”, origen de las libertades individuales. Al reconciliarse en dicha dialéctica la “soberanía popular” y los “derechos civiles” de las personas, van alcanzando su cometido en la historia las luchas por los derechos humanos y se van consolidando constitucionalmente con base en movimientos sociales que abren el espacio público a la participación ciudadana de todos los asociados. En este ámbito, también los derechos antes que bienes son recursos y competencias, como lo son los derechos materiales socioeconómicos. Además, desde esta concepción participativa de los derechos, el multiculturalismo deja de ser un problema para convertirse en fuente de recursos cognitivos y motivacionales que animan la lucha democrática. Se rompe entonces la discontinuidad entre ideales de vida, propios del paradigma comunitarista, y procedimientos políticos conducentes a determinados acuerdos con fuerza jurídica vinculante: son ciudadanos de carne y hueso, con sus necesidades de toda índole, con sus diversos dioses y demonios, los que llegan gracias a su actividad pública a posibles consensos sobre mínimos, que pueden adquirir forma jurídica.

Pero sobre todo, la concepción deliberativa de la política inspirada en un sentido radical de democracia permite articular políticamente la exigencia de democracia directa de la “tradicción republicana” con la de sólo representación propia del “liberalismo”. El “poder comunicativo” que se genera ética-políticamente en la sociedad civil, cuya caja de resonancia es la opinión pública, dinamiza la participación política, orientada por la necesidad de llegar a acuerdos que permitan solucionar los conflictos y buscar programas de cooperación en los asuntos relevantes para el bien común; la constitución y el derecho garantizan las soluciones de conflictos como lo sostiene el liberalismo político y convocan para las tareas comunes como lo proclama la tradición republicana.

¿Hasta dónde llega el sentido de *democracia*? Según Habermas en *Facticidad y validez* (1998), el principio de la democracia es la posibilidad de que todos los comprometidos en el Estado de Derecho puedan reconocer libremente como válidas las normas que lo constituyen. Esto significa que hay un reconocimiento “cognitivo” de la rectitud de las normas. Pero esto no siempre es posible. La democracia queda, pues, entre la posibilidad de acuerdos sustantivos sobre asuntos fundamentales (constitucionales) y desacuerdos sobre asuntos eventualmente también relevantes. De estos se dice que se decide democráticamente por la “regla de la mayoría”. Pero precisamente, esta indica que hay perdedores que no habrán sido convencidos por los mejores argumentos, sino vencidos por mayorías. Incluso entre los ciudadanos se cree que en esto consiste la democracia: en que se opte por la decisión de la mayoría. Y no pocas veces ello provoca que la democracia y el derecho no gocen de buena fama. La tarea democrática consiste en restablecer los vínculos entre sociedad civil y Estado de Derecho democrático.

FILOSOFÍA Y TEORÍAS POLÍTICAS ENTRE LA CRÍTICA Y LA UTOPIA

Nuestro análisis de la democracia desde las relaciones entre moral, derecho y política y desde las funciones de la filosofía política en clave ética y comunicacional, en cuanto crítica, utopía y teoría deliberativa, nos permite ahora ubicar los estudios de este colectivo en tres grandes capítulos. El primero, “Aportes para una crítica a la democracia en América Latina y el Caribe”, se inicia con el ensayo de Atilio Boron acerca de los fracasos de la democracia liberal, el nuevo fetiche, analizados hoy en un diálogo con “Aristóteles en Macondo: notas sobre el fetichismo democrático en América Latina”. Este diálogo imaginario y la crítica demoleadora de Aristóteles a las apariencias democráticas que encubren la naturaleza de regímenes profundamente antidemocráticos llevan al autor a replantear la cuestión de la democracia en términos diferentes. La lucha por la democracia en América Latina, esto es, la conquista de la igualdad, la

justicia, la libertad y la participación ciudadana, es inseparable de una lucha resuelta contra el despotismo del capital global. Más democracia implica, necesariamente, menos capitalismo, y es precisamente contra este que los pueblos de la región se están rebelando cada vez más.

Desde la situación de Colombia, pero mirando a toda la región, el senador colombiano Jorge Enrique Robledo confirma enfáticamente lo analizado por Boron, en su ensayo “La globalización neoliberal niega la democracia”. Allí parte de una caracterización económica y política de la globalización, que en cuanto tal es muy parecida en todas partes, para señalar críticamente lo que le ocurre a la ciudadanía y la democracia en un ambiente de globalización neoliberal. Su conclusión desde la perspectiva de la economía política es que es preciso decirle no a la *globalización del colonialismo*, no a la globalización que nos quita el derecho de producir. No se trata ni siquiera de distribución inequitativa de la riqueza. “Nos están quitando hasta el derecho de crear, de generar riqueza, de transformar nuestra naturaleza”, afirma Robledo.

Esta crítica a la economía neoliberal es acentuada en un polémico ensayo de José Fernando Ocampo: “La filosofía política en el fundamento de la teoría del desarrollo económico”, en el que el autor muestra las dos caras de la filosofía pura y su papel de ideología como conciencia falsa, cuando es ciega ante la realidad de un momento concreto que vive el mundo, para acudir a autores clásicos en la materia, de las décadas del sesenta y setenta, ignorando de todas formas los aportes del pensamiento de Marx en asuntos de economía política. Ocampo aventura la idea de que, en realidad, los grandes economistas han sido grandes filósofos políticos, y han definido y siguen definiendo el curso de la historia. El dramático debate acerca de la globalización, del poder del mercado, la apertura económica y el futuro del mundo de hoy gira en torno a los postulados filosóficos sobre la política y la economía de clásicos como Adam Smith, Karl Marx, John Maynard Keynes y los esposos Milton y Rose Friedman. Es necesario, por tanto, asumir el riesgo que corre toda filosofía pura que pretenda poder ignorar los principios filosóficos de la economía política, y aprender de sus errores, para orientar en consecuencia un discurso crítico desde una filosofía política comprometida con las realidades de la población.

La filosofía política como crítica avanza en “La hegemonía de Estados Unidos y el conflicto sociopolítico en la Región Andina”, ensayo en el que Consuelo Ahumada Beltrán presenta tres temas en torno a los cuales han girado en los últimos años las relaciones entre EE.UU. y la Región Andina: la política antinarcoóticos, la cruzada antiterrorista y las medidas de liberalización económica y comercial, impuestas por los organismos internacionales. El artículo analiza cómo se han manifestado esas políticas en la Región Andina, profundizando en la estrategia de

seguridad nacional de EE.UU., el plan Colombia y la Iniciativa Regional Andina (IRA). De estas últimas, se afirma que responden más a los intereses estadounidenses que a las verdaderas prioridades de los países andinos: en efecto, reflejan un creciente proceso de recolonización por parte del país hegemónico.

En “Las fronteras: prueba de fuego para la ciudadanía”, el politólogo Javier Sanín, SJ, generaliza en relación con las políticas de fronteras algunos tópicos manifiestos en las políticas de EE.UU. para con la Región Andina en temas como la lucha contra el narcotráfico, la fumigación de cultivos de uso ilícito, la destrucción medioambiental, el contrabando de armas e inductores y la profusión de delincuencia común. La Comunidad Andina de Naciones (CAN) está en crisis debido al esquema de sustitución de importaciones y globalización, y la seguridad está erosionando las relaciones con los vecinos por el cambio del concepto en el país del norte y la resistencia regional a inscribirse en la percepción norteamericana del terrorismo y la guerra preventiva seguida a pié juntillas por el gobierno colombiano. Ello le permite a Sanín afirmar, con base en análisis cuidadosos, que las zonas de frontera se caracterizan por la debilidad de los factores fundamentales de la democracia participativa y el Estado social de derecho. Este traumático proceso redundo no sólo en una escalada del conflicto militar, sino en una pérdida de capital social y en la imposibilidad de proveer y actuar hacia un fortalecimiento de la ciudadanía, base de un Estado democrático.

El segundo apartado se refiere más concretamente y en clave más propositiva a “La democracia y el Estado de Derecho democrático en tiempos de globalización”. En su artículo “La globalización y la justicia hacia las identidades culturales”, Delfín Ignacio Grueso se pregunta hasta qué punto pueden las identidades culturales alcanzar justicia en un proceso de globalización neoliberal como el actual. Se trata de explicar lo que se entiende hoy por identidades culturales –algo que parece no coincidir con las culturas o la cultura en general– y por alcanzar justicia para ellas. Se responde a esta última cuestión en forma negativa, al señalar lo poco que podría alcanzarse en materia de justicia simbólica y cultural en esta globalización corporativa que, sometiendo todo a las necesidades de reproducción del capital, no ha mostrado beneficios en materia de justicia social y económica. Esto se confirma al constar que la interculturalidad abierta y transformativa, que es algo distinto del reclutamiento de las etnias y las culturas por un capitalismo consumista, no se ha dejado ver en lo que lleva esta globalización corporativa. Porque lo que se impone por doquier, incluso en las grandes capitales del mundo-uno, es una creciente *cultura mundial* (*McWorld*), poderosa en cuanto a sus mecanismos de reproducción, pero incapaz de criticarse, moderarse y corregirse a sí misma.

En su ensayo “Globalização e reversão neocolonial: o impasse brasileiro”, Plinio de Arruda Sampaio Jr. parte de un análisis de lo que ha significado para Latinoamérica el imperativo de la globalización, distinguiendo dos actitudes: los modernizadores que procuran acelerar el proceso y los conservadores que buscan evitar la dependencia que generan dichos procesos. El objetivo del artículo es mostrar que la globalización tiende a provocar un retroceso neocolonial en los países de la periferia, lo que torna imprescindible definir una estrategia nacional para enfrentar sus efectos disgregadores y perversos. La conclusión, una vez analizada la coyuntura brasileña, es un imperativo analógica y contextualmente válido para toda la región. Las fuerzas políticas deben transformar la *revolución democrática* y la *revolución nacional* en las dos prioridades de la agenda política de la nación. Ello equivale a liberarla del carácter dependiente de su sistema económico, de la naturaleza asimétrica de un régimen de clases y del pesado lastre de una cultura colonialista.

El artículo de Carolina Galindo Hernández, “La teoría del Estado en la era de la globalización: algunas aproximaciones y problemas pendientes”, comienza por cuestionar el diagnóstico de importantes analistas que sentencian “el ocaso, la debacle o la retirada del Estado, la institución social y política más compleja y poderosa de la historia de Occidente”. En cambio, propone como hipótesis general que, si bien se ha advertido un cambio sustancial en la concepción y las funciones de esta institución a partir de los procesos de globalización, el Estado no solamente sigue siendo un eje regulador fundamental de la vida social en sus diferentes niveles, sino que se advierte un *crecimiento* del mismo en algunas de sus competencias, especialmente en el control de la seguridad. El trabajo discute la concepción de *globalización* bajo la cual se está examinando el *estado del Estado*, para plantear algunos problemas generados frente a la tarea de realizar un *estado del arte* o balance sobre las tendencias actuales en las teorías del Estado. Su conclusión es que el carácter complejo de la institución-aparato-actor-forma *Estado* constituye un reto fundamental para las ciencias sociales y la filosofía política: dar cuenta, desde nuevas categorías y métodos, de las posibilidades a futuro de esta institución, que pese a sus transformaciones, contradicciones y frustraciones sigue constituyéndose, en palabras de Norbert Lechner, en el “ordenador por excelencia del conjunto de la vida social”.

En la misma línea del futuro del Estado de Derecho en tiempos de globalización neoliberal, Franz Hinkelammert radicaliza el diagnóstico en su trabajo “La transformación del Estado de Derecho bajo el impacto de la estrategia de globalización”. Desde el comienzo, enfila baterías contra un imperio cuya “estrategia se convierte en una máquina aplanadora”. Es un nuevo Estado de Derecho que debe aniquilar

las resistencias y hacerse terrorista. Por tanto, el terrorismo de Estado resulta inevitable para poder seguir con la estrategia de globalización. En esta situación, los nuevos movimientos populares buscan la recuperación y ampliación de los derechos humanos aplastados, en contraposición con la estrategia de globalización, que conduce a la subversión y vaciamiento del Estado de Derecho. El denominador común de todos estos movimientos es el reclamo del derecho de la vida humana, que implica la vida de la naturaleza toda. Se busca una política para la afirmación de la vida. Por ello, si hoy deseamos hacer una crítica realista de las violaciones a los derechos humanos, no es posible restringir dicha crítica a los derechos de la integridad de la persona humana. En la raíz de estas violaciones reside la propia estrategia de globalización.

El ensayo de Estela Fernández Nadal, “La búsqueda de alternativas a la democracia capitalista. Franz Hinkelammert y la crítica a la racionalidad formal” es, como lo sugiere su título, una muy buena introducción a la filosofía política de Hinkelammert, que ofrece una salida ante una situación que compromete el destino de nuestras sociedades y de la humanidad. Su crítica, según la autora, apunta al núcleo esencial del régimen de acumulación global actual, al que concibe como silenciosamente guiado por una lógica de abstracción y muerte, esencialmente inherente al mercado y el capital. Como solución, plantea el desafío de reformular las mediaciones institucionales, entendiendo que constituyen la única vía a través de la cual resulta posible canalizar la intervención política para la transformación social. Frente a las abstracciones aberrantes de ciertas filosofías y de las ciencias sociales positivizadas, Hinkelammert postula un universalismo del ser humano concreto, cuya vida es el criterio de verdad política; un criterio de verdad auténticamente universal, porque juzga a partir de la vida de todos como condición de posibilidad de la vida individual y la especie humana.

Finalmente, la tercera parte del libro se ocupa de los “Retos de la teoría política en un mundo-uno globalizado”. En su trabajo “Ideologías, tecnocracia y sociedad: implicaciones para América Latina”, Luis Javier Orjuela E. parte de una caracterización de ideología como sistema de ideas, creencias, valores y símbolos de carácter moral, político, económico y social que proporcionan identidad a las colectividades y sentido y orientación a su acción política, y permiten la elaboración de propuestas de construcción, conservación o transformación del orden social. Presenta luego las tres ideologías políticas que más han orientado los regímenes políticos actuales, y que han tenido un impacto en América Latina: el neoliberalismo, la tercera vía y la socialdemocracia. El autor apuesta a esta última y le impone tareas. Las acciones de la socialdemocracia deberán ser internacionales o estarán condenadas al fracaso. Al lado de la búsqueda de una sociedad más equitativa en el ámbito

nacional, la socialdemocracia deberá considerar como una de sus más importantes prioridades la erradicación de la inequidad planetaria. Si el capitalismo ha sido capaz de hacer del mundo una unidad económica y ha impulsado un imparable proceso de socialización, la cuestión crucial es quién lo dirigirá y con qué objetivos: si las fuerzas impersonales del mercado planetario o el pluralismo de las fuerzas políticas tanto nacionales como internacionales. Si se desea promover una política internacional para el desarrollo socioeconómico, no existe más alternativa que promover la democratización de las Naciones Unidas y las instituciones internacionales de regulación económica. El reto consiste, entonces, en oponer la democracia a la autorregulación del mercado, democratizar la toma de decisiones en la economía en los niveles local, nacional y global. No obstante, democratizar no debe significar la expansión del poder burocrático del Estado, sino la capacitación de ciudadanas y ciudadanos para la participación significativa en el nivel correspondiente.

Oscar Mejía Quintana, en “Elites, eticidades y Constitución. Cultura política y poder constituyente en Colombia”, propone como respuesta al desencuentro entre eticidades e instituciones un diseño institucional, basado en la educación en valores democráticos, el aseguramiento de la presencia de los sectores tradicionalmente excluidos en la toma de decisiones y el sometimiento de las preferencias de todos los individuos a un proceso de clarificación radicalmente democrático, esto es, un proceso de discusión inclusivo e intenso. La deliberación ocupa aquí un papel fundamental al permitir no sólo la exposición, sino también la crítica y contestación de las ideas provenientes de los sectores sociales y el Estado. Si la Constitución Colombiana de 1991, como ejemplo, pretende ser una respuesta institucional a los problemas de una nación, debe ser entendida como un pacto parcial que necesita ser ampliado y revisado. Ante esta perspectiva, es posible el desarrollo de una noción de política deliberativa de dos vías. A nivel público, se presenta como una trama plural, abierta y espontánea de discursos y diálogos entrecruzados de los diferentes actores, avalada deliberativamente; y como otra en virtud de un referente de derechos básicos constitucionales. Ambas condiciones viabilizan la regulación equitativa de la vida común, respetando las diferencias individuales de los diversos sujetos colectivos y la integración social de una sociedad desencantada.

“La disputa teleológica entre marxismo y liberalismo en los límites de la periferia” de Adolfo Chaparro Amaya critica las pretensiones de *una* razón universal en el campo de la filosofía política y apunta a la imposibilidad de darle consistencia a los fines de la razón en tiempo futuro. Para ello, parte del marxismo como paradigma teleológico en las ciencias humanas. Dado que este es *la* teoría por excelencia de la crisis inevitable, incluso del final del capitalismo, el ensayo sigue los avatares

que sufre como teoría ante el éxito de las sociedades de mercado a nivel mundial. En el final, el autor muestra el modo en que el discurso de las ciencias sociales transfiere esa discusión sobre los fines en términos de un alegato sobre el modelo de desarrollo. La transferencia resulta especialmente rica en paradojas y ambigüedades, cuando se analiza, por ejemplo, la descripción de lo que se conoce como *el problema agrario* en Colombia. La hipótesis es que el caso colombiano puede servir de paradigma para ilustrar cómo el diferendo entre liberalismo y socialismo ha derivado en una falsa oposición entre Estado planificador y mercado libre al interior de cada país. El ensayo busca validar la expresión de Deleuze de que “el capitalismo mundial crea su Tercer Mundo”. Por tanto, visto en una perspectiva pragmática que las ciencias sociales están en mora de aclarar, más que insistir en la carencia, exclusión y pobreza –y en la imposibilidad de resolverlas con los modelos vigentes–, lo importante es reconocer que si hasta ahora el índice PIB, como finalidad inmanente a la economía de cada país, se ha logrado sin necesidad de alterar ciertos modos de subjetivación y formas tradicionales de producción de la periferia, es posible que estas formas económicas y las que están por inventarse puedan pervivir y aportar al conjunto de la sociedad por razones sociales, ecológicas o culturales al tener en cuenta otros criterios de intercambio y eficiencia como herramientas de autocomprensión y discusión política entre el modelo de mercado, el Estado y las comunidades.

En auténtica “perspectiva de géneros”, Alejandra Ciriza rescata los aspectos fundamentales de la actual discusión acerca de la cuestión: “¿En qué sentido se dice ciudadanía de mujeres? Sobre las paradojas de la abstracción del cuerpo real y el derecho a decidir”. La autora procura realizar un seguimiento de las tensiones dejadas por la tradición liberal, que vincula el concepto de *ciudadano* a varón y propietario. El derecho ocupa un lugar clave en el proceso de conversión del sujeto real en ciudadano abstracto. En él se opera simultáneamente un hiato y una sutura entre derechos abstractos y cuerpos concretos, igualación abstracta y diferencias/desigualdades reales, consensos y violencias. Entonces resulta importante clarificar qué dicen las feministas cuando reclaman el derecho a decidir como derecho ciudadano. Si el derecho es la argamasa de las sociedades democráticas, su conversión en arbitrariedad corroe la figura del ciudadano/a y convierte la posibilidad de gozar de los derechos proclamados en un privilegio. La posibilidad de constituirse en un ciudadano o ciudadana dependerá de la casualidad, de las propias fuerzas, de las ventajas comparativas previamente existentes o las leyes del mercado. Si la inscripción de derechos en el orden jurídico no garantiza su efectivización, su contracara, la no inscripción en el orden legal, despoja de toda protección ante la amenaza efectiva de la muerte y la

cárcel. La avanzada neoliberal sobre los derechos de los trabajadores y trabajadoras, sobre los antiguos códigos laborales, se orienta a habilitar en el orden de la ley la equivalencia entre salario y otro precio cualquiera. Concretamente, el carácter ilegal del aborto en la mayor parte de los países latinoamericanos deja, sin tapujo alguno, sin la frágil barrera de la legalidad formal, al mercado como regulador directo de las vidas y muertes de las mujeres que recurren al aborto clandestino.

Para terminar, Eduardo A. Rueda B. desarrolla, desde una perspectiva de filosofía analítica, demostrando de paso cómo esta también puede ser filosofía política, el tema de la "Urgencia, autodesarrollo y ciudadanía responsable de sus deseos". El trabajo se encuentra dividido en tres partes. En la primera, se presentan los argumentos que defienden bienes sustantivos como objeto de la justicia distributiva. Al examinar el problema de las condiciones bajo las cuales puede declararse la aceptabilidad política de bienes sustantivos específicos como objeto de la justicia distributiva, se opta por la explicación de Jürgen Habermas, según la cual sólo es posible estar seguros de que la lista de bienes ha pasado el examen de aceptabilidad política si para confeccionarla dejamos participar a agentes motivados pragmática, ética o moralmente y nos aseguramos de que los acuerdos alcanzados sean el producto de una aceptación mutua de las mejores razones que se hayan sedimentado durante un proceso de discusión sometido a reglas de inclusión, simetría y no coacción. En la segunda parte, se aceptan los convincentes argumentos que ofrece Amartya Sen para afirmar que los bienes objeto de la justicia distributiva deben ser las capacidades (esto es, los conjuntos de logros y libertades de logro) y se brindan razones para complementar este enfoque con una estrategia de priorización de la demanda de capacidades, que haga uso de la información sobre el grado de urgencia con el cual las personas las reclaman. Se muestra, además, por qué la demanda de capacidades susceptible de entrar en el juego de las ponderaciones no podría corresponder, si se usa la información que imponen los gustos caros. Finalmente, se explica por qué razón el mercado no puede registrar los grados de urgencia con los cuales las personas reclaman capacidades cruciales. Estas deficiencias del mercado justifican una defensa del autodesarrollo. El trabajo en su conjunto ayuda a comprender cómo se autoconstituyen autónomamente ciudadanas y ciudadanos de una democracia participativa.

BIBLIOGRAFÍA

- Aranguren, José Luis 1968 *Ética y política* (Madrid: Guadarrama).
- Cunill Grau, Nuria 1997 *Repensando lo público a través de la sociedad. Nuevas formas de gestión pública y representación social* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Dussel, Enrique 2006 *20 tesis de política* (México DF: Siglo XXI).
- Dworkin, Ronald 1993 *Ética privada e igualitarismo político* (Barcelona: Paidós).
- Foucault, Michel 1985 "Un curso inédito" en *Sociología* (Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana) N° 8-9, junio.
- Gómez Buendía, Hernando (dir.) 2003 *El conflicto, callejón con salida. Informe Nacional de Desarrollo Humano, Colombia 2003. Entender para cambiar las raíces locales del conflicto* (Bogotá: PNUD).
- Habermas, Jürgen 1985 *Der philosophische diskurs der moderne* (Frankfurt: Suhrkamp).
- Habermas, Jürgen 1998 *Facticidad y validez* (Madrid: Trotta).
- Habermas, Jürgen 2001 *Glauben und wissen* (Frankfurt: Suhrkamp).
- Habermas, Jürgen 2004 *Der gespaltene Westen* (Frankfurt: Suhrkamp).
- Habermas, Jürgen 2005 *Zwischen naturalismus und religion* (Frankfurt: Suhrkamp).
- Habermas, Jürgen y Rawls, John 1998 *Debate sobre el liberalismo político* (Barcelona: Paidós).
- Hoyos Vásquez, Guillermo 1976 *Intentionalität als verantwortung. Geschichtsteologie und teleologie der intentionalität bei Husserl* (Den Haag: M. Nijhoff).
- Hoyos Vásquez, Guillermo (ed.) 1980 *Epistemología y política. Crítica al positivismo de las ciencias sociales en América Latina* (Bogotá: CINEP/Fundación Friedrich Naumann).
- Hoyos Vásquez, Guillermo (ed.) 1982 *El sujeto como objeto de las ciencias sociales. Las relaciones entre epistemología y política en las ciencias sociales en América Latina* (Bogotá: CINEP).
- Hoyos Vásquez, Guillermo 2001 "La filosofía política de Jürgen Habermas" en *Ideas y valores* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia) N° 116, agosto.

- Hoyos Vásquez, Guillermo 2004a “De la intolerancia de la violencia a la intolerancia política” en *Guaragua. Revista de Cultura Latinoamericana* (Barcelona: CECAL) N° 19.
- Hoyos Vásquez, Guillermo 2004b “Tolerar para democratizar la democracia” en *Guaragua. Revista de Cultura Latinoamericana* (Barcelona: CECAL) N° 19.
- Hoyos Vásquez, Guillermo 2005a “Mundo de la vida y comunicación. La fenomenología en diálogo con las ciencias” en *Pesquisa Qualitativa* (San Pablo: Sociedade de Estudos e Pesquisa Qualitativos) N° 1.
- Hoyos Vásquez, Guillermo 2005b “Las creencias religiosas en la sociedad postsecular” en Herrera, María y De Greiff, Pablo (comps.) *Razones de la justicia. Homenaje a Thomas McCarthy* (México DF: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM).
- Hoyos Vásquez, Guillermo 2005c “Tolerancia y democracia en una política deliberativa” en Leyva, Gustavo (ed.) *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica* (Barcelona/México DF: Anthropos/UAM-Iztapalapa).
- Hoyos Vásquez, Guillermo 2006 “La democracia entre los valores y la ética” en *Ciudadanos. Crítica política y propuestas* (Buenos Aires) N° 10.
- Hoyos Vásquez, Guillermo 2007a “*Ethos* mundial y justicia global en un enfoque discursivo” en Cortés Rodas, Francisco y Giusti, Miguel *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad* (Bogotá: Siglo del Hombre).
- Hoyos Vásquez, Guillermo 2007b “El diálogo: ética discursiva y política deliberativa” en Bolívar, Adriana y De Erlich, Frances D. (eds.) *El análisis del diálogo. Reflexiones y estudios* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).
- Kant, Immanuel 1966 *La paz perpetua* (Madrid: Aguilar).
- Kant, Immanuel 1995 *La metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos).
- McCarthy, Thomas 1997 “Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo” en Gimbernat, José Antonio (ed.) *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas* (Madrid: Biblioteca Nueva).
- McCarthy, Thomas 1998 “Legitimacy and diversity. Dialectical reflections on analytical distinctions” en Rosenfeld, Michel y Arato, Andrew (eds.) *Habermas on law and democracy: critical exchanges* (Berkeley: University of California Press).

- Mejía Quintana, Oscar 2006 “El estatuto epistemológico de la teoría política” en *Ciencia Política* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia) N° 1, enero-junio.
- Mouffe, Chantal 1999 *El retorno de lo político* (Barcelona: Paidós).
- Orjuela, Luis Javier 2003 “Las transformaciones contemporáneas de lo político y sus problemas de legitimación” en *Revista Internacional de Filosofía Política* (Madrid/México DF: UNED/UAM) N° 22, diciembre.
- Popper, Karl R. 1992 “Entrevista con el filósofo Karl Raymund Popper” en *Análisis político* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia) N° 16, mayo-agosto.
- Rawls, John 1972 *A theory of justice* (Cambridge: Harvard University Press).
- Rawls, John 1993 *Political liberalism* (Nueva York: Columbia University Press).
- Strawson, P. F. 1974 *Freedom and resentment and other essays* (Londres: Methuen).
- Walzer, Michael 1994 *Thick and thin. Moral argument at home and abroad* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).
- Walzer, Michael 1997 *On toleration* (New Haven/Londres: Yale University Press).
- Wellmer, Albrecht 1993 “Bedingungen einer demokratischen kultur. Zur debatte zwischen liberalen und kommunitaristen” en Brumlik, Micha y Brunkhorst, Hauke (eds.) *Gemeinschaft und gerechtigkeit* (Frankfurt: Fischer).