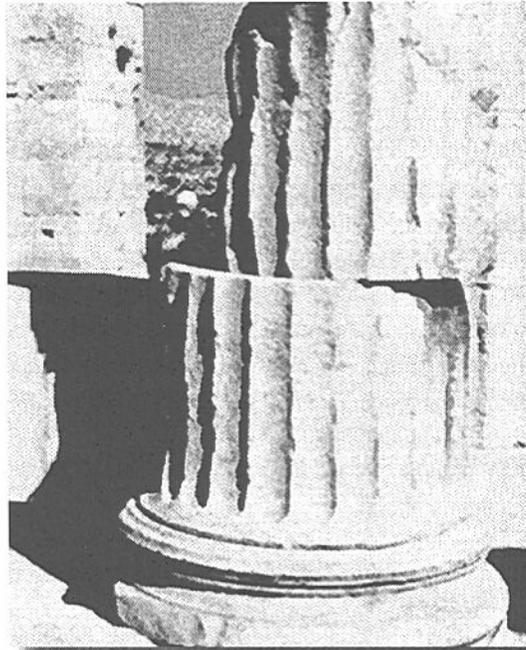


Carlos KOHN WACHER



LA DEMOCRACIA CIUDADANA COMO
PROYECTO POLÍTICO: UNA ALTERNATIVA
A LA DEMOCRACIA LIBERAL

RESUMEN

En este artículo, analizo algunas teorías, que fundamentan la democracia a partir de sus preconcepciones sobre la naturaleza de la política, en función de si responden o no a la calidad de vida de los ciudadanos en una sociedad democrática. Propongo la incorporación de proyectos de deliberación y participación ciudadana, con el fin de fomentar valores que le den facticidad a los -hasta ahora abstractos- principios de la democracia. Me refiero, a la justicia social, a la autonomía de la voluntad política, y al reconocimiento de la diversidad individual y cultural, en aras de una mejor formación ciudadana.

Palabras claves: Teoría política, valores democráticos, ciudadanía, Arendt.

ABSTRACT

In this article, I consider some founding theories of democracy with their preconceptions regarding the nature of politics as a starting point, aiming at finding out if they provide answers to the quality of life of citizens in a democratic society. I suggest the need to incorporate deliberation projects and citizen participation, in order to develop values that give facticity to the –until now abstract- principles of democracy. I refer to those related to social justice, the autonomy of political will, and the recognition of the individual and cultural diversity in favour of a better citizen training.

Key Words: Political theory, democratic values, citizenship, Arendt.

* Este ensayo es una versión revisada y ampliada de una ponencia presentada en el Ier COLOQUIO GUAYANÉS DE FILOSOFÍA DE LA PRÁCTICA: "Hacia una mejor comprensión de la situación política actual", organizado por la Universidad Católica Andrés Bello y la Fundación: "Konrad Adenauer", que se realizó en el Núcleo de la UCAB en Ciudad Guayana, los días 4 y 5 de junio de 2004.

Introducción

De las muchas acepciones del concepto de democracia conocidas, suele descuidarse aquella que la enuncia como el imaginario social que le permite a una colectividad tomar conciencia de sí misma como *Koinonía*¹; es decir, como un modelo político orientado a la construcción de la ciudadanía. Por lo general, la cuestión democrática ha sido encajonada por las ciencias sociales –y en particular por la politología– en la esfera del Estado, con lo cual se pierde de vista que la democracia es por definición un asunto que compete en primerísima instancia al demos. Tal subordinación de la democracia al Estado ha llevado a privilegiar enfoques institucionalistas que la sitúan dentro del marco de las formas de gobierno o en el horizonte de los métodos y procedimientos para la elección de los gobernantes.

En efecto, el discurso en boga de la democracia ha logrado sellar una operación paradójica y sorprendente: los problemas de la democracia son un asunto que compete en primer lugar a los gobernantes y sólo de manera subsidiaria a los gobernados. Esta expropiación de la política adquiere carta de naturalización en las formulaciones legitimadoras de la democracia representativa y, en menor medida, en la incorporación de enfoques deliberativos subsidiarios dentro de la misma. Así, para los politólogos funcionalistas², la democracia se

1 Además de Hannah Arendt, quien fue pionera en señalar la centralidad de la *acción comunicativa* como constitutiva de una democracia ciudadana, son muchos los autores que acuden al concepto de *koinonía* para denotar contextos similares. Tal es el caso de filósofos como J. Habermas y Ch. Taylor y teóricos de la política como C. Lefort y N. Lechner, entre muchos otros. Al final de mi libro, véase, KOHN, Carlos. *Las paradojas de la democracia liberal: La ausencia del hombre en el 'fin de la historia'*, Caracas, 2000, pp. 149-157, puede encontrarse una muy breve bibliografía de los autores mencionados.

2 Tal vez el más conocido es David Easton (*A Framework for Political Analysis*, Prentice-Hall Inc., New Jersey, 1965), entre otras obras. Pero, casi toda la politología norteamericana se nutre, en buena medida, de este paradigma sociológico.

reduce a un juego de minorías que compiten en un mercado político por las preferencias de las mayorías; la política se asemeja al mercado y los ciudadanos devienen en meros consumidores individuales. Por su parte, concientes de lo simplista y reduccionista de esta concepción, los enfoques deliberativos³ reconocen que la cuestión democrática no es un asunto que competa exclusivamente a las élites, pero suelen limitar los mecanismos de deliberación de las mayorías en los asuntos públicos a procesos acotados como las consultas y debates internos de los partidos o a las iniciativas de los medios de comunicación de masa, cuando se trata de recoger opiniones acerca de aquellos asuntos que suscitan el interés nacional en un determinado momento. En el mejor de los casos, las teorías deliberativas buscan enmendar, mas no transformar, radicalmente las imperfecciones de las democracias liberales que operan actualmente en los países del primer mundo.

Tal como lo afirmo en otro ensayo⁴, el *individualismo* que subyace a esta formulación 'liberal' de la democracia es el mismo que opera en la base de las teorías políticas de Hobbes y de Kant, pero a diferencia del modo como era asumido por estos pensadores, los teóricos del liberalismo político contemporáneo conciben al *individuo*, no como un sujeto autónomo capaz de orientarse por fines generalizables en la vida pública, sino como un sujeto al que sólo le importa su vida privada y que, por tanto, sólo participa en la esfera pública si esta acción le resulta rentable en cuanto a hacer tangibles sus satisfacciones privadas. De allí que no tenga nada de extraño el apoliticismo de los ciudadanos; esa apatía en relación a las cuestiones políticas, que tiene por resultado frecuente, el alto índice de abstención en los procesos electorales, o el voto por el sí, cuando se trata de convocatorias a *referenda*. Es por ello que Robert Dahl puede afirmar que:

Lo que comúnmente describimos como política democrática es meramente (...) la manifestación superficial que representa a los conflictos superficiales. Anterior a la política (...) envolviéndola, limitándola, condicionándola, está el consenso esencial sobre las políticas

3 Los teóricos más prominentes de este modelo de democracia son J. Habermas y C. Pateman. Como el primero es notoriamente conocido, citaré sólo una de entre las obras más importantes del segundo; a saber, PATEMAN, Carol. *The Problem of Political Obligation: a Critique of Liberal Theory*, Polity Press, Cambridge / Mass, 1985.

4 Véase, KOHN, Carlos. "El 'Leviatán' del Liberalismo Político" en ID. *Las paradojas... op. cit.*, esp. pp. 43-59.

que normalmente existen en la sociedad (...) Con ese consenso, las disputas sobre alternativas políticas son casi siempre disputas sobre alternativas que ya han sido aventadas, reducidas (...) a un amplio margen de acuerdo básico.⁵

Pienso que en una democracia *de y para* los ciudadanos deberíamos tener la facultad de evaluar las fronteras mismas de la razón y cuestionar las pretensiones de validez universal formuladas en nombre de la racionalidad; que imponer un conjunto de principios establecidos *ex-mundo* es en sí mismo una práctica peligrosa que sublima, disfraza y amplía el propio juego del ejercicio de la democracia mediante tropos de universalidad normativa; que la pretensión de consenso sólo sirve para legitimar el poder de turno y garantizar una gobernabilidad efectiva.

En cambio, las corrientes participativas (los comunitaristas, por ejemplo) convienen en considerar a la democracia como *una forma de vida valiosa por sí misma*, puesto que respeta y fomenta el carácter auto-legislador de los individuos, potencia en ellos el sentido de justicia, al considerarles capaces de orientarse en aras del bien común, y no sólo por intereses netamente individuales o sectariamente grupales. Para estas corrientes, la especificidad de la democracia moderna reside precisamente en la tensión entre, por un lado, la *ética de la responsabilidad*, que enarbola el principio de *la igualdad* y, por el otro, la participación política, en defensa de nuestros derechos 'individuales' (pero, siempre, como ciudadanos de una comunidad), amparada por el principio de la *libertad*. Es una tensión que debemos valorar y proteger, en lugar de intentar disolverla, porque es constitutiva del respeto al pluralismo, lo cual no significa que no genere problemas específicos.

Son, pues, dos concepciones diferentes del hombre y, consecuentemente, del valor de la participación política, las que laten tras los tipos de democracia aludidos *supra* y, correlativamente, por lo tanto, se trata de *dos conceptos de libertad*, por decirlo con Isaiah Berlin y, sobre todo, con Benjamin Constant: la libertad descubierta por los modernos –la *libertad civil* (burguesa)– que consiste en el disfrute apacible de la independencia privada, y la *libertad política*, heredada de los antiguos, que ahora tiene el papel subordinado de intentar garantizar la libertad

5 DAHL, Robert. *A Preface to Democratic Theory*, University of Chicago Press, Chicago, 1956, pp. 132-133.

civil. Y precisamente porque la razón moderna creó un nuevo concepto de libertad, ideó una forma de organización distinta con el fin de reemplazar la libre acción de los ciudadanos en el ámbito de la polis; a saber, el sistema representativo⁶.

Las incongruencias de la teoría liberal de la democracia

Sostengo que la teoría política liberal nos ofrece una imagen de la convivencia humana según la cual eventualmente desaparecerán –por desgaste natural– el derecho a disentir, al reclamo y a la desobediencia civil, que son justamente los valores que constituyen *il cuore* de la Democracia. No se trata de una ideología más, sino de una concepción tecnocrática de la vida, cuyos imperativos, coadyuvados por la economía de mercado, penetran cada vez más en el mundo vital de las personas y regulan hasta en los menores detalles las *performances* de la conducta individual de los hombres. Según Habermas, esta estrategia de “colonización”, ejercida por la teoría liberal, propende a la pérdida de la autodeterminación política y de la libertad civil, en vista de las avanzadas estructuras del capitalismo tardío⁷. Y, si las tesis de la ‘armonía social’ y de la ‘colonización política’ pueden ser resumidas en la breve fórmula: “omnipotencia del Estado / impotencia de los ciudadanos”, entonces la relación entre libertad individual, mercado y Estado en las sociedades democráticas debe ser puesta en tela de juicio. Dicho de otra manera, el modelo elitista y *procedimentalista* de democracia concibe a la política como un instrumento puesto al servicio de los fines privados de la élite gobernante y para la defensa de sus ‘derechos’ particulares.

La democracia no sería, entonces, el resultado del ejercicio de la autonomía de los ciudadanos, sino un mecanismo estabilizador (*sociedad ‘rectamente’ ordenada*) por el cual los ciudadanos –la masa– eligen entre las élites de ‘expertos’ aquella que prefiere que las gobierne, porque presumen que ésta habrá de satisfacer sus necesidades particulares en mayor grado que las otras. De allí las tres condiciones que según

6 Véase, CONSTANT, Benjamín. “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos” en *Escritos políticos*, ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 283-284. y BERLIN, Isaiah. *Libertad y necesidad en la historia*, edit. Revista de Occidente, Madrid, 1974, pp. 133-182.

7 HABERMAS, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, edit. Amorrortu, Buenos Aires, 1975.

Schumpeter son indispensables para el éxito del 'método' democrático: 1) mantener la desigualdad política entre expertos y masa como un momento estabilizador de la democracia liberal; 2) limitar la esfera política, de modo que sólo la designación del gobierno se someta al principio democrático; y 3) mantener la apatía política de la masa⁸.

Se trata, en efecto, de bregar por la consolidación de una élite tecnocrática experta en los asuntos complejos del Estado y sus políticas públicas, cuya autoridad en la toma de decisiones no le es delegada por la comunidad de los ciudadanos sino por apelación a sus credenciales como especialistas en la materia. Por ello, nuestra tendencia –como hijos de la razón moderna– es a claudicar ante la avasallante definición weberiana del Estado:

El Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de dominación de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, de la que es vista como tal). Para subsistir necesita, por tanto, que los dominados acaten la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan⁹.

Como esa dominación se efectúa por intermediación de organizaciones burocráticas, la acción política implicada se ve reforzada por valores antagónicos a la democracia, a saber: la intervención arbitraria del Estado –tanto en asuntos públicos como en la privacidad de los ciudadanos–; la obediencia-sumisión a la autoridad; la apatía generalizada, etc.; en suma, por aquellos rasgos que tipifican la 'cultura política del súbdito'.

Más aún, al incrementarse la tecnocratización de la política, disminuye la posibilidad de profundizar la democracia por la vía de lograr una participación más efectiva de todos los ciudadanos en la esfera pública. Tiene razón Javier Muguerza cuando afirma que la:

Tecnocracia y despolitización se complementan y conducen a la pérdida de función de la participación democrática en las tareas de decisión, confinada cada día más a los 'expertos' o limitada a la periódica elección plebiscitaria de líderes alternativos cuya representatividad parece tener bastante más que ver con su capacidad para

8 SCHUMPETER, Joseph. A. *Capitalism, Socialism and Democracy*, George Allen & Unwin, London, 1959, esp. pp. 243-249 y 289-296.

9 WEBER, Max. *El Político y el Científico*, Alianza edit., Madrid, 1972, p. 84.

'representar' su propio liderazgo, como si de actores se tratase, que con la 'representación' de sus electores¹⁰.

En consecuencia, para poder sobrevivir dentro del contexto del *Estado democrático*, la *teoría liberal de la democracia* ha tenido que aceptar su subordinación a las necesidades de la lógica del poder estatal y, con ello, renunciar a su perfectibilidad. La insatisfacción con los logros de la democracia representativa, las promesas incumplidas de las que nos habla Norberto Bobbio¹¹, tienen relación directa con esa subordinación.

Aun cuando los defensores de la democracia liberal están conscientes de que el consenso que defienden no puede ser alcanzado plenamente y que algunas 'anomías' deberán ser proscritas, justifican ese tipo de exclusiones alegando que ellas son consecuencia natural del 'imperativo' *libre ejercicio de la razón práctica*, el cual establece los límites de la tolerancia posible. De allí que sostengan que es imprescindible distinguir entre el "*simple pluralismo*" y el "*pluralismo razonable*"¹². Una vez que se alega que las exclusiones se fundamentan en un 'acuerdo libre' alcanzado a través de procedimientos racionales (*el velo de la ignorancia* o *la acción comunicativa*), la decisión se inmuniza frente a las relaciones de poder. En ese sentido, *la razón instrumental* es la clave para resolver 'la paradoja del liberalismo'; es decir, el mecanismo para eliminar a los adversarios sin menoscabar la '*neutralidad*' del Estado.

El hecho de presentar a las instituciones liberales como el resultado de una racionalidad deliberativa pura, debería ser visto –reitero– como un intento de dotarlas de un fundamento (por ejemplo: *los dos principios de la justicia* de Rawls¹³), de manera que sirva para imposibilitar el surgimiento de un desacuerdo razonable. Sin lugar a dudas, la intención es preservar a las Instituciones ya establecidas contra las amenazas

10 MUGUERZA, Javier. "Ética y Comunicación" en GONZÁLEZ, J. M. y QUESADA, F. *Teorías de la Democracia*, ed. Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 113-114.

11 Véase, BOBBIO, Norberto. "Democracia" en FERNÁNDEZ, J., (comp.) *Norberto Bobbio: el filósofo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 229-237.

12 Esta distinción fue inicialmente formulada por Joshua COHEN en un artículo escrito entre 1989 y 1992 y publicado bajo el título: "Moral Pluralism and Political Consensus" en COPP, HAMPTON, ROEMER, eds. *The Idea of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 270-291 (en la reimpresión de 1995). Rawls asume esta distinción, en algunos de sus trabajos más recientes y, particularmente, en su último libro: *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

13 Véase, RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*, F.C.E., México, 1993, esp. pp. 75-141.

potenciales de las mayorías que legitiman a la democracia formal, obteniendo lo que, con Gramsci,¹⁴ podríamos denominar: un *consenso rutinario*, instrumentalizado por la ideología del sentido común.

Además, la pretensión del liberalismo político de alcanzar un *consenso racional universal* a través de un diálogo exento de distorsiones y de garantizar la 'imparcialidad' del Estado por la *libre razón pública*, sólo es posible al costo de prescindir del irreductible elemento del conflicto omnipresente en las relaciones sociales, lo cual puede causar consecuencias desastrosas para la defensa de las instituciones democráticas. Negar lo político no lo hace desaparecer, sólo nos conduce a la perplejidad, especialmente cuando nos enfrentamos a sus incidencias y a la impotencia que ocasiona lidiar con ellas.

Esta perspectiva fue ampliamente desarrollada por Charles E. Larmore, quien se abocó a la tarea de formular una "justificación neutral de la neutralidad política que se fundamenta en una norma universal de diálogo racional"¹⁵, como premisa para la validez y facticidad de la *democracia liberal*. Al igual que 'el segundo' Rawls, este autor propone la creación de una suerte de 'consenso solapante' (*overlapping consensus*) que se fundamente en normas ampliamente aceptadas en las sociedades occidentales modernas. El objetivo originario del liberalismo consistiría, pues, en el intento de encontrar *valores estandar compartidos*, a partir de los cuales se logre limitar el poder del Estado y se posibilite la convivencia democrática entre las distintas manifestaciones de la vida social y cultural de un país. Se trata, en efecto, nos dice Larmore, de identificar *la neutralidad* con una concepción moral mínima capaz de proporcionar un denominador común para visiones discordantes de la 'vida buena'. Esta tarea de rastreo, en busca de un 'fundamento neutral', conducirá a nuestro autor –sin mostrar cómo infiere los *explanans*– a dos normas que, según él, todos compartirían: el diálogo racional y el trato igualitario entre personas; y, concluye Larmore, "El liberalismo político no es otra cosa que la concepción de que debemos afirmar esos principios"¹⁶.

14 Véase, GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere*, G. Einaudi edit., Torino, 1975, Vol. II., esp. pp. 1375-1401.

15 LARMORE, Charles. *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge Univ. P., Cambridge, 1987, p. 53.

16 LARMORE, Charles. *Political Liberalism*, en Columbia University Press, New York, 1993, p. 354. El propio Rawls, en su libro de 1993, recoge estos planteamientos de Larmore, cuando, refiriéndose explícitamente a este autor, señala: "La especificación de un procedimiento neutral también puede basarse en valores que subyacen en los principios de la discusión racional y libre entre personas

Así, según este autor, no tiene sentido indagar cuáles hayan podido ser los motivos que sustentan la propensión de un individuo a actuar de cierta manera. Lo que realmente importa es que el sujeto esté siempre dispuesto a dialogar y a conceder. La plausibilidad de esta condición está dada por el hecho de que las personas no sólo sienten la obligación de acatar aquellas normas plenamente arraigadas en la cultura occidental, sino que proceden espontáneamente de acuerdo a ellas, ya que las han ido introyectando a través del tiempo. Por lo tanto, bastaría constatar este hecho 'trivial' para convencer a los críticos románticos del individualismo que pueden apoyar un orden político liberal sin tener que renunciar a sus valores más apreciados; a saber, la tradición y el sentido de pertenencia a la comunidad. ¿Será que estamos retornando a la era –hoy demodé– de las 'narrativas' metafísicas?

Por otra parte, si bien Larmore no tiene empacho en afirmar que su concepción de 'las condiciones ideales del argumento racional' se emparenta con la teoría de la acción comunicativa habermasiana, considera, sin embargo, que su enfoque es más contextualista que el de Habermas, porque las condiciones ideales de justificación que el filósofo alemán propone no se apoyan suficientemente –alega el profesor de la Universidad de Columbia– en los contextos históricos específicos, sino que se arraigan en una visión universalista (i.e.: 'occidental') de la sociedad¹⁷. Para él, esta propuesta sugiere los mecanismos que deberían ser adoptados por aquellas personas interesadas en autogobernarse por "*principios racionales aceptables*" de asociación política, tales como la equidad en el diálogo y en el trato, y que además proporciona la base para una justificación de la neutralidad del Estado, como garante del desarrollo social, que no depende de ninguna doctrina controvertida sino, por el contrario, trasciende la gama de visiones comprensivas.

Ante tales aseveraciones, 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 porque, a la vista de los conflictos teóricos y prácticos que se producen –incluso en las democracias occidentales–, no parece vislumbrarse valor alguno en torno al cual reine el común acuerdo. De la misma forma como el propio Larmore ha puesto en duda el carácter central de la autonomía de los individuos,

razonables perfectamente capacitadas para pensar y juzgar, y dedicadas a descubrir la verdad o a lograr un acuerdo razonable fundado en la mejor información disponible". RAWLS, John. *Liberalismo Político*, F.C.E., México, 1995, p. 187.

17 Véase, LARMORE, Charles. *Patterns of Moral ...*, *op. cit.*, pp. 53-59.

así cabe pensar que para lograr coincidencia universal en torno a la centralidad del *igual trato* y el *diálogo racional* será preciso entenderlos en un sentido tan vago que no signifique nada para la acción. Más bien, podríamos concluir con William Connolly que:

el compromiso con los principios liberales se halla cada vez más amenazado por la ruptura con las cuestiones prácticas (...) Este liberalismo de principios no se encuentra cómodo ni con la civilización de la productividad ni está preparado para desafiar su hegemonía¹⁸.

Sostengo que su miopía histórica le ha impedido a Larmore vislumbrar el brote 'epidémico' de los nuevos movimientos sociales *biopolíticos*, cuya oposición al liberalismo constituye un desafío mucho más real que la de los críticos comunitaristas del individualismo. Este autor probablemente respondería que los conflictos de esa naturaleza sólo pueden y deben ser solventados por medio de 'procedimientos razonables y neutrales' (en la medida que se fundamentan en un *overlapping consensus*). Mas, ¿quién decide cuáles procedimientos son 'justos' y 'neutrales' y cuáles no? Pareciera que Larmore desconociera los bien consabidos escollos que se presentan en política al intentar demarcar *razonablemente* (valga la redundancia) la frontera entre 'un juicio ponderado' (*considered judgements*, los denomina Rawls) y uno 'no razonable'; o, peor aún, para tomar la decisión entre lo que pueda ser realmente 'equitativo' y lo que es, sin lugar a dudas, 'injusto'. ¿Qué o Quién establece el criterio?

Más aún, Larmore se olvida que esta disyuntiva se circunscribe al ámbito de lo político y es siempre la expresión de una determinada hegemonía. Lo que en cierto momento es considerado "justo" o "razonable" en una comunidad, es lo que corresponde a los juegos de lenguaje dominantes y al 'sentido común' que sobre ellos se construye. Es la resultante de un proceso de amalgamamiento de una serie de discursos y prácticas que -pese a que se ubican en contextos referenciales diversos- se afincan en una base ideológica homogenizadora. De modo que, aunque se llegase a considerar, en algún momento, que sería legítimo efectuar una distinción entre lo razonable y lo no razonable, tal antítesis tendría implicaciones que no podrían ser soslayadas. De lo contrario, cualquiera gestión específica de políticas y acuerdos se 'ontologizaría' y no aceptaría ser sometida a un análisis crítico.

18 CONNOLLY, William. "The Dilemma of Legitimacy" en *Legitimacy and the State*, Blackwell, Oxford, 1984, p. 234.

En suma, bajo la presunción de que están hablando desde una posición imparcial, los neoliberales se las ingenian para exponer su *paradigma* como la implementación de un orden 'racional' consensual, y esto les permite excluir a los que se oponen al 'diálogo fundacional' (a la "*Estructura básica de la sociedad*"). Pero la realidad es otra, los excluidos no desaparecen y, como sus posiciones han sido declaradas 'no razonables', el problema de la *neutralidad* queda sin resolver. Ciertamente, desde el punto de vista de los marginados del debate, tales principios 'neutrales' del diálogo racional no se dan en la realidad. Para ellos, postular las instituciones de la democracia liberal como el resultado de una 'racionalidad deliberativa pura' significa reificarlas e impedir su transformación.

Por su parte, Rawls, atento a las críticas que le hicieran a su primera obra, ha matizado sus 'imperativos categóricos-procedimentales' ("*la posición original*", etc.) para recurrir a nuevos constructos teóricos más 'pragmáticos'. Así, ahora redefine su acepción de la "*justicia como equidad*" sobre la base de un consenso razonable en una sociedad pluralista¹⁹. Sin duda, el autor de *A Theory of Justice* ha terminado por reconocer que su teoría no puede ser transhistórica, sino que es la respuesta a una pregunta específica: ¿qué concepción de la justicia es más apropiada para realizar el valor de la libertad y de la igualdad en las instituciones básicas que operan en sociedades multiculturales? Sin embargo, esto implica que la discusión continúa sometida a la premisa de que los valores de la 'libertad' y de la 'equidad' son tan básicos que quedan automáticamente excluidos de la interacción comunicativa (i.e. son 'trascendentales'). Este requisito, simplemente, indica que partimos de las ideas intuitivas fundamentales presentes en nuestras sociedades. Ideas que son –para los demo-liberales– evidentes e indiscutibles. Pero, si miramos en la historia y a nuestro alrededor, no son autoevidentes. Lejos de ser el producto de una constatación adecuada, es el resultado de una decisión que, desde el primer momento, excluye del 'consenso' a quienes creen que valores diferentes deberían orientar el orden político.

Empero, Rawls estuvo siempre convencido de que, a través de un proceso de "*equilibrio reflexivo*" –supeditado a criterios de razonabilidad práctica–, es posible formular una teoría de la justicia que toda persona racional sería capaz de aceptar. Mientras, los que no aceptan

19 RAWLS, John. *Liberalismo político...*, *op. cit.*, esp. pp. 56-60.

este mecanismo de avenimiento son considerados como auto-excluidos de los acuerdos, argumentándose de que son personas que no valoran suficientemente los valores universales, que no priorizan los derechos individuales universales sobre los culturales, particulares. Esta decisión no acarrearía ningún problema ya que para Rawls: "las instituciones políticas que satisfacen los principios de una concepción liberal de la justicia realiza ideas y valores políticos que, normalmente, son más importantes que cualquier valor opuesto"²⁰. Gracias a ese 'postulado', el filósofo de Harvard le resta importancia no sólo al rol que desempeña la fuerza del poder establecido en la preservación de las normas y las instituciones que están a la base del *overlapping consensus*, sino también exige que éste se mantenga inmune frente a toda influencia externa; es decir: excluir la posibilidad de que algún disenso se transforme en oposición activa, en el ámbito de la esfera pública. De manera que, para Rawls, según Thomas Nagel, un sistema democrático

(...) es *legítimo* cuando aquellos que viven en él no tienen fundamento para quejarse contra el modo en el que la estructura básica de ese sistema determina su punto de vista; y no se sienten moralmente justificados en negar su cooperación al funcionamiento del mismo, tratando de subvertir sus resultados o tratando de derribarlo si cuentan con el poder para llevarlo a cabo²¹.

No creo que haga falta citar el *Leviathan* de Hobbes para mostrar la cercanía entre el pensador inglés del siglo XVII y el filósofo del XX, no sólo en cuanto al contenido de sus enunciados, sino incluso en el lenguaje utilizado²². Para ambos, una *sociedad bien ordenada* es aquella en la que existe un *acuerdo* firmemente estructurado en torno a las disposiciones políticas y una coincidencia racional entre los individuos y sus instituciones. Su propósito es alcanzar un consenso sólido que, por su misma naturaleza, descalificará cada intento de desestabilizarlo. El pluralismo que defienden sólo reside en la esfera privada y queda

20 RAWLS, John. "The idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. VII. Nº. 1, 1987, p. 24.

21 NAGEL, Thomas. *Equality and Partiality*, Oxford University Press, Oxford, 1991, p. 35.

22 Mi argumentación sobre este señalamiento puede verse en otro ensayo, cuya síntesis fue presentada en el VIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA, Universidad de Mar del Plata, 27 de Nov / 1 de Dic., 1995 y luego publicada con la siguiente referencia: KOHN, Carlos. "El Leviatán: 'fin de la historia' de la sociedad de mercado" en *Enfoques*, (Revista de la Universidad Adventista del Plata), Año VIII - Nº 1, 1996, pp. 41-45.

restringido a las cuestiones morales y religiosas, siempre que éstas no interfieran con la buena marcha de la 'governabilidad'. Pareciera que no quisieran percatarse de que muchos conflictos políticos no son resolubles por la vía de la apelación a un consenso que se apoye, meramente, en la razonabilidad moral.

Cabe acotar, no obstante, que Nagel, si bien comulga plenamente con la teoría contractualista de Rawls, está consciente de la poca viabilidad que tal procedimiento tiene, particularmente, en relación a muchos casos difíciles; pero no tiene ninguna duda respecto a la conveniencia de mantener siempre la apelación al consenso, aunque a veces sea como mero recurso ideológico. Afirma Nagel:

Sería moralmente preferible, y una condición de verdadera legitimidad política, si los principios generales que gobiernan las razones personales limitaran el alcance de esas razones, de modo tal que dieran lugar a ciertas soluciones o distribuciones de ventajas y desventajas que nadie podría rechazar razonablemente, (...) En lugar de que la moral sea como la política en su sensibilidad al equilibrio de poder, deberíamos procurar que la política sea parecida a la moral en su intento de lograr una aceptación unánime²³.

Esta es, a mi juicio, una perspectiva que puede resultar peligrosa –y aunque tal vez alguien pudiera atisbar en ello un síntoma de paranoia– me parece percibir en el pasaje citado elementos que agradarían a algunos funestos representantes de los fundamentalismos laicos y religiosos del pasado y que aprovecharían sus seguidores en nuestro presente. Todo discurso comprometido con la democracia debería proceder con cautela frente a cualquier proyecto cuyo *telos* sea alcanzar la unanimidad. Sostengo que una posición pluralista democrática no puede aspirar a establecer, de una vez y para siempre, los principios y disposiciones definitivas que deberían aceptar los miembros de una *sociedad 'rectamente' ordenada*. La diversidad no puede ser confinada a la esfera de lo privado y es una ilusión creer que es posible crear una esfera pública de argumentación racional no excluyente donde se podría alcanzar un consenso no coercitivo. En vez de intentar erradicar los conflictos –y, en general, el quehacer político–, la democracia pluralista y participativa precisa colocarlos en el primer plano de su atención, hacerlos patentes de modo que puedan acceder tanto al ámbito del discurso público como al ejercicio de la *praxis*.

23 NAGEL, Thomas. *Equality and Partiality* ..., op. cit., p. 45.

Premisas teóricas para una propuesta alternativa

En un momento de euforia y francos excesos retóricos, los *demoliberales* han proclamado *urbi et orbi* "el triunfo eterno de la democracia capitalista" (Fukuyama *dixit*), entendida como "sociedad bien ordenada", regulada por "principios de justicia" que se obtienen a través de un "equilibrio reflexivo", y/o de un "consenso solapante", los cuales, a su vez, apelan tácitamente a las 'reglas del mercado' (*Principio maxi-min*, lo denomina Rawls) para garantizar la viabilidad del sistema; y, mientras, por otra parte, las opciones propuestas por las doctrinas de corte socialista perdían credibilidad, pues habían mutilado la iniciativa autónoma de la sociedad civil, se recupera para el debate intelectual una cosmovisión distinta que proclama, a contracorriente, que en cuestión de democracia todo está por inventarse, que el poder no es algo que se conquista de una vez y para siempre, sino un espacio vacío que sólo puede ser ocupado simbólicamente de cuando en cuando por la sociedad civil. En esta tercera perspectiva, la democracia no sólo es un modelo institucional, sino sobre todo un dispositivo imaginario que presupone la existencia de un espacio público político donde confluye una sociedad civil que ha ganado el derecho a tener derechos. La propuesta final de la argumentación a favor de la democracia es una teoría de la integración política que reconozca los conflictos e impida el solapamiento de consensos impuestos desde una autoridad establecida.

Frente a estas lecturas de la democracia se ha ido articulando –desde distintas tradiciones intelectuales– un modelo democrático distinto que tiene como eje la desestatización de la política, vale decir, la expropiación de lo político a los profesionales de la política y su recuperación por parte de la sociedad civil. En esta tradición confluyen autores como Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis, Alain Touraine y, más recientemente, Claude Lefort y Helmut Dubiel. Bajo la influencia de estos autores, se ha configurado en Europa Occidental –y en menor grado también en América Latina– una corriente intelectual que concibe a la democracia como un dispositivo simbólico, como un proyecto cardinal de una comunidad consciente de la necesidad de reivindicarse como sujeto histórico de su propio destino.

Hay muchas razones para adscribirse a esta concepción de la democracia con el fin de repensar la política en América Latina.

En primer lugar, en nuestros países presenciamos una crisis de grandes dimensiones del modelo de democracia representativa. Los hechos ciertamente no mienten: Ni los partidos, ni los gobiernos, ni las instituciones representativas, en general, han alcanzado una legi-

timidad sustancial devenida de la sociedad civil. Los ciudadanos cada vez se sienten menos representados por los partidos o identificados con sus autoridades; las elecciones no se han asumido o introyectado plenamente como un referente cívico indispensable; los políticos son percibidos cada vez más como oportunistas y corruptos sin ningún tipo de compromiso social. La crisis de la democracia de los partidos se ha traducido en situaciones más o menos extensas de apatía política y hasta ha propiciado a actores y partidos eufemísticamente antipolíticos, los cuales han logrado capturar mayor atención de los electores que las fórmulas políticas tradicionales, utilizando para ello las inefables tácticas populistas y autoritarias.

En segundo lugar, que me gustaría considerar, es lo que se ha denominado, *no sin alguna imprecisión, el "resurgimiento de la sociedad civil"*. Ciertamente, este fenómeno no es nuevo y mucho menos exclusivo de América Latina. De hecho, los nuevos movimientos sociales —que ahora surgen por demandas específicas, cuyas reivindicaciones, hasta hace algunas décadas, no tenían plena cabida en prácticamente ninguna legislación del planeta, tales como la lucha: contra la discriminación de la mujer; a favor de la preservación del ambiente; por los derechos de los homosexuales y de las minorías étnicas, etc.— comenzaron a pulular en Europa y Estados Unidos hace ya varias décadas; mientras que en América Latina, tuvieron relativamente poca repercusión. Viceversa, el resurgimiento de la sociedad civil, en nuestros países, ha adoptado manifestaciones particulares distintas a las mencionadas, aunque similares a las de los movimientos sociales europeos e, incluso, norteamericanos del siglo XIX y principios del XX. La diferencia es fundamentalmente de contenido —el tipo de reivindicaciones perseguidas y las estrategias específicas para la lucha—; aunque también difieren en intensidad, la magnitud y cantidad de las personas que se movilizan, etc. Así, mientras que en Europa la sociedad civil es capaz de hacer enormes concentraciones para protestar cada vez que se presentan brotes de terrorismo, en países como Brasil, Colombia y Venezuela la violencia cotidiana es percibida como un signo más del desgaste de las instituciones y una razón más para que la sociedad se organice con independencia del Estado.

Para decirlo de una manera más prosaica, aquella parte de nuestras sociedades que ha decidido organizarse y activarse frente a la imposibilidad real, la ineptitud o el desinterés de las instituciones y las autoridades políticas para satisfacer y responder a sus demandas de respeto a la dignidad y a los derechos humanos, lo ha hecho sobre todo

por reivindicaciones de tipo socio-económico. (Y no por sus derechos políticos propiamente dichos). Evidencias de conflicto y resistencia sociales de este tipo las tenemos en todos nuestros países: movimientos campesinos e indígenas, organizaciones de barrios y ambulantes, deudores de la banca, cooperativas de producción y autogestión, etc. Lamentablemente, muchas de estas manifestaciones no son más que estrategias para la supervivencia y no pueden serlo de otra manera. Confirman la ineptitud de la política institucional para solventar los problemas más apremiantes de nuestras sociedades, pero también la inhabilidad de estos movimientos por construir su propia identidad como los verdaderos depositarios del Poder²⁴.

Confluyen, pues, dos factores que nos remiten directamente a la cuestión democrática: *la crisis de la democracia representativa y el resurgimiento de la sociedad civil*. Si asumimos la necesidad de repensar la democracia desde la sociedad civil, un proyecto de democracia ciudadana deberá dar cobertura teórica al conjunto de iniciativas comunitarias, movimientos sociales y demás acciones grupales que como tales logren suministrar de nuevos contenidos simbólicos al poder político.

Por cuanto este planteamiento no atañe exclusivamente a América Latina, algunas propuestas provenientes de otras latitudes pueden resultarnos útiles. No obstante, habrá que considerar siempre aquellas circunstancias que nos distinguen. En particular, el carácter inconcluso de nuestras democracias representativas, la existencia de elementos anómicos mucho más ubicuos en todos los ámbitos y la persistencia de inercias autoritarias en las prácticas políticas tradicionales, etc.

Dicho en breve, el modelo de democracia que sugiero tiene los siguientes presupuestos: a) Considera a la sociedad civil como el espacio público por excelencia, el lugar donde los ciudadanos, en condiciones suficientes de libertad e igualdad política, debaten y cuestionan cualquier norma o decisión que no haya tenido su origen o rectificaciones en ellos mismos; b) Coloca a la participación en la esfera pública como el factor determinante de retroalimentación del proceso democrático y como la esencia de la política democrática, y se opone a cualquier concepción que reduzca la política al estrecho ámbito de las instituciones del Estado; c) En conexión con lo anterior, concibe al poder político como un 'espacio vacío', materialmente de nadie y potencialmente de

24 Mayores elementos sobre este tema pueden encontrarse en GANSINO, César. y ORTIZ LEROUX, S. "Nuevos enfoques sobre la sociedad civil", en *Metapolítica*, Vol. 1, Nº 2, pp. 211-226.

todos, y que sólo la sociedad civil puede ocupar desde su propia praxis comunicativa y d) Sostiene que la sociedad civil es por definición autónoma, por lo que la democracia se inventa permanentemente mucho más desde los conflictos que desde los consensos.

Ciertamente, al favorecer la 'desestatización' de la política, esta concepción concilia a los ciudadanos con la política, restituyéndose a ésta dignidad y espesor. Un *desideratum* nada desdeñable frente a las tentaciones neoliberales y autoritarias que surcan, en los hechos, la experiencia política institucional; ya que como muy bien lo ha advertido Hannah Arendt, las sociedades modernas están acosadas por la lógica de los mecanismos administrativos y económicos²⁵. En el contexto latinoamericano, en particular, esto nos ayuda a entender que la democracia no termina en las transiciones democráticas²⁶ ni en la transformación de un modelo político y económico centralizado en el Estado o en el mercado, sino que depende exclusivamente del propio desarrollo de la sociedad civil. De manera que, entender a la sociedad civil como "*un espíritu público*" nos permite vislumbrar en alguna medida la expansión posible de la democracia, incluso, bajo los regímenes liberal-democráticos realmente existentes. Finalmente, este *élan* constituye una iniciativa teórica novedosa frente a los esquemas normativos dominantes, cepalistas o neo-liberales, que para el caso de América Latina han resultado insuficientes o parciales.

Esfera pública y Ciudadanía

Pensar en la creación de un modelo de espacio público que recupere, como se ha dicho, la dimensión olvidada de la política, que permita al ciudadano redescubrir el sentido de la vida pública y que se convierta en un lugar de constitución de formas asociativas que generen prácticas solidarias y espacios plurales de deliberación y control no implica desplazar a los partidos y al Estado en la construcción y recomposición del orden social. Los partidos juegan un importante papel, aunque distinto al de la Sociedad Civil, en un sistema democrático ya institucionalizado. Por su parte, la esfera pública política no es otra cosa que el escenario simbólico de deliberación y actuación colectiva de los ciudadanos pre-

25 Véase, ARENDT, Hannah. *La condición humana*, edic. Paidós, Barcelona, 1993, esp. pp. 48-55 y 330-338.

26 Véase, entre muchos otros, O'DONNELL, G., SHMITTER, Ph., WHITEHEAD, L., (Comp.) *Transiciones desde un gobierno autoritario*: Vol. 2, América Latina, edic. Paidós, Buenos Aires, 1988.

ocupados por los asuntos de interés colectivo, que no exige la presencia de todos sino una cantidad de personas que interactúan a la "vista" y al "oído" de otras, y que prohíbe el anonimato; no pretende necesariamente convertirse en una instancia de toma de decisiones, aunque todo lo que en él acontezca puede representar pasos en esa dirección. Siguiendo a Hannah Arendt²⁷, diríamos que el espacio de lo político es el lugar o contexto que reúne una "pluralidad de opiniones", en el cual los hombres comparten "palabras y actos", imposibles de concretarse en el aislamiento. La acción y el discurso necesitan irremediabilmente de la presencia de otros. En palabras de Arendt:

Si la función del reino público es echar luz sobre los sucesos del hombre al proporcionar un espacio de aparición donde puedan mostrar de palabra y obra, para bien o para mal, quiénes son y qué pueden hacer, entonces la oscuridad adviene cuando esta luz se ha extinguido debido a "lagunas de credibilidad" y por un discurso que no revela lo que es, sino que esconde debajo de un tapete a un "gobierno invisible", por medio de exhortaciones (morales y otras) que, bajo el pretexto de sostener viejas verdades, degradan toda verdad a una trivialidad sin sentido²⁸.

Entanto "espacio de aparición", el "reino público" nos proporciona la luz y la transparencia pública necesarias para el establecimiento y reconocimiento de nuestras diferentes identidades como miembros de una colectividad –un "pluribus unum" como solía decir Arendt, citando a Montesquieu–; es decir, para la construcción de un "mundo en común" en el que seamos capaces de descubrir experiencias, respetar opiniones distintas a las nuestras y evaluar acciones, utilizando como 'rasero', la responsabilidad y la solidaridad con el prójimo²⁹.

Ahora bien, ¿qué es lo que proporciona identidad y al mismo tiempo facilita que ésta se reconozca? La respuesta de Arendt es: la acción; para ella, la acción implica tomar una iniciativa, un comienzo en cuyo término acaban participando una pluralidad de sujetos. Esta pluralidad humana tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Por un lado, los

27 Véase, ARENDT, Hannah. *La condición humana...*, op. cit., esp. pp. 200-204.

28 ARENDT, Hannah. "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing" en *Hombres en tiempos de oscuridad*, edit., Gedisa, Barcelona, 1992, p. 10.

29 Véase, PASSEPIN D'ENTRÈVES, Maurice. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London, 1994, esp. pp. 144-165.

hombres somos iguales, pues de lo contrario no estaríamos dispuestos a entendernos. Por otra parte, somos distintos, ya que de lo contrario no necesitaríamos ni de acción ni de discurso para entendernos. En tanto condición básica para la acción, la pluralidad humana reclama entendimiento mutuo y discurso; además, la pluralidad lleva implícita en sí misma la *finalidad* de toda vida auténticamente política; es decir, *la libertad*; y su procedimiento: *el poder*. Aunque la realidad cotidiana contraponga a ambos principios de forma alarmante ya que asume, erróneamente, a la política como coerción y violencia, aquí interpretamos la *naturaleza del fenómeno político en el sentido de persecución* de la libertad y no meramente de la prosperidad; es decir, “*del derecho a tener derechos*”³⁰.

Pero, según Hannah Arendt, una de las consecuencias más importantes de “*la modernidad*” es, precisamente, la desaparición de la esfera pública y su sustitución por el auge de lo social; para ella, la pérdida de un mundo común y de espacios de aparición han impedido a que los hombres pueden convertirse en ciudadanos del mundo como lo son de sus respectivos países³¹.

Para comprender mejor esta posición tan radical, convendría detenernos por un momento en el concepto arendtiano de “*public realm*”, que está en la base del modelo de democracia ciudadana que estoy proponiendo en este ensayo:

1) Facticidad de participación en la vida pública: La actividad política no surge de una predisposición natural del hombre, es por el contrario un logro cultural que permite a los humanos trascender las necesidades de la vida. En su opinión, esta característica más que deplorarse debe celebrarse. El principio de igualdad política de los ciudadanos no es el resultado de rasgos inherentes a la naturaleza humana que preceda a la constitución del ámbito público. No es un atributo humano natural ni puede tampoco basarse en una teoría de los derechos naturales, sino que es un atributo artificial que adquieren los individuos cuando acceden a la esfera pública y que es asegurado por las instituciones democráticas. Este planteamiento tiene algunas consecuencias fundamentales: Para Arendt tienen poca importancia —en

30 LAFER, Celso. *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 168 y sigs. Arendt expone esta idea en *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 2: *El imperialismo*, Alianza edit., Madrid, 1987, pp. 392-438.

31 Véase, ARENDT, Hannah. *La condición humana ...*, op. cit., 1993. pp. 285-286.

el proceso de adquisición de la identidad cívica— la pertenencia a grupos étnicos, religiosos o raciales; en cambio, propone un claro predominio de los valores de la solidaridad, la responsabilidad cívica y la regla de la imparcialidad frente a las diferencias; por lo tanto, la ciudadanía no depende tanto del *ius solis* y del *ius sanguinis* como de los derechos políticos formales de libertad e igualdad.

2) Facticidad del diálogo: Este segundo rasgo de la pluralidad se refiere al hecho de que las actividades políticas están localizadas en un espacio público concreto dentro del cual los ciudadanos son capaces de reunirse y de encontrarse, de intercambiar opiniones y debatir sus diferencias con el objeto de hallar soluciones comunes a sus problemas. La política exige así la búsqueda de un espacio común de aparición pública en el que las diversas perspectivas puedan articularse. Esta segunda característica también tiene sus implicaciones básicas: En primer lugar, de acuerdo con Arendt, existe un predominio de las “opiniones representativas” sobre el concepto —demasiado abstracto a su parecer— de “opinión pública”, tales opiniones representativas exigen la formación de una “*mentalidad ampliada*” o “*pensamiento extensivo*”; es decir, ‘representativo’ cuya función es proveer la capacidad de contemplar los asuntos comunes desde el mayor número de puntos de vista. Este *sensus communis* —que Arendt extrae de la *Crítica del Juicio* de Kant— es el que le da validez y fiabilidad al juicio político, es decir, a la facultad de diálogo; en segundo término, la facticidad del diálogo en el seno de una comunidad política no es el fruto de la expresión de un sistema común de valores, sino el resultado de la representatividad que tengan un conjunto de reglas e instituciones políticas por parte de la ciudadanía; y tercero, el ejercicio de la ciudadanía exige una activa participación de los ciudadanos en la esfera pública común y en sus distintos intersticios de discusión y deliberación.

3) El pluralismo es un fin en sí mismo: El diálogo y la participación plural tienen un carácter fuertemente autotélico: son fines en sí mismos, nunca medios para un fin. Las personas —sin distinción de credos y de razas— que estén comprometidas con una sociedad democrática, emprenden un diálogo y una actividad política, para lograr y defender los principios intrínsecos de la pluralidad; a saber, la libertad, la igualdad, la justicia, la solidaridad, el reconocimiento del otro, etc., por ello, es necesario distinguir entre intereses privados e intereses públicos de los individuos como ciudadanos. El bien común sólo se logra desde la confrontación de opiniones, desde la articulación de intereses por medio de la deliberación colectiva, desde la mutua persuasión en un diálogo

que 'enjuicia representativamente' la mejor argumentación política; es decir, sin que sea necesario introducir un elemento de constrictión con el fin de conseguir un consenso.

No cabe duda que con esta concepción, Hannah Arendt se adelanta a Habermas al proponer un 'modelo comunicativo', en términos de generación de acuerdos para la acción y de evaluación de las normas de la interacción social. En efecto, si la he interpretado bien, las demandas de validez y facticidad de la democracia

(...) deben buscarse en las condiciones que posibilitan el diálogo y la participación de los individuos en acciones dirigidas a satisfacer fines colectivos. El requisito para incentivar y coordinar la participación ciudadana es el surgimiento y la consolidación de una esfera pública, entendida como un espacio de aparición, en la que se manifiesta la pluralidad de identidades e intereses presentes en la sociedad y la cooperación, o esfuerzo mancomunado, para emprender el proyecto político que esa sociedad se ha propuesto realizar³².

La conformación (*bildung*) de la ciudadanía sólo puede ser el resultado de un proceso esencialmente dialógico, intersubjetivo, algo que no se puede hacer si abandonamos la conversación, la confrontación de opiniones y la educación de valores universales. Se trata de un proceso de aprendizaje compartido. Dentro de este juego reflexivo, la facultad de pensar deviene una facultad eminentemente política y arraigada en la voluntad de comprensión, de sentido y de *rememoración*. Tan solo desde este sentimiento de pertenencia que nos proporciona una identidad –como miembros activos de una comunidad política–, y desde el *sensus communis* y el *ethos* que la componen, podremos entender completamente el alcance de los compromisos que hemos de asumir como ciudadanos comprometidos.

Estos rasgos constituyen algunas premisas para desarrollar la concepción arendtiana de ciudadanía. Todos ellos se basan en una explícita crítica a la filosofía política tradicional, crítica que a lo largo de su obra se desarrolla de acuerdo con las tesis siguientes: a) la filosofía política tradicional no aprecia suficientemente la *dignidad* de la política, al no

32 BOLÍVAR, Adriana y KOHN, Carlos. (1999), "Diálogo y participación: ¿cuál diálogo?, ¿cuál participación?" en ID., *El discurso político venezolano: Un estudio multidisciplinario*, CEP-FHE y Tropykos, Caracas, p. 105.

verla, en el fondo, como una actividad autocontenida, dotada de un valor intrínseco; b) del mismo modo, y relacionado con lo anterior, la filosofía política tradicional no subrayó suficientemente tampoco el carácter autónomo de la política, el hecho de que la vida política plantea a los hombres distintos problemas ontológicos, epistemológicos, metodológicos, morales y de otra índole; c) la filosofía política tradicional, además, prestó mayor atención a los rasgos formales de la vida política que al carácter y estructura de las experiencias específicamente políticas; d) finalmente, la filosofía política tradicional redujo la política a cuestiones de reglamentación, de mero procedimiento, ofreciendo un relato, distorsionado el papel de la ciudadanía en la vida política³³.

Conclusiones

Tal vez hasta ahora haya triunfado un modelo de individualismo hedonista o un modelo de democracia basado en el mercado, en la pura noción de interés; el desafío consiste en saber si con otra dinámica y otra concepción, los postulados del "*individualismo posesivo*", como lo denominó Macpherson³⁴, puedan ser efectivamente mitigados y que sean otros los principios de la democracia.

Frente a la disyuntiva de resignarse ante la 'mercantilización' de todas las relaciones sociales o ante el protagonismo exclusivo de una figura estatal que ha agotado sus posibilidades, la *democracia ciudadana* ha de ser pensada como una esfera autónoma, el escenario del diálogo y la lucha por sus aspiraciones, valores y propuestas. Su "*poder comunicativo*"; es decir, el compromiso de los ciudadanos a reflexionar y debatir acerca de los resultados de su acción en la esfera pública se estructuraría como el lugar de expresión de la sociedad civil plural.

Lo que propongo –siguiendo la perspectiva de Hannah Arendt– es la constitución de grupos de ciudadanos que sobre la base de recuperar espacios de autonomía beneficien la libre asociación de los individuos encaminados a mejorar sus condiciones de vida en tanto colectivo a defender sus derechos y deberes públicos; a acortar la excesiva distancia que separa a los representantes de los representados. Se constituiría

33 Véase, KÖHN, Carlos. "Sentido cívico y solidaridad: Postulados para la conformación de una ciudadanía democrática" en *Las paradojas ...*, op. cit., pp. 82-87.

34 Véase, MACPHERSON, Crawford B. *The political theory of possessive individualism*, Oxford University press, Oxford, 1962, passim.

así el entramado de automediación de la sociedad civil con un Estado en el que las distintas alternativas –generadas como resultado de los acuerdos alcanzados entre hombres *re-unidos* en condiciones de libertad y de igualdad– puedan ponerse en práctica.

Si aprehendemos la política en su justa dimensión, como *práctica de la responsabilidad cívica* entonces la persuasión, el diálogo y no la violencia desgarradora serían las que enmarcarían las relaciones políticas de los ciudadanos con el ordenamiento institucional del Estado. La democracia es un *modo de vida*, una visión del mundo. Su *telos* es, entonces, asegurar el compromiso ético y político a mantener y a realizar un conjunto de visiones y prácticas de vida que contribuyan a la emancipación de la sociedad. De allí que, para poder construir una sociedad democrática es necesario asumir en un debate plural una racionalidad intersubjetiva y un lenguaje políticos, que coordinen la noción y la práctica de la ciudadanía a partir de la comprensión y la defensa de los ideales de la democracia a través de la educación de los contenidos de la igualdad de derechos y deberes, la libertad y la solidaridad.

Se trata, en efecto, de desarrollar y de poner en práctica, en América Latina, un proyecto de *formación* política para la consecución de una verdadera cultura democrática (interesado en el reconocimiento y difusión de aquellos valores que puedan plasmarse en la esfera pública como consecuencia de la acción comunicativa y la participación política de todos los ciudadanos) que sea capaz de articular críticamente los nuevos símbolos, discursos, y prácticas sociales emergentes; que transforme radicalmente el modo tradicional ('mercadeo') de hacer política; que modifique el viejo esquema de relaciones entre los dirigentes y los dirigidos, entre los intelectuales y el pueblo, y que construya un nuevo paradigma político-educativo que posibilite la recuperación del protagonismo de la ciudadanía en la búsqueda del *bien común*, no sólo para poder subsistir, sino sobre todo para vivir libre y dignamente.