

Eticidad democrática y lucha por el reconocimiento: una reconstrucción de la influencia de Hegel en la democracia deliberativa

Democratic Ethical Life and the Struggle for Recognition: A Reconstruction of Hegel's Influence on Deliberative Democracy

Gustavo Pereira

Universidad de la República, Uruguay

Resumen:

La filosofía política de Hegel ofrece una significativa contribución para la explicación de la democracia moderna y de la dinámica social. En el primer caso, el concepto de eticidad democrática, que Wellmer postula, permite integrar derechos subjetivos iguales y la participación ciudadana en una cultura deliberativa que dota a la democracia de vitalidad ciudadana sin violentar libertades individuales. En el segundo caso, la dinámica social puede ser explicada a partir de la necesidad de reconocimiento recíproco como clave de la constitución de la subjetividad, que explica la motivación moral de las luchas de los grupos sociales. Ambos conceptos se encuentran internamente ligados ya que la lucha por el reconocimiento permite explicar la dinámica de una eticidad democrática. De esta forma, eticidad democrática y lucha por el reconocimiento, en tanto conceptos internamente ligados, ofrecen dos claves conceptuales para la solución de algunos de los bloqueos que debe enfrentar la filosofía política contemporánea.

Palabras clave: Hegel, eticidad democrática, democracia deliberativa, razón pública, reconocimiento.

Abstract:

Hegel's political philosophy represents a significant contribution to the understanding of modern democracy and social dynamics. As regards modern democracy, the concept of democratic ethical life presented by Wellmer allows for the integration of equal subjective rights and citizen participation in a deliberative culture that fills democracy with citizen vitality without going against individual liberties. As for social dynamics,

they can be explained by the need for reciprocal recognition as the key to the constitution of subjectivity, which explains the moral motivation in the struggles of social groups. Both concepts are closely interwoven because the struggle for recognition allows for an explanation of the dynamics of democratic ethical life. Thus, democratic ethical life and the struggle for recognition, as interwoven concepts, offer two key notions for the solution of some of the obstacles with which contemporary political philosophy must deal.

Key words: Hegel, democratic ethical life, deliberative democracy, public reason, recognition.

La herencia de la filosofía política hegeliana es una pieza teórica de difícil manejo, no solamente por las dificultades que suelen acompañar a toda la obra de Hegel, sino también por dos obstáculos específicos de su filosofía política que deben superarse. El primero de ellos es un cierto autoritarismo o al menos una interpretación refractaria de la democracia que se encuentra presente en los *Fundamentos de la filosofía del derecho*. El segundo obstáculo consiste en cómo valerse de la explicación de la dinámica social que realiza Hegel sin caer en una filosofía de la historia.

Un intento de recuperar la herencia de la filosofía política hegeliana deberá enfrentar por lo menos estos dos retos, y la justificación para emprender tal tarea es que la reactualización de la filosofía de Hegel puede llegar a proporcionar elementos valiosos para zanjar algunos problemas de la discusión contemporánea en filosofía política. Dos contribuciones que permiten superar las dificultades señaladas serán especialmente consideradas en mi exposición. La primera de ellas consiste en tomar la solución de Hegel al problema de las condiciones de posibilidad de la libertad moderna como una plataforma para explicar la democracia moderna. En esta tarea, el concepto de eticidad democrática de Wellmer oficia como una solución al problema del potencial autoritarismo en Hegel, a la vez que permite explicar las condiciones de posibilidad de la democracia deliberativa. La segunda contribución consiste en la explicación de la dinámica social a partir de la necesidad de reconocimiento recíproco como clave de la constitución de la subjetividad. Desde esta perspectiva desarrollada por Honneth, a partir de la obra temprana de Hegel, *Sistema de la eticidad*, no solamente es posible explicar las luchas moralmente motivadas de los grupos sociales, sino también superar el riesgo de la postulación y dependencia explicativa de una filosofía de la historia.

A partir de los conceptos de eticidad democrática y lucha por el reconocimiento se puede postular una contribución de raigambre hegeliana a la solución de algunas dificultades de la filosofía política contemporánea. Es preciso realizar dos advertencias: en primer lugar, que este trabajo no es sobre la filosofía de Hegel, sino sobre su reconstrucción por parte de dos autores contemporáneos. Por lo tanto lo que se pretende no es un análisis exegético de la obra de Hegel, sino calibrar el impacto que podrían tener las reconstrucciones indicadas en el debate sobre democracia deliberativa. La segunda advertencia consiste en que la introducción de la democracia deliberativa pretende ser solamente indicativa y no exhaustiva, por ello no se consideran las múltiples versiones y debates sobre democracia deliberativa y solamente se presenta una formulación general para evaluar cómo los conceptos de

eticidad democrática y lucha por el reconocimiento podrían contribuir a la solución de algunos problemas de la filosofía actual.

Los aportes que este trabajo aspira a realizar son los siguientes:

- a. El primero es sostener que el concepto de eticidad democrática, entendido como cultura deliberativa, provee las bases para una concepción de la democracia que supera interpretaciones reductivas que asimilan la democracia a la lógica del mercado, en la que el ciudadano es entendido como un maximizador racional, o a la lógica de un foro político¹, donde el ciudadano es entendido como alguien con un alto compromiso con la participación en la toma de decisiones. La eticidad democrática opera como trasfondo valorativo para la democracia deliberativa, y en esa función provee las condiciones de posibilidad para que una razón pública densa dinamice la lógica de la democracia deliberativa.
- b. El segundo aporte tiene su anclaje en el hecho de que la eticidad democrática opera como condición de posibilidad para la efectiva realización de la democracia deliberativa. Por tal razón es preciso identificar caminos o medios que permitan efectivamente realizarla o potenciar su desarrollo. Para ello introduciré tres medios que son de alta significación para alcanzar o expandir la eticidad democrática; ellos son: el derecho, la literatura y los recursos morales.
- c. Por último, la lucha por el reconocimiento permite explicar la dinámica social subyacente a la eticidad democrática, por lo que sostendré que la democracia deliberativa se puede beneficiar de una relación interna entre eticidad democrática y lucha por el reconocimiento que explique la motivación para la acción de quienes comparten la cultura deliberativa, propia de la eticidad democrática.

1) *Sociedad civil y Estado*

La tesis canónica del profesor Ilting, a quien se le debe ese trabajo formidable de sistematización de los *Fundamentos de la filosofía del derecho*², sostiene que Hegel en esta obra busca ante todo sintetizar la libertad negativa del liberalismo moderno y la libertad positiva del pensamiento republicano antiguo. Esto puede verse a través de la "...unidad compenetradora de la universalidad y la individualidad, ...unidad de la libertad objetiva (es decir, de la voluntad sustancial universal) y de la libertad subjetiva, en cuanto libertad del saber individual y de la voluntad que busca su finalidad particular y por ello –en cuanto a la forma– en un actuar que se determina según leyes y principios pensados, es decir, universales"³.

La razón para esta interpretación es que Hegel observa que en el derecho natural moderno la comunidad de los hombres solamente puede ser pensada como una unidad de muchos, esto es, en tanto que conexión de sujetos singulares aislados, pero no de acuerdo al modelo de una unidad ética. El desafío de la filosofía política de Hegel es enfrentar esta situación y proveer de un desarrollo teórico a la posibilidad de integrar ciudadanos libres bajo la formulación de una comunidad éticamente integrada. Su intención es dotar a las sociedades modernas de la expresión intersubjetiva de su respectiva particularidad, tal como se daba en las antiguas ciudades-estado y que tiene a la política de Aristóteles como su referente más fuerte.

La estrategia de Hegel fue la de suprimir y superar la tradición del derecho natural en el concepto comunitario de *eticidad*. Esa superación (*Aufhebung*) significa una afirmación a la vez que una crítica del derecho natural. La afirmación por parte de Hegel del iusnaturalismo significa que ve en la constitución de la sociedad civil moderna una realidad histórica que en un sentido normativo resulta irrebasable. La crítica que formula consiste en que la sociedad civil, desde esta perspectiva iusnaturalista, es una sociedad de un antagonismo social general, y ello representa la negación de toda forma de vida comunitaria, la negación de la solidaridad social y la negación de la categoría de *eticidad*. La sociedad civil, tal como la analiza Hegel, es una sociedad de propietarios que, con independencia de sus diferencias religiosas, raciales o políticas, son iguales ante la ley y, por ende, tienen un mismo derecho sancionado por una ley de tipo general a defender sus intereses personales y a perseguir sus concepciones idiosincrásicas de la felicidad, a elegir libremente su plan de vida, su profesión, etc. Esta estructura jurídica de la sociedad civil queda internamente asociada, para Hegel, con una economía capitalista de mercado. A su vez, estos dos momentos de la escisión de la idea, el particularista que asegura el derecho del individuo a desarrollarse en conformidad con preferencias e intereses subjetivos, y el universalista que opera tanto como fundamento necesario de la particularidad, así como también como poder sobre él y como su fin último, constituyen lo que Hegel ha denominado el sistema de la *eticidad perdida en sus extremos*. "La idea –en esta su escisión– confiere a los momentos una existencia peculiar: a la particularidad el derecho a desarrollarse y explayarse en todos los aspectos, y a la universalidad el derecho a mostrarse como fundamento y forma necesaria de la particularidad, e igualmente como poder sobre ella y sobre su finalidad última"⁴.

Esta *eticidad perdida en sus extremos* se presenta como la condición de la libertad negativa moderna. Por lo tanto, el surgimiento de la sociedad civil significa la institucionalización de una libertad negativa igual y general, pero a la par de la institucionalización de los derechos del hombre se produce también la institucionalización de un antagonismo social general. El carácter antagónico de la sociedad civil puede verse en que "Por un lado la particularidad para sí –en cuanto satisfacción de sus necesidades extendida en todas las direcciones, del arbitrio contingente y del gusto subjetivo– se destruye en sus goces a sí misma y a su concepto sustancial; por otro lado –en cuanto excitada infinitamente y en continua dependencia de la contingencia exterior y del arbitrio así como limitada por el poder la universalidad– es la satisfacción contingente de la necesidad tanto necesaria como contingente. La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo asimismo el espectáculo del vicio, de la miseria y de la corrupción a la vez físico-social y ética"⁵.

El Estado será para Hegel la esfera de *eticidad sustancial* en la cual el antagonismo inherente a la sociedad civil será superado, es decir, será una esfera de control y domesticación del antagonismo social y con ello a la vez procederá a un restablecimiento de la libertad comunal bajo las condiciones de la modernidad. Esta esfera de *eticidad sustancial* encarnada en el Estado penetra a la propia sociedad civil y logra ir más allá de su constitución iusnaturalista porque la idea de una sociedad de sujetos jurídicos iguales y libres que interaccionan entre sí estratégicamente en el mercado presupone instituciones jurídicas y políticas cuyo funcionamiento no puede explicarse en conceptos de una racionalidad puramente estratégica de la acción. Por lo tanto, los sujetos jurídicos de la sociedad civil tienen que ser algo más y algo distinto que lo que el modelo iusnaturalista permite pensar. Hegel trata de desarrollar las implicaciones comunitarias del programa liberal encarnado en el iusnaturalismo, y para

ello intenta mostrar que la libertad negativa de los sujetos jurídicos burgueses no sería pensable coherentemente sin su integración en un contexto de libertad pública, comunitaria, racional⁶. Esto queda de manifiesto cuando afirma que "El principio de los Estados modernos tiene esta inmensa fuerza y profundidad: permitir perfeccionarse el principio de la subjetividad hasta el extremo autónomo de la particularidad personal, y al mismo tiempo retrotraerlo a la unidad sustancial, y así conservar a esta en él mismo"⁷.

Las instituciones políticas son el lugar de esa libertad comunitaria y racional, de una libertad que tiene que ser pensada conjuntamente con la preocupación por el bien común, con el desarrollo de las virtudes cívicas, con la discusión pública y el control político de la economía. La sociedad civil, en tanto que materialización del proyecto liberal-iusnaturalista, aparece solamente como una dimensión de la eticidad del Estado moderno, a saber, como aquella dimensión en la que el derecho a la particularidad a través de la libertad negativa de los individuos ha encontrado su realización institucional. Para Hegel la institucionalización de una esfera de libertad negativa representa una condición necesaria de la libertad positiva, de la libertad política en la modernidad; pero libres en el pleno sentido de libertad racional, los sujetos emancipados solo pueden serlo como miembros de una comunidad política, es decir, solo pueden serlo como ciudadanos.

2) Integración social por medio de la sociedad civil

En este momento, y para dar cuenta de la complejidad de las cuestiones en juego, es preciso dotar de mayor detalle y matiz a lo afirmado, ya que, como Hegel sostiene⁸, la esfera de eticidad sustantiva encarnada en el Estado consiste en una clase de universalidad que equivale a una imposición y control externos. En la sociedad civil encontramos al Estado solo en forma de una externalidad, y como forma de asegurar la auto-integración de la sociedad civil Hegel apelará a la corporación⁹. Si bien lo que afirma a propósito de la corporación podría interpretarse como una forma premoderna de integración social, a mi entender ilustra y abona el camino de una forma posliberal de integración social que quiero defender.

Es preciso recordar que Hegel rechazaba los ataques liberales y revolucionarios contra los antiguos entes corporativos, a la vez que favorecía una forma de organización corporativa significativamente diferente de la del Antiguo Régimen. Propuso y defendió una versión de corporación que tenía ingreso y salida abiertos, que se basaba en un principio no hereditario, que era voluntaria, y que no implicaba ninguna suspensión de los derechos individuales de los miembros respecto al cuerpo corporativo. Todas estas características son tematizadas actualmente al considerar los requisitos para superar los conflictos y las demandas que surgen por parte de los grupos en las sociedades multiculturales¹⁰.

Al igual que lo que sostienen algunos de los teóricos contemporáneos de la sociedad civil de inspiración republicana, las funciones primarias de la corporación en la teoría de Hegel son la socialización y la educación. En particular, se supone que la asociación de negocios combina la capacitación vocacional con la capacitación para la ciudadanía. Así, toda la vida corporativa, al educar a los individuos para que internalicen el bien común y desarrollen la virtud cívica, contribuye a superar la brecha que la sociedad civil genera en la sociedad moderna entre los burgueses que se orientan principalmente por impulsos egoístas y los ciudadanos que lo hacen por el bien común. "Sin ser miembro de una corporación legítima (y solo en cuanto legítima es un

colectivo una corporación) el individuo, sin *dignidad de clase*, queda reducido por su aislamiento al aspecto egoísta de la industria, su subsistencia y su goce en absoluto *permanentes*. Buscará en consecuencia obtener *su reconocimiento* mediante las demostraciones externas de su éxito en su industria, demostraciones que son ilimitadas porque no tiene lugar el vivir conforme a su clase dado que la clase no existe..., y por ende no se forma tampoco ningún modo de vida más universal adecuado a él"¹¹. Entonces, en el proceso que se lleva adelante en la vida corporativa se espera que se desarrollen solidaridades que afectarán la estructura de motivos de los individuos, remplazando los motivos egoístas por las preocupaciones e identificaciones colectivas.

Al igual que Montesquieu, Hegel buscó un nivel intermedio de poder entre el individuo y la arbitrariedad potencial de la burocracia estatal¹², pero esto se ve opacado cuando, al mismo tiempo y en consonancia con su doctrina del Estado, quiere defender un modelo de socialización que hará posible la transición a un patriotismo centrado en el Estado. En este contexto, el objetivo de Hegel es proporcionar una transición fluida basada en la vida diaria, desde el *Geist* de la corporación como escuela del patriotismo hacia el *Geist* del Estado, donde el patriotismo debe lograr su plena "universalidad". "El espíritu corporativo que se produce en la justificación de las esferas particulares se transforma en sí mismo al mismo tiempo en el espíritu del Estado en la medida en que tiene en el Estado el medio para el mantenimiento de los fines particulares. Este es el secreto del patriotismo de los ciudadanos según este aspecto: que ellos saben al Estado como sustancia suya porque mantiene sus esferas particulares, su justificación y autoridad, así como su bienestar. En el espíritu corporativo, puesto que contiene *inmediatamente el enraizamiento de lo particular en lo universal*, radica por tanto la profundidad y fuerza que el Estado tiene en el *carácter*"¹³. Esto es parte de la ambigüedad presente en la doctrina corporativa de Hegel, que por un lado hace posible la integración social y por otro opera como mediación hacia el Estado. Lo que me interesa destacar es que la doctrina corporativa, al cumplir con las funciones de socialización y educación y también de internalización del bien común y el desarrollo de la virtud cívica, permite dotar de mayor fuerza a la interpretación que postula como eticidad de máxima universalidad a una praxis intersubjetiva entendida como cultura deliberativa en lugar de la figura del Estado. Tal praxis intersubjetiva tendrá su lugar privilegiado en una sociedad civil diferenciada tanto del Estado como de la economía¹⁴.

La corporación, a su vez, tendrá un rol sumamente significativo, porque es a través de ella que los estamentos podrán constituirse en asamblea, instancia que proporciona la única evidencia real para la afirmación de que la organización y la comunidad son posibles en una sociedad atomizada. Las razones que esgrime Hegel para recomendar un gobierno representativo basado en las corporaciones son que, cuando la sociedad civil elige a sus diputados políticos, no está "disuelta atomistamente en los individuos y congregándose solo para un acto único y puntual en un instante sin ulterior perseverancia"¹⁵. Más bien, en el proceso de deliberación y de elección de los diputados, las asociaciones y las asambleas de la vida social adquieren un vínculo con la política que le da a esta última un fundamento en la vida social organizada. Es precisamente a este nivel, en el punto en que la sociedad civil y el Estado se interpenetran, que Hegel redescubre e integra, sin decirlo explícitamente, el antiguo *tópos* de la sociedad política.

En un nivel político superior, la asamblea de los estamentos tiene el papel de completar el trabajo empezado por la corporación, pero a un nivel de generalidad que abarca a toda la sociedad y al que Hegel frecuentemente hace referencia como "universalidad". Esta función es la que hace que existan los asuntos públicos y, aun

más, la identidad pública¹⁶. Hegel da relevancia al papel de la asamblea de los estamentos en la elaboración de la legislación e incluso de la Constitución, pero su principal preocupación es constituir el agente de la legislación. Su insistencia en el carácter público de la legislatura tiene la intención de promover el conocimiento de los asuntos públicos en la sociedad. En este punto Hegel enfatiza el rol de la opinión pública, a la que define como "la libertad formal subjetiva de que los individuos en cuanto tales tienen y expresan su *propio* juicio, opinión y consejo sobre los asuntos universales..."¹⁷. La opinión pública es internamente contradictoria y "...merece ser tanto *estimada* como *despreciada*..."¹⁸. Se la debe respetar a causa de una tendencia oculta de racionalidad que, sin embargo, está encubierta y es inaccesible a la percepción que la opinión pública tiene de sí misma debido a su forma de expresión concreta, empírica. Por lo tanto, interpretar la opinión pública es la función de las élites políticas e intelectuales¹⁹. Esta opinión pública, cree Hegel, puede ser transformada a través de la influencia de los debates de la asamblea debido a que su contenido y sus elementos de racionalidad serán elevados a un nivel superior.

Cabe decir que en el concepto de opinión pública que maneja Hegel se mantienen las mismas dificultades que tiene su pensamiento político. En tal sentido, la *tendencia estatista* se ve expresada en la preocupación por el control y el debilitamiento del poder de la opinión pública para hacerla compatible con la administración del Estado. Por otra parte, la *tendencia solidarista* implica la elevación de la opinión pública a un mayor nivel de racionalidad en una estructura parlamentaria entre el Estado y la sociedad, que a su vez está expuesta a los controles de la publicidad. Desde el primer punto de vista, sostiene Hegel que la opinión pública es en última instancia una amenaza, y la relación adecuada con ella por parte de las élites políticas es la manipulación. Desde el segundo punto de vista, la opinión pública es la condición que hace posible la vida pública política, y la relación adecuada con ella por parte de las élites tendría que ser el diálogo público en el cual la verdad sería una cuestión abierta, decidida por los argumentos más convincentes. La esfera pública de la asamblea de los estamentos desempeña un papel en la ilustración y educación de la opinión pública precisamente porque en ese caso la verdad no se conoce de antemano, sino que surge durante el propio debate, junto con las virtudes que pueden servir como ejemplo a la audiencia más amplia. "La apertura de esta oportunidad de conocimientos tiene el aspecto más universal de que solo así la *opinión pública* accede a *verdaderos pensamientos* y a la *comprensión* de la situación y del concepto de Estado y de sus asuntos, y solo así a una *capacidad para juzgar más racionalmente al respecto*; y luego aprende también a conocer y apreciar los asuntos, los talentos, virtudes y habilidades de las autoridades estatales y de los funcionarios. Así como estos talentos obtienen en el escenario de la publicidad una poderosa ocasión de despliegue y un escenario de mayor gloria, así también ella es nuevamente el remedio contra la presunción de los individuos y de la masa, y un medio educativo para esta, precisamente uno de los mayores"²⁰.

Estas referencias a las corporaciones, a la asamblea de los estamentos y a la idea de opinión pública en Hegel, a pesar de sus ambigüedades, no alteran la interpretación por la cual el fuerte estatismo de su pensamiento político tiene serios problemas para poder explicar la libertad moderna. Sin embargo, estas reflexiones hacen posible una interpretación de la instancia superadora de los impulsos dicotómicos de la sociedad civil, ya no en la figura del Estado, sino en una cierta forma de eticidad que recoge y ajusta el proyecto hegeliano a las coordenadas de las sociedades democráticas contemporáneas. Tal ajuste es posible porque la democracia puede ser entendida como la instancia de legitimación en la que la libertad moderna se manifiesta como soberanía popular y se objetiva institucionalmente. El éxito de la reconstrucción del

proyecto hegeliano en términos democráticos solamente puede lograrse a través de la proyección de una cultura democrática como expresión de una praxis intersubjetiva que coloca a la libertad negativa y a la solidaridad como aspectos insoslayables para la realización de un programa emancipatorio.

3) *Eticidad democrática*

La figura que sustituiría a la del Estado en un intento de actualización y rescate de la filosofía de Hegel se encuentra directamente vinculada a la idea de democracia que él mismo rechaza. Sus dos principales argumentos consisten en la imposibilidad de cimentar la democracia en una antropología individualista subyacente al derecho natural y en el bloqueo que imponen las sociedades modernas, en tanto sociedades complejas y diferenciadas, a la democracia directa. "Según el primer argumento el concepto iusnaturalista de democracia es 'abstracto' porque los supuestos antropológicos del derecho natural y del principio de libertad negativa son insuficientes para fundamentar el concepto de una democracia como forma de eticidad concreta. Según el segundo argumento la complejidad y la diferenciación funcional de las sociedades modernas no permiten, y sobre todo el surgimiento de una esfera ampliamente despolitizada de sociedad civil no permite, una democracia directa en el Estado moderno"²¹.

El primer argumento apela a la complejidad implicada en el concepto de "eticidad" contra la formalidad del derecho "abstracto"; el segundo argumento remite a la complejidad de las sociedades modernas contra la abarcabilidad de las sociedades pequeñas, premodernas, implicada en el concepto de democracia directa. Pero estos dos argumentos no son para nada contundentes, ya que Hegel no muestra que los principios universalistas del derecho natural no puedan traducirse a un concepto democrático de eticidad para las sociedades modernas. El obstáculo más significativo que presenta esta tarea es el de la formulación de un concepto postradicional de eticidad, ya que, en él, a la ausencia de una sustancia ética que fuese capaz de sustraerse a la crítica habría que pensarla conjuntamente con una forma de tolerancia ética, de racionalidad crítica y de autodeterminación democrática convertidas en costumbre, en tradición y en forma de vida, y por tanto en una cuasi sustancia ética. Una eticidad de este tipo sería una eticidad de segundo orden; una eticidad allende el "punto de vista de la eticidad que solo es uso y costumbre y con ello una particularidad de la existencia"²². Pero este proyecto no es completado por el propio Hegel, que no puede romper con la idealización del Estado prusiano y que rechaza la posibilidad del surgimiento de una voluntad racional común, ya que las relaciones entre los propietarios se encuentran caracterizadas por la disolución de los vínculos comunales, solidarios, que los ligaban en sociedades anteriores.

La vigencia del proyecto hegeliano se encuentra presente a través de su respuesta a las condiciones de posibilidad de la libertad moderna que se han indicado en el primer apartado, y que implican una tensión entre la perspectiva individualista propia de la tradición liberal encarnada en el iusnaturalismo y la perspectiva comunal que se manifiesta en la solidaridad de la tradición republicana. Sin embargo, la mejor respuesta a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la libertad moderna no es postulada por Hegel, que no pudo salir del cerco que le imponía su idealización de la monarquía prusiana, sino por Toqueville, quien al concentrarse en el estudio de la sociedad americana encontró algo novedoso para los Estados europeos: un espíritu de libertad que se había convertido en un contexto de vida ético y que, utilizando la terminología hegeliana, podría denominarse eticidad democrática. Toqueville sostenía

una idea de libertad que "Es indisoluble (1) de la idea de que los individuos tratan y deciden en común sobre sus asuntos comunes; (2) de la idea de una opinión pública deliberante consistente en medios de clarificación, de transformación y de crítica de opiniones, preferencias e interpretaciones individuales; y (3) finalmente, de la idea de un igual derecho de los individuos a influir y a cooperar en la configuración de su vida colectiva y en el establecimiento de los fines que se busca realizar con la organización de la vida colectiva"²³. De esta forma, la libertad negativa que se encarna en las estructuras de la sociedad burguesa queda convertida en libertad positiva de quienes actúan en común. En el medio de esta libertad positiva se restablecen en un nuevo nivel las relaciones comunitarias entre los individuos. Por lo tanto, para que exista un tipo de libertad como esta es necesario que lo haga solamente como una forma de eticidad, es decir, como una forma de praxis comunitaria que atraviese las instituciones de la sociedad y que se convierta en un componente del carácter, de las costumbres y de los sentimientos morales de los ciudadanos.

En este sentido, Toqueville nos conduce a afirmar que es posible que el proyecto iusnaturalista se realice siempre y cuando se encuentre referido a una forma de eticidad democrática. Esta perspectiva, que presenta a la libertad negativa y a la libertad positiva como dos momentos de la libertad moderna, es la que le permite sustentar que existe una conexión interna entre los derechos fundamentales liberales y la participación democrática, donde los derechos fundamentales dependen de una extensiva participación democrática, es decir, de una forma de eticidad democrática, y que a su vez la democracia moderna no puede ser pensada sin el supuesto de estos derechos fundamentales liberales²⁴.

Por lo tanto, el proyecto de Hegel en sus *Fundamentos de la filosofía del derecho* sienta las bases para la proyección de una concepción de democracia de corte deliberativo que tiene la virtud de asegurar libertades fundamentales, a la vez que requiere de la participación ciudadana para su efectiva realización. Esto coincidiría con la tesis de Ilting que se planteó al inicio, y si bien tiene en el propio Hegel una serie de elementos que abonan esta interpretación, es desde Toqueville que podemos radicalizar este proyecto y tomarlo como plataforma para una democracia estructurada en torno a una idea de cultura deliberativa.

4) Liberalismo y republicanismo en la democracia moderna

Las observaciones precedentes cumplen la función de operar como un marco de reflexión sobre la democracia moderna, que es la instancia de legitimación y de soberanía que expresa la libertad moderna, y a partir de ellas se puede sustentar la tesis de que la mejor forma de explicar la democracia es como un proyecto que se conecta tanto con la tradición liberal como con la republicana, al establecer en un mismo nivel jerárquico tanto a la praxis comunitaria como a los derechos fundamentales. Desde esta perspectiva interpretativa, solamente a través de la participación democrática es posible restablecer los vínculos comunicativos entre los individuos, quedando cancelada toda posibilidad de que una idea de vida buena u orientaciones valorativas sustanciales no sean revisables o criticables. Esto es lo que le otorga el rasgo distintivo más destacable a la democracia moderna: la permanente provisionalidad inherente a la posibilidad de siempre someter a crítica a todos los eventuales consensos a los que se arrije.

Tal situación implica asumir como irrebutable, para cualquier intento de realización plena de la democracia, el contar como supuesto la dualidad pautaada por lo que

podríamos denominar el impulso liberal, que se manifiesta a través de la institucionalización de los derechos fundamentales, y por el impulso republicano, encarnado en las exigencias de participación democrática que conducen a la realización de tales derechos. Sin embargo, este rasgo, que como se ha señalado es una proyección de la interpretación de Hegel de la libertad moderna, se funda en una conexión inestable entre derechos fundamentales liberales y principios democrático-participativos. La razón para ello es que la protección de los derechos fundamentales liberales conforma un yo amenazador de las formas de vida comunitarias y democráticas, puesto que tales derechos son derechos de separación o disociación, derechos a decir que no, a desligarse²⁵. Esta característica de los derechos individuales funda la impronta dual que estos representan para el sujeto moderno, en tanto que operan como la condición de posibilidad de una forma postradicional de eticidad democrática y a su vez encarnan un fuerte potencial anticomunitario.

De lo anterior se sigue que es imprescindible generar espacios y mecanismos que puedan equilibrar o estabilizar estas fuerzas que se requieren mutuamente y que a su vez se niegan. Uno de los espacios desde donde lograr el equilibrio demandado por la competencia de los impulsos liberal y republicano, se encuentra en las estructuras plurales y descentradas de una sociedad civil democrática, es decir, en una red de asociaciones, instituciones y espacios públicos autónomos situados por fuera del Estado. Estas estructuras son las que vuelven posible una eticidad democrática, entendida como un conjunto de valores, normas y principios que conviertan a la participación ciudadana en costumbre, y donde se conjugan tanto los valores liberales básicos a través del ejercicio de los derechos fundamentales, como la legitimidad democrática a través de la participación ciudadana en la dimensión política de la comunidad. Esta sociedad civil, que puede operar como espacio institucional de una eticidad democrática, incluirá necesariamente a las organizaciones civiles que contengan un fuerte potencial de participación social y solidaridad, pero lo destacable es que la sociedad civil no puede ser entendida como una instancia subordinada a lo político. Como consecuencia de esto último, queda anulada la posibilidad de que pueda restaurarse un republicanismo entendido como una doctrina integral que suponga un fuerte compromiso focalizado en lo político y que tenga como supuesto comunidades tradicionales no diferenciadas.

En la sociedad moderna este impulso republicano ya no puede integrar a toda la sociedad en torno a una idea de bien común sustentada en lo político, ya que lo que existe es una pluralidad de ideales competitivos de buena vida, que descentra de lo político el bien común para situarlo en un espacio de cruce de esta pluralidad de ideales de vida buena. Por lo tanto, la eticidad democrática no solamente no admitiría una formulación sustancial sino que su rasgo distintivo será la procedimentalidad, debido a que no hay ninguna sustancia ética más allá del discurso democrático que pudiera generar una vinculación intersubjetiva. A su vez, este procedimentalismo, como forma de asegurar una manera de tratar los conflictos y las diferencias irreductibles, debe contar como contrapartida con una fuerte contextualización dada por la particularidad del caso. Por lo tanto, lo procedimental "designa un modo de tratar los conflictos y disentimientos en el que la orientación por las condiciones normativas del discurso democrático mismo no representa ciertamente el único hilo conductor, pero sí el único hilo conductor irrebasable a la hora de formar un juicio"²⁶.

La eticidad democrática se manifiesta a través de la cultura democrática de una sociedad, en tanto praxis intersubjetiva que permite el procesamiento de conflictos y que cuenta como sus componentes más distintivos con las instancias de deliberación pública y con la constitución de la opinión a través de sus canales formales en el

Estado e informales en la sociedad civil. Por lo tanto, en la medida en que el núcleo de una eticidad democrática estará definido por las condiciones del discurso democrático, será posible establecer una fuerte conexión con la democracia deliberativa. A continuación, y como consecuencia de este marco, se establecerán los rasgos distintivos de la democracia deliberativa y la concepción de espacio público que ella supone.

5) Democracia deliberativa y espacio público

Puede definirse a la democracia como una forma de legitimar y organizar el ejercicio público y colectivo del poder que expresa y confirma la libertad individual en las instituciones más importantes de la sociedad. Si, como se ha señalado, no solamente son relevantes para la conceptualización de la democracia los derechos subjetivos de los ciudadanos, sino también la posibilidad de su efectiva realización en el espacio público, entonces esta doble dimensión de la ciudadanía excluirá dos posibles versiones de la democracia. La primera que excluye es la de la democracia representativa que, al enfatizar exclusivamente los derechos subjetivos, reduce la condición de ciudadano a un mero elector entre distintas ofertas; la segunda versión de la democracia que se excluye es un caso particular de la participativa o republicana que, al enfatizar exclusivamente el rol de los ciudadanos como protagonistas directos de la democracia, postula lo político como la instancia de realización plena del sujeto²⁷. A partir del concepto de eticidad democrática ya presentado puede verse a las decisiones que afectan el bienestar de una colectividad como el resultado de un procedimiento de deliberación libre y razonada entre personas que son consideradas iguales en términos políticos y morales.

Este modelo de democracia de corte deliberativo incorpora a las instituciones político-estatales de las sociedades democráticas, al poder legislativo y al judicial; a la vez que potencia una sólida esfera pública protagonizada por las actividades y las luchas políticas de los movimientos sociales, las asociaciones y los grupos de la sociedad civil. En esta esfera pública es donde se suscitan las luchas sociales y culturales, donde se produce el aprendizaje moral y político por parte de los ciudadanos, y tienen lugar los cambios en la valoración social.

Por otra parte, y como consecuencia de la asunción del momento liberal que asegura la invulnerabilidad de las libertades básicas, es posible sustentar que el criterio para la solución de los conflictos sociales y culturales a través de los procesos de formación de la opinión pública deberá respetar las condiciones normativas de reciprocidad igualitaria, autoadscripción voluntaria y libertad de salida y asociación²⁸. La reciprocidad igualitaria significa que los miembros de las minorías no vean restringidos sus derechos civiles, políticos, económicos y sociales. La autoadscripción voluntaria implica que las personas tengan a su disposición las formas más amplias de pertenencia y autoidentificación. La libertad de salida, por último, implica la posibilidad de desvincularse del grupo al que se encuentre adscrita la persona²⁹. Estas condiciones especifican el principio de respeto universal y de reciprocidad igualitaria, ampliando "el concepto de personas, como seres capaces de autodefinirse y autointerpretarse, cuyas acciones se constituyen a través de relatos culturalmente informados"³⁰.

A su vez, es posible hacer coincidir esta perspectiva con un conjunto de teorías de raigambre kantiana que toman a las ideas de autonomía y libertad como estructurantes de sus programas, y que coinciden en asumir un principio normativo que asegura que todos, en tanto personas, tenemos derecho a ser igualmente

considerados y respetados³¹. Este principio de igual consideración y respeto opera como criterio normativo para la implementación de acuerdos políticos y legales, así como para la promoción de prácticas no institucionalizadas de la sociedad civil. Sin embargo, su realización se traduce en diferentes especificaciones al interior de este campo de teorías, por lo que puede sostenerse que hay un fuerte acuerdo en su formulación, pero también significativas discrepancias en las formas de aplicarlo. El concepto de razón pública es uno de los casos que manifiesta esta divergencia y afecta directamente al alcance de la democracia deliberativa.

En particular, la idea de razón pública en Rawls manifiesta algunas diferencias con los rasgos que se han avanzado de un modelo deliberativo, que quedan manifiestas a partir de las siguientes características. En primer lugar, restringe el ejercicio de la razón pública a cuestiones de justicia básicas situadas en el espacio político-estatal. En segundo término, la razón pública opera en el modelo rawlsiano como un principio regulativo acerca de *cómo debería razonarse* sobre las cuestiones públicas, mientras que en el modelo deliberativo el énfasis está dado en su condición de *proceso de razonamiento*. Por último, en estrecha conexión con la primera característica indicada, existe en el modelo de Rawls una fuerte restricción de los espacios sociales en los que se ejerce la razón pública. La esfera pública está situada en el Estado y sus organizaciones, privilegiándose principalmente la esfera legal y sus instituciones³².

En directa consonancia con estos rasgos, en la versión rawlsiana de la razón pública se daría una fuerte separación entre el ámbito público, determinado por el consenso superpuesto, y el ámbito privado, principalmente el doméstico, donde se manifestarían las diferencias culturales y religiosas. Como consecuencia de la férrea distinción que Rawls realiza entre la "cultura de base" y la "cultura política pública" de una sociedad, su perspectiva se vuelve ciega a una serie de cuestiones que constituyen la vida cultural de los grupos, y que al ser parte de la esfera privada se ven excluidas de la reflexión pública.

Por su parte, el modelo deliberativo de razón pública no restringe la agenda de la discusión pública, sino que la alienta de tal forma que incide directamente sobre las líneas demarcatorias de lo público y lo privado, propiciando su movilidad e incorporando al ámbito de lo público cuestiones que en otro momento pertenecían a lo privado. Un ejemplo tradicional es la resituación a lo largo de la historia de las relaciones laborales; estas pasaron del espacio privado al público como consecuencia de las luchas sindicales y su intervención en la discusión pública. Como el modelo deliberativo incorpora la sociedad civil a la esfera pública, presenta una mayor sensibilidad a la interacción que se da entre los procesos políticos y la cultura compartida por los afectados. Por último, no se centra exclusivamente en el poder coercitivo sino en los procesos no coercitivos de formación de la opinión en una esfera pública abierta, constituida tanto por un circuito formal político-estatal como por uno informal propio de las organizaciones de la sociedad civil³³.

El supuesto de la autonomía subyacente a esta perspectiva remite nuevamente a los dos impulsos constitutivos de la modernidad que se han presentado, y en virtud de los cuales cualquier intento de realización plena de la democracia moderna deberá contar como supuesto con la dualidad pautada por el impulso liberal, que se manifiesta a través de los derechos fundamentales, y por el impulso republicano, encarnado en las exigencias de participación democrática. A partir de esto último, es posible establecer como cooriginarias tanto a iguales libertades subjetivas bajo el formato de derechos fundamentales que aseguran el igual tratamiento y la igual consideración, como a la

realizabilidad de tales libertades a través de la discusión pública y la acción social y política. En el caso de algunos programas liberales³⁴, la reducción de la autonomía a la dimensión que asegura iguales derechos básicos debe cargar con la ceguera ante la diversidad que se le ha señalado con respecto al multiculturalismo o a las diferencias de género. Pero también este tipo de reducción de la autonomía habilita al surgimiento de posiciones normativas correctivas que pretenden introducir derechos colectivos y que culminan vulnerando derechos individuales básicos³⁵. Ambas posiciones, tanto la que es ciega a la diversidad como la posición que pretende corregirla introduciendo derechos colectivos, son consecuencia de ignorar la doble dimensión de la autonomía, y la consecuente necesidad de realización a través de la discusión pública que le permita a los sujetos autocomprenderse como efectivos autores del ordenamiento jurídico que los regula privadamente³⁶.

Por lo tanto, para la realizabilidad de la democracia deliberativa, y en concordancia con esta doble dimensión de la autonomía, resulta imprescindible que las prácticas colectivas en las que participamos puedan ser percibidas por los participantes como el resultado de sus procesos de deliberación. A diferencia del liberalismo político, la democracia deliberativa no le otorga un estatus de privilegio a la regulación y adjudicación legal sino que amplía el diálogo político y moral a la esfera pública civil, considerando a esta última como el ámbito principal para la articulación, la controversia y la resolución de los discursos normativos.

La concepción de democracia deliberativa puede ser sintetizada, a partir de las afirmaciones de Benhabib, como un modelo de doble vía que asume las siguientes características: "en las disputas multiculturales acepta la regulación y la intervención jurídica con métodos estatales directos e indirectos, y a su vez considera que la controversia y el diálogo normativos en la esfera pública civil son esenciales para un sistema de gobierno democrático multicultural"³⁷. A esto debe agregársele los tres principios que Gutman y Thompson, en su influyente trabajo, han postulado y que delinean la disposición a buscar conjuntamente razones justificables en un proceso de deliberación. Tales principios son los de reciprocidad, publicidad y responsabilidad³⁸. El principio de reciprocidad exige que los participantes en la discusión se valgan de razones y principios que otros serían capaces de aceptar. El de publicidad dice que la deliberación debe ser abierta y que los participantes deben presentar solamente aquellas posiciones y razones que pueden ser públicamente defendidas. Y, por último, el principio de responsabilidad requiere que los participantes en la deliberación y quienes tienen que tomar decisiones deben estar preparados para justificar sus posiciones y decisiones frente a otros³⁹.

Estos principios realizan una primera delimitación, tanto del espacio en el que debería desarrollarse el proceso deliberativo, como del discurso orientado a presentar razones en un contexto de cooperación. A su vez, imponen que las decisiones colectivas sean justificadas por razones públicas, es decir, por razones que apelen a intereses comunes, o que lo sean argumentando en términos que todos podrían aceptar en un debate público y que generalmente sean convincentes para cada participante en el proceso deliberativo⁴⁰. El carácter público de la deliberación, al estar dirigido a ciudadanos que son considerados como iguales, restringe las razones que pueden presentarse y ser consideradas como públicas. Esto se debe a que las razones esgrimidas deben ser comunicadas de tal manera que cualquier otro ciudadano pueda entenderlas, aceptarlas y responderlas libremente. Cuando las razones son formadas de esta manera, es más probable que el resultado sean decisiones que todos podrían considerar legítimas, en el sentido de que incluso si no se alcanzase la unanimidad, los

ciudadanos acordarían en forma suficiente como para continuar cooperando en la deliberación⁴¹.

La deliberación pública, por tanto, no es simplemente una forma de argumentación, sino que principalmente es una actividad cooperativa caracterizada por el intercambio de razones con el propósito de resolver situaciones problemáticas que no pueden ser establecidas sin la coordinación y cooperación interpersonal. Toda deliberación es iniciada en un contexto social específico, comienza con una situación problemática en la que la coordinación se interrumpe y se reinicia cuando los actores son capaces de cooperar nuevamente. Un resultado exitoso de este proceso deliberativo consiste en que las posiciones a las que se arriben sean aceptables por todos, pero en este punto es relevante lo que Bohman sostiene al postular que el éxito no se mide por la fuerte exigencia de que todos puedan estar de acuerdo con el resultado, sino por la exigencia más débil de que los agentes se encuentren lo suficientemente convencidos como para continuar la cooperación. Una decisión es aceptable, entonces, cuando las razones que se han ofrecido son suficientes para motivar la cooperación de todos los que han deliberado⁴².

A partir de estas afirmaciones, puede decirse que el éxito de una deliberación tiene como criterio el que los participantes en la actividad que los ha vinculado reconozcan que ellos han contribuido e influenciado en el resultado, incluso cuando estén en desacuerdo con el mismo. Este es un importante ajuste del concepto de deliberación, porque ciertamente la motivación a seguir cooperando no tiene por qué ser una consecuencia del consenso, sino de haberse sentido un partícipe real del proceso, reconocido como un ciudadano libre e igual. En un diálogo libre y abierto, cada actor o grupo de actores coopera en la deliberación porque esperan que sus puntos de vista razonables sean incorporados en la decisión en algún aspecto que les sea favorable o al menos no desfavorable. La característica de la publicidad de la deliberación no solamente reside en que la audiencia no debe tener restricciones, sino en que la actividad deliberativa debe ser organizada para que los ciudadanos puedan tomar parte en ella y en función de esto evaluar y mantener dicha publicidad.

La publicidad es, entonces, una condición para la comunicación exitosa una vez que se asume que ninguna persona está autorizada a realizar reclamos basados en un punto de vista particular. El uso público de la razón apela a las justificaciones que todos podrían aceptar y la potencial convicción que encierra se debe a dos rasgos distintivos. En primer lugar, estas justificaciones se encuentran dirigidas a una audiencia irrestricta e inclusiva, y, en segundo lugar, estas razones deben ser convincentes en ausencia de restricciones en la comunicación entre la audiencia y el hablante, esto es, en el diálogo en el que el acuerdo y el disenso son expresados. El uso público de la razón en este sentido no solo es dialógico, sino que también es autorreflexivo⁴³. Esto es así porque, tal como Mill sostiene, la comunicación hace posible revelar las limitaciones y restricciones tanto de las razones como del proceso deliberativo mismo, y de esa forma posibilita que las propias posiciones sean modificadas o reforzadas al contrastarse con otras.

Para resumir, puede decirse que la publicidad consiste en la forma particular en que las razones son ofrecidas para poder ser comunicadas a otros y obtener respuestas a ellas. Ofrecer una razón es demandar una respuesta de los otros; si la audiencia potencial de esta respuesta es general e irrestricta, tanto la razón como la audiencia a la que es dirigida podría denominarse "pública". Al respecto Bohman sostiene una distinción importante: diferencia público de colectivo, puesto que la comunicación

generalizada no requiere un conjunto específico de creencias y valores. La esfera pública no requiere una conciencia colectiva ni aun una comunidad, aunque ambas podrían surgir de las prácticas públicas. Sin embargo, sostener tal esfera pública y tal proceso de reflexión a lo largo del tiempo requiere de algún tipo de marco común. Tal marco de convenciones formales e informales, acuerdos y leyes explícitas, vuelve posible la continuada y sostenida razón pública. Este marco debe él mismo ser garantizado por razones públicas y es central para esta forma de justificación pública y reflexiva que el marco posibilite la deliberación⁴⁴. Esta formulación que realiza Bohman del marco necesario para la operatividad de la razón pública coincide con el concepto de eticidad democrática, en tanto cultura deliberativa, que se está manejando, por lo que podría decirse que existe una relación de mutuo requerimiento entre razón pública y eticidad democrática.

La cultura deliberativa que caracteriza a una eticidad democrática no siempre tiene la misma solidez, ya que en distintas sociedades y en distintos tiempos en una misma sociedad es posible identificar distintos grados de densidad de tal cultura deliberativa. Entonces, el poder contar con una democracia deliberativa en su operativa mínima demanda garantizar un cierto desarrollo de la eticidad democrática como forma de propiciar los procesos deliberativos; con este objetivo creo que es posible identificar tres posibles medios que la promuevan, y ellos son el derecho, las narraciones y los recursos morales. A continuación serán presentados.

6) Tres medios para promover la eticidad democrática

6.1) El derecho

En primera instancia, y teniendo como *télos* la constitución y realización de una eticidad democrática, es preciso enfatizar el rol que cumplen el derecho y ciertas medidas político-institucionales en la promoción de ciertas conductas y en el desestímulo de otras, afectando tradiciones, roles, creencias y normas sociales. Esta función propicia una autocomprensión que genera procesos de integración entre la perspectiva personal y la política que operan como disparadores de la participación ciudadana⁴⁵. Si bien esta función que cumple el derecho ha sido especialmente señalada por Rawls, es Cass Sunstein quien realiza una de las formulaciones más interesantes de la cuestión⁴⁶.

La posición de Sunstein tiene su punto básico en una ruptura con los supuestos de la teoría de la elección racional que ha ejercido una amplia influencia en las disciplinas que involucran a la acción humana, y que sostiene como argumento central que la identificación de preferencias puede dar cuenta del comportamiento racional. Esta ruptura que realiza Sunstein implica una radical toma de distancia del supuesto del sujeto entendido como autointeresado, capaz de abstraerse del peso de las normas y los roles sociales, con un absoluto control de sus preferencias que se manifiestan en acciones informadas, deliberadas y por lo tanto responsables. Lejos está el comportamiento de las personas de ser adecuadamente explicado a partir de esta formulación, ya que el supuesto del sujeto que reduce el comportamiento racional al autointerés no captura el peso determinante en la modelación de las preferencias individuales que tienen los roles sociales, así como tampoco el peso de ciertas tradiciones o de los relatos que perfilan la autocomprensión de los miembros de una sociedad. En consecuencia, puede afirmarse que las preferencias son construidas por las situaciones sociales, por lo que, en un sentido amplio, las preferencias son una función de lo que establecen las normas vigentes. Sunstein sostiene que en realidad

las personas tienen muy poco control sobre las normas sociales, los significados sociales y los roles sociales, y debido a que estos imponen severas restricciones sobre el bien-estar y la autonomía, el sistema legal debería intervenir para modificarlos porque esto permitiría una expansión de la autonomía.

El sentido que Sunstein le da al concepto de normas es bastante general y por ellas entiende las "actitudes de aprobación y desaprobación, que especifican lo que debemos y no debemos hacer"⁴⁷. Estas normas pautan cosas tan disímiles como nuestros comportamientos acerca del reciclaje de residuos, cuándo mostrar enojo, afecto o en qué circunstancias es apropiado hablar, y no necesariamente se asumen o se mantienen como consecuencia de juicios reflexivos, sino que dependen entre otras cosas de sanciones sociales que las refuerzan. Por lo tanto, la elección entre diferentes opciones no solamente se da en función del valor intrínseco de la opción misma, sino también por la relación costo-beneficio social que supone y por los efectos que tiene la elección en la autocomprensión del agente.

Puede afirmarse, a partir de lo anterior, que las normas sociales restringen algunos comportamientos y estimulan otros, resolviendo un problema de acción colectiva al estimular a las personas a realizar ciertas cosas que no harían si no existiesen las mismas. Por lo tanto, las intenciones de promover una democracia deliberativa a través de asegurar una eticidad democrática en tanto que base para una cultura deliberativa, deberán considerar este potencial que tienen las normas sociales y la incidencia de la normativa jurídica en su asunción. Sería consistente con esta posición una intervención desde el Estado que tenga como objetivo promover conductas que asegurasen procesos de integración de la perspectiva personal y la política, que contribuyesen al desarrollo de una cultura deliberativa y a la constitución de una eticidad democrática.

Sin embargo, una de las preguntas que surge es la pregunta por los riesgos de promover una cierta forma de vida buena a partir del Estado, puesto que de ser así se violentaría la igual consideración y respeto que merecen todos los planes de vida, es decir, una idea de igualdad de tratamiento que, si bien posibilita y garantiza la realización de las concepciones del bien, es prioritaria ante ellas en caso de conflicto. Este es un riesgo subyacente a muchos programas que han promovido la participación ciudadana y que al hacerlo afectan la esfera de los derechos individuales; el republicanismo clásico es un ejemplo paradigmático y en la discusión contemporánea esto encuentra una posible manifestación en la política del reconocimiento de Taylor, quien para responder a las demandas de reconocimiento de grupos minoritarios presenta la posibilidad de asignar derechos colectivos que podrían llegar a vulnerar algunas libertades individuales. Frente a esto, cabe recordar enfáticamente que el concepto de eticidad democrática que se ha presentado como trasfondo evita estos riesgos, puesto que establece el espacio de los derechos individuales como un campo invulnerable, y en eso coincide con el liberalismo de, por ejemplo, Rawls y Dworkin. Pero, a su vez, al establecer la participación democrática como campo de realización igualitaria de esos derechos, hace posible que desde la discusión pública se tomen medidas político-institucionales, siempre revisables y revocables, que promuevan ciertos fines colectivos sin que por ello se vulneren las libertades básicas. Un caso de medida institucional que promueve la participación ciudadana es la obligatoriedad del voto; bajo una interpretación, esto afecta la libertad individual, aunque no el núcleo de las libertades básicas. Pero bajo la interpretación deliberativa podríamos decir que la obligatoriedad genera un proceso de discusión pública intensa en el que los ciudadanos suelen involucrarse y que les da una mayor solidez deliberativa a estos procesos que la que puede darse en los casos de no obligatoriedad. De esta forma, medidas político-

institucionales tendrían la función de promover una cultura deliberativa, sin por ello vulnerar los derechos individuales, que en tanto expresión de la idea básica de igual tratamiento serían siempre prioritarios o, al decir de Dworkin, "triumfos".

6.2) *Literatura*

Otro posible medio para la promoción de la democracia deliberativa, a partir de dotar de mayor solidez a la eticidad democrática, son las narraciones y en especial la literatura. Recordemos que uno de los elementos centrales de la democracia deliberativa se encuentra en la discusión cultural que radica en la sociedad civil. En tal sentido, la literatura cumple con la función de cuestionar y modificar preferencias, además de impactar en las diferentes autocomprensiones grupales; esto se debe principalmente a los sentimientos empáticos que estas obras generan. Las obras literarias invitan al lector a colocarse en la posición del otro y a adquirir sus experiencias; su interpelación por parte del lector les posibilita ser eslabones entre este y los personajes, activando las emociones y la imaginación que conducen a ver de cerca muchas cosas que fuera de este espacio serían ajenas. Obviando el color de la piel, la religión o la posición socio-económica, la literatura llega a conmover por medio de la manifestación de lo que compartimos como humanidad: los sentimientos, la conciencia, la razón. Por lo tanto, la literatura tiene como característica relevante para la construcción de una eticidad democrática el ser capaz de posibilitar el tránsito del extrañamiento al reconocimiento, lo que se logra al permitir acceder a través de la imaginación a la vida de otras personas que podrían haber sido nosotros mismos. Esta apertura a la alteridad es clave para modificar nuestra autocomprensión, y es a la vez una condición de posibilidad para el procesamiento deliberativo de las demandas de los afectados.

El poder empático inherente a las narraciones que oficia de mediador en el tránsito del extrañamiento al reconocimiento requiere de la introducción de la imaginación, que es la que posibilita al sujeto el colocarse en el lugar del otro e incorporar su situación como propia. En esta tarea es necesario superar nuestras propias actitudes objetivantes que tienden a cosificar al otro y que incluso pueden ser alimentadas por cierto tipo de acercamientos que lo reducen a un objeto. Por ejemplo, nuestra subjetividad se enfrenta con serios obstáculos para el reconocimiento en el tratamiento tradicional que hace el utilitarismo de las personas, o en el distanciamiento propio de las obras de ciencias sociales. Una aproximación histórica o sociológica a una situación de marginación o discriminación tiende a presentar las situaciones en términos descriptivos y eso, en tanto que deja las emociones al margen, genera un distanciamiento que puede operar como un obstáculo para el reconocimiento. Sin embargo, la literatura, al promover la identificación del lector con los personajes a través de las reacciones emocionales, tiende a derribar estos obstáculos generando un fuerte proceso de identificación y reconocimiento del otro, y provocando a la vez una sustancial transformación en la autocomprensión de los afectados que contribuye al procesamiento deliberativo de las diferentes posiciones competitivas en la sociedad.

Pero además de las características intrínsecas de las narraciones, es preciso establecer una condición inherente al propio sujeto que experimenta este proceso, y es la asunción de la propia vulnerabilidad, de la propia posibilidad de ser afectado como el otro. Es este hecho el que permite el ingreso de emociones que propician el surgimiento de sentimientos empáticos, y de ahí el reconocimiento. El supuesto de la vulnerabilidad de la vida humana y de la necesidad de bienes externos para tener una buena vida es lo que hace posible el surgimiento de la identificación con la desgracia

ajena, en tanto que es una posibilidad para el propio afectado. Una de las más iluminadoras reflexiones de Rousseau sobre este punto se encuentra en su observación de que el no sentir nuestra propia vulnerabilidad es lo que lleva a la indiferencia social: "¿Por qué los reyes no sienten piedad por sus súbditos? Porque cuentan con no ser nunca humanos. ¿Por qué los ricos son tan despiadados con los pobres? Porque no temen empobrecerse. ¿Por qué un noble siente tanto desprecio por un campesino? Porque él nunca será campesino. ...La piedad del ser humano lo vuelve sociable..."⁴⁸.

Esta vulnerabilidad es lo que genera un fuerte sentimiento de empatía con los diferentes personajes de una novela y lo que propicia el reconocimiento del otro, pero, además de esto, genera en los grupos afectados un incremento de autoconfianza que es la base para el autorrespeto y que posibilita que se dispare la lucha por el reconocimiento. Si alguien no siente suficiente confianza en su proyecto vital, si se avergüenza de su condición, si no se considera valioso, difícilmente podrá plantear públicamente sus demandas de reconocimiento.

Estos procesos de autocomprensión que hace posible la literatura, en tanto que propician la lucha por el reconocimiento, son dinamizadores de la discusión pública y promotores de la cultura deliberativa de la sociedad.

6.3) Recursos morales

Un último medio que quiero considerar para la promoción y realización de la eticidad democrática es el de los recursos morales. Antes de presentar este concepto es preciso indicar que las autocomprensiones que aseguran la pertenencia de individuos a grupos sociales y que conforman la eticidad democrática tienen la potencialidad de cumplir con un rol crítico-emancipatorio a través de su incidencia en la transformación de normas sociales reproductivas de roles sociales que vulneren la igual dignidad. Previamente se ha indicado la función que en este punto puede cumplir el derecho, a lo que es preciso agregar la función que la ética, a través de la convicción, puede desempeñar. El concepto de *recursos morales* da cuenta de este rol de la ética y es sintetizado por García-Marzá⁴⁹ como "*todas aquellas disposiciones y capacidades que nos conducen al entendimiento mutuo, al diálogo y al acuerdo como mecanismos básicos para la satisfacción de intereses y para la resolución consensual de los conflictos de acción*"⁵⁰. Como puede verse en esta definición, los recursos morales consisten en valores y capacidades a transmitir, pero que nada tienen que ver con una idea de vida buena, y tampoco provienen de la coerción del derecho. Son *disposiciones* del espíritu, que se logran a través del aprendizaje y no de la imposición, y por eso se denominan *morales*. La confianza es un ejemplo que utilizan tanto Dasgupta como Marzá para desarrollar el concepto de recursos morales, y al respecto nos dicen que la confianza pública es un tipo de recurso de las sociedades democráticas que tiene la particularidad de no agotarse con su uso, sino más bien de multiplicarse. Este tipo de recursos, a su vez, son posibilitadores de los mecanismos de coordinación de la acción, por lo que es imprescindible contar con ellos a la hora de pensar en la promoción de una eticidad democrática y en su reproducción.

A partir de los recursos morales es posible incidir en la modificación de las autocomprensiones y de esa forma contribuir a la realización del potencial emancipatorio inherente a la sociedad civil. Este tipo de proceso por el que se logran nuevos consensos como consecuencia de la modificación de las autocomprensiones no siempre se realiza en forma "pacífica", sino que registra diferentes grados de conflicto,

que pueden ir desde un simple ajuste a nuevas condiciones sociales hasta instancias de intensa lucha por el reconocimiento.

Este carácter de conflicto que se manifiesta al interior de la eticidad democrática conduce a la necesidad de contar con una lógica explicativa de tal dinámica social; el modelo de lucha por el reconocimiento de Honneth provee tal explicación y es una forma de cerrar la reactualización del aporte de la filosofía hegeliana a la democracia moderna que se ha presentado.

7) Lucha por el reconocimiento y democracia deliberativa

En este momento, cerraré lo que ha pretendido ser una reactualización de la contribución del pensamiento de Hegel a la filosofía política contemporánea. El núcleo central de sus aportes ha sido proyectado a partir de *Fundamentos de la filosofía del derecho*, y el concepto de eticidad democrática es el que ha permitido superar las dificultades que surgían para su operatividad en las sociedades democráticas contemporáneas. Un paso más desde el propio Hegel puede darse para explicar no solamente la convivencia entre libertades negativas y solidaridad, a partir de una cultura democrática, sino también la dinámica social que subyace a los procesos de generación y transformación de una eticidad democrática. Para ello apelaré a la propuesta de lucha por el reconocimiento de Honneth, la cual cierra la reactualización de la filosofía de Hegel explicando la dinámica social a partir de la filosofía de Hegel en el período de Jena⁵¹. Esta propuesta sostiene que la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos solo constituyen su identidad si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción. Este imperativo de reconocimiento recíproco, que se encuentra integrado en el proceso de la vida social, opera como una coerción normativa que fuerza a los individuos a la delimitación del contenido de su reconocimiento recíproco; esto es así porque solamente en virtud de este recorte pueden conceder expresión social a las siempre crecientes pretensiones de su subjetividad. Es por esto, sostiene Honneth, que el genérico proceso histórico de individuación se liga al presupuesto de una simultánea expansión de las relaciones de reconocimiento recíproco. De ahí que los cambios sociales normativamente orientados sean impulsados por las luchas moralmente motivadas de grupos sociales que encarnan en el intento colectivo de proporcionar la implantación de formas ampliadas de reconocimiento recíproco institucional y cultural⁵².

Honneth estructura la formulación general de un modelo normativo de reconocimiento a partir de tres formas de reconocimiento recíproco diferenciadas, con las que se corresponden un estadio de desarrollo moral y diversos tipos de autorreferencia individual. Estas formas, que son reconstruidas a partir de Hegel y Mead, son las relaciones primarias de amor o de amistad, las de derecho que manifiestan el reconocimiento jurídico y la adhesión solidaria que expresa la comunidad de valor. A su vez, estas formas de reconocimiento se corresponden con tres formas que tiene el sujeto de establecer relaciones consigo mismo: ellas son la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima.

El amor representa el primer estadio de reconocimiento recíproco y en él los sujetos se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como sujetos de necesidad: "en la experiencia recíproca de atención amorosa de dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes del otro ocasional"⁵³. El reconocimiento jurídico, por su parte, establecerá en términos generales el tratamiento igualitario a

través de la materialización que supone la positivación jurídica de derechos, mientras que en el caso del reconocimiento asentado en la solidaridad se expresa la valoración social simétrica entre sujetos individualizados y autónomos. Simétrico en este caso no es sinónimo de igual medida, sino "que todo sujeto, sin escalonamientos, tiene la oportunidad de sentirse en sus propias operaciones y capacidades como valioso para la sociedad"⁵⁴.

La contraparte de estas formas de reconocimiento, sostiene Honneth, son las formas de menosprecio o de negación del reconocimiento por las cuales se lesiona a las personas en la auto-comprensión que deben ganar recíprocamente. Esto se produce al trastornar la autorreferencia práctica de una persona, esto es, la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, de tal manera que le es arrebatado el reconocimiento de sus pretensiones de identidad⁵⁵.

La confianza aprendida en el amor, en la capacidad de coordinar en forma autónoma el propio cuerpo, es violentada a través del menosprecio práctico en el que a un hombre se le retira violentamente la disposición de su propio cuerpo. Lo distintivo de la lesión física que esto supone, y que se manifiesta en forma paradigmática en la violencia o en la tortura, no radica en el dolor sino en el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto. La consecuencia de esta forma de menosprecio es la pérdida de la confianza en sí mismo.

Los otros dos tipos de menosprecio están directamente referidos a procesos de cambio histórico. La segunda forma consiste en modos de menosprecio personal caracterizados por la exclusión de un sujeto de ciertas pretensiones individuales cuyo cumplimiento social una persona puede legítimamente reclamar en tanto que miembro pleno y participante en términos de igualdad del ordenamiento institucional de la sociedad. "Lo específico de tales formas de menosprecio, como se presenta en la desposesión de derechos o en la exclusión social, no consiste solamente en la limitación violenta de la autonomía personal, sino en su conexión con el sentimiento de no poseer el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso"⁵⁶. La experiencia de la exclusión social va unida a una pérdida de autorrespeto en tanto que su capacidad de autopercebirse como un sujeto igual a los demás se ve socavada.

La última forma de menosprecio está referida al menosprecio del valor social del grupo a través de la desvalorización de modos de vida individuales y colectivos. La valoración social de una persona se produce dentro del horizonte de la tradición cultural de una sociedad, y dentro del mismo se designa la medida que se le otorga a cierto tipo de autorrealización. "Esta jerarquía social de valores se constituye de tal manera que escalona formas singulares de vida y modos de convicción como menos válidos o que presentan insuficiencias, y luego sustrae a los sujetos concernidos toda posibilidad de atribuir un valor social a sus propias capacidades"⁵⁷. De ahí que la degradación evaluativa de determinado modelo de autorrealización tiene como consecuencia que quienes se encuentran afectados no puedan referir a su modo de vida como algo a lo que la comunidad le asigna una significación positiva. La consecuencia es la pérdida de la autoestima personal y de la posibilidad de auto-comprenderse como alguien estimado en sus capacidades y características distintivas.

Estas formas de menosprecio tienen una doble función: en primer lugar, nos permiten identificar diferentes formas de sufrimiento que manifiestan distintos tipos de vergüenza social, mientras que en segunda instancia posibilitan identificar aquello que

es requerido para asegurar la identidad y la integridad del ser humano a través de la experiencia del reconocimiento intersubjetivo.

El sentimiento de vergüenza social es la clave para volver a nuestra problemática de la dinámica social subyacente a la democracia deliberativa desde la teoría del reconocimiento de Honneth. La vergüenza puede entenderse como el menoscabo del sentimiento del propio valor, ya que, al vivir el rechazo de su acción, el sujeto se experimenta como alguien de menor valor social de lo que previamente había supuesto. Este sentimiento genera disonancia cognitiva entre lo que alguien puede desear y la imagen que le es devuelta por la sociedad; esto tiene una posible respuesta adaptativa a la situación como estrategia de reducción de la disonancia que anula el conflicto. Sin embargo, dentro de las reacciones que provocan sentimientos de vergüenza, además de la paralización adaptativa, el menosprecio puede disparar una lucha por el reconocimiento. Por lo tanto, la discusión pública, el rol de la literatura y también la incidencia de ciertas normas sociales pueden constituirse en un camino para la manifestación de los sentimientos de vergüenza social, de tal forma que se pueda desatar una lucha por el reconocimiento que expanda la autonomía del sujeto, asegurando el reconocimiento debido. Esto se procesa al introducirse elementos cognitivos que contradigan las prácticas reproductivas, tales como la sumisión de la mujer o la aceptación de la exclusión social⁵⁸; de esta forma se daría una modificación en la autocomprensión de los afectados que, al incidir directamente en su autoconfianza y autorrespeto, disparará una lucha por el reconocimiento que es uno de los elementos dinamizadores y potenciadores de la democracia deliberativa.

El modelo de lucha por el reconocimiento de Honneth le otorga un rol central en la explicación de la dinámica social al conflicto que surge a partir de las crecientes demandas de reconocimiento orientadas a la expansión de la autonomía. Esta lógica requiere, en la propuesta de Honneth, también de una eticidad postradicional que, al igual que el concepto de eticidad democrática, es un trasfondo de valores y costumbres que asegura la libertad de realizar un plan de vida y garantiza las condiciones para el logro de la autorrealización que solamente pueden alcanzarse con la ayuda de otros sujetos en la interacción.

Sin embargo, es preciso agregar que en el caso de Honneth existe un componente que no está presente explícitamente en el concepto de eticidad democrática de Wellmer, aunque bien podría reconstruirse, y es el estímulo a la participación activa como forma de intervenir en la reconfiguración de la comunidad de valor en el sentido de un incremento de igualdad o universalidad. A partir de esto último es posible, como ya se ha indicado, identificar y promover las condiciones normativas que permitan conformar una cultura deliberativa que dé lugar, a través del acceso al mundo de la vida del otro, a la simetrización de las pautas de valoración compartidas. Tal empresa, por supuesto, no puede menos que estar históricamente ajustada, pero lo que debe quedar claro es que si Honneth en su propuesta enfatiza la idea de respeto activo, en lugar de la tolerancia pasiva, es porque para él solamente a través de un real involucramiento en el universo valorativo del otro es que se puede acceder a valorar cuánto significa para ese otro una cierta conducta o práctica, y de esa forma pasar de la indiferencia a la consideración respetuosa. La tolerancia se puede ejercer como indiferencia, mientras que el respeto no. Por ejemplo, el que alguien se burle de lo que algunas religiones prescriben sobre la alimentación solamente se funda en un radical extrañamiento con respecto a lo que eso significa para el otro, y, así y todo, es posible mantener una actitud tolerante en tanto se la entienda como no interferencia con la práctica; si alguien accediera a ese universo de valor, la comprensión de la significación de esas pautas de comportamiento seguramente excluiría la burla y pasaría de la tolerancia al

respeto. Recordemos, para ilustrar este punto, a las caricaturas sobre Mahoma publicadas por el tabloide danés *Jyllands-Posten* en el año 2005; una primera aproximación al tema se concentró en la libertad de prensa y en un acceso estrictamente jurídico, y al centrar el foco en el legítimo uso de la libertad de prensa se generó una andanada de caricaturas que se mofaban de musulmanes, árabes y cristianos, en una especie de torneo por ver quién blasfemaba mejor. Pero el tema, siguiendo lo que Honneth nos propone, cambia totalmente su sentido una vez que se formula la pregunta ¿por qué alguien querría actuar de esa forma? La respuesta conduce a ese extrañamiento o no reconocimiento del universo valorativo del otro, que al verse menospreciado genera sentimientos de indignación.

La propuesta de Honneth de acceder al mundo de la vida del otro conduce a que, en el caso de las caricaturas que se mofan de árabes, judíos y cristianos, conozcamos y reconozcamos su universo de creencias, lo que nos hará capaces de sentir la ofensa que tales caricaturas significan y entonces probablemente se optaría libremente por no publicarlas, lo que no solamente nos indicaría que se habría alcanzado el reconocimiento en lo que hace a la esfera de valor, sino que honraría esa necesaria ética de la convivencia. En este caso los ciudadanos tendrían la posibilidad de ofender al otro, y eso estaría legalmente garantizado por la libertad de expresión, pero aquellos que se conviertan en un ejemplo de ciudadanía se negarían a realizar esa posibilidad. Tal vez este no ejercicio de algunas de las posibilidades que nos otorgan nuestras libertades básicas permitiría inaugurar un círculo virtuoso de reconocimiento mutuo que, regido por la "generosidad liberada de las reglas de equivalencia que rigen las relaciones de justicia", permita romper con el círculo de la venganza, el odio y la violencia fomentado por la reducción de estos problemas a lo estrictamente jurídico⁵⁹.

La reactualización de la filosofía de Hegel a través del concepto de eticidad democrática, entendido como una cultura deliberativa que garantiza iguales derechos fundamentales, a la vez que promueve la participación ciudadana, y del concepto de lucha por el reconocimiento, permiten proyectar un programa de democracia deliberativa en el que ética y política se encuentran integrados. Esta integración hace que no solamente sea necesario para la operatividad de esta democracia un conjunto de regulaciones y principios, sino también valores y costumbres que permitirán acceder al universo del otro y así sentar las bases para el respeto activo. De acuerdo a lo desarrollado en este trabajo puede afirmarse que la lógica de lucha por el reconocimiento presenta una relación interna con el concepto de eticidad democrática, puesto que ambos se requieren mutuamente para dar cuenta de la lógica que subyace a la democracia deliberativa. Por supuesto que la dinámica de la democracia deliberativa no es completamente explicada a través de la lucha por el reconocimiento, aunque sí lo son los movimientos más relevantes que la dinamizan. Por último, puede afirmarse que la herencia de Hegel se objetiva en la discusión contemporánea de la filosofía política a través de estas dos piezas conceptuales, la eticidad democrática y la lucha por el reconocimiento, que permiten explicar con precisión aspectos sumamente relevantes de la libertad moderna, la democracia y la dinámica social.

1. Cf. Elster, Jon, "The Market and the Forum", en: Bohman, James y William Rehg (eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997, pp. 3-33.

2. Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, edición de K.H. Ilting, traducción de Carlos Díaz, Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1993.
3. *Ibid.*, § 258, pp. 679-680.
4. *Ibid.*, §184, p. 620.
5. *Ibid.*
6. Cf. Honneth, Axel, *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*, Assen: Van Gorcum, 2000, p. 20.
7. Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, § 260, p. 687.
8. Cf. *ibid.*, § 261, p. 688.
9. Cf. *ibid.*, § 251, p. 672.
10. Cf. Benhabib, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires: Katz, 2006, pp. 151-152; cf. Bohman, James, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996, pp. 34-37.
11. Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, § 238, p. 675.
12. Cf. *ibid.*, §§ 279-281, pp. 717-720.
13. *Ibid.*, § 289, p. 742.
14. Cf. Cohen, Jean y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, México D.F.: FCE, 2000, pp. 37ss.
15. Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, § 308, p. 317.
16. Cf. *ibid.*, § 301, p. 753.
17. *Ibid.*, § 316, p. 768.
18. *Ibid.*, § 318, p. 770.
19. Cf. *ibid.*
20. *Ibid.*, § 315, p. 767.
21. Wellmer, Albrecht, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid: Cátedra/Universidad de Valencia, 1996, p. 52.
22. *Ibid.*, p. 54.
23. *Ibid.*, p. 56.
24. Cf. Walzer, Michael, "La crítica comunitaria del liberalismo", en: *La Política*, 1 (1996), pp. 47-64; cf. Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta, 1998, pp. 193-194, 202-203, 372-376.
25. Cf. Wellmer, Albrecht, *o.c.*, pp. 57ss.
26. *Ibid.*, p. 90.
27. Cf. Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 238-243; cf. Elster, Jon, *o.c.*, pp. 28-32.
28. Cf. Benhabib, Seyla, *o.c.*, p. 181.
29. Cf. *ibid.*, pp. 151-152. Es sumamente relevante para dar cuenta de estas condiciones la distinción de Kymlicka entre restricciones internas y protecciones externas; lo primero garantiza la libertad y el disenso interno a los grupos, mientras que lo segundo protege al grupo ante las decisiones externas (cf. Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 58-59).
30. Benhabib, Seyla, *o.c.*, p. 217.
31. Cf. Dworkin, Ronald, *Los derechos en serio*, Barcelona: Ariel, 1989, pp. 272-274.
32. Cf. Rawls, John, *El derecho de gentes*, Barcelona: Paidós, 2001, pp. 157-159.
33. Cf. Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez*, pp. 444-448.
34. Cf. Habermas, Jürgen y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona: Paidós/Institut de Ciències de l'Educació de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1998, pp. 64-71.
35. Cf. Taylor, Charles, "La política del reconocimiento", en: *Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 293-334, 320-325; cf. Benhabib, Seyla, *o.c.*, pp. 106-109.
36. Cf. Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez*, pp. 191-193.
37. Benhabib, Seyla, *o.c.*, p. 194.
38. Estos principios podrían ser una traducción al campo de la democracia y la ciudadanía del principio de justificación de Forst (cf. Forst, Rainer, *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, Berkeley: University of California Press, 2002, p. 196).

39. Cf. Gutman, Amy y Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996, pp. 7-8, capítulos 2-4.
40. Cf. Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, Madrid: Alianza Editorial, 2002, pp. 106-107.
41. Cf. Bohman, James, o.c., p. 26.
42. Cf. *ibid.*, pp. 27, 33.
43. Cf. *ibid.*, p. 39.
44. Cf. *ibid.*, p. 46.
45. Cf. Pereira, Gustavo, *Medios, capacidades y justicia distributiva*, México D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 2004, pp. 54-59; cf. Dworkin, Ronald *La comunidad liberal*, Bogotá: Siglo del Hombre, 1996, pp. 177-179.
46. Cf. Sunstein, Cass, *Free Markets and Social Justice*, Nueva York: Oxford University Press, 1997.
47. *Ibid.*, p. 39.
48. Rousseau, Jean J., *Emilio*, libro 4, citado en: Nussbaum, Martha, *Justicia poética*, Barcelona: Andrés Bello, 1997, p. 100.
49. En esta definición de recursos morales García-Marzá sintetiza las contribuciones de varios pensadores. Cf. Dasgupta, Partha, "Trust as a Commodity", en: Gambetta, Diego (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford: Basil Blackwell, 1988; Hirschman, Albert, "Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating some Categories of Economic Discourse", en: *Rival Views of Market Society and Other Recent Essays*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, pp. 142-160; Cohen, Jean L. y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, México D.F.: FCE, 2000, p. 508; Offe, Claus y Ulrich Preuß, "Instituciones democráticas y recursos morales", *Isegoría*, 2 (1990), pp. 45-74.
50. García-Marzá, Domingo, *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Madrid: Trotta, 2004, p. 47.
51. Cf. Hegel, G.W.F., *Sistema de eticidad*, Buenos Aires: Quadrata, 2006; también la propuesta de Mead es de suma relevancia para el programa de Honneth, cf. Mead, G.H., *Mind, Self and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1934.
52. Cf. Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica/Grijalbo/Mondadori, 1997, pp. 114-115.
53. *Ibid.*, p. 118.
54. *Ibid.*, p. 159.
55. Cf. Anderson, Joel y Axel Honneth, "Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice", en: Christman, John y Joel Anderson (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 127-149, 130-132.
56. Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento*, p. 163.
57. *Ibid.*, p. 164.
58. Sunstein le atribuye al disenso ese rol disparador de la lucha por el reconocimiento y dinamizador de los procesos de deliberación (cf. Sunstein, Cass, *Why Societies Need Dissent*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003).
59. Cf. Ricoeur, Paul, *Caminos del reconocimiento*, Madrid: Trotta, 2005, p. 239.

Fuente: PEREIRA, Gustavo. Eticidad democrática y lucha por el reconocimiento: una reconstrucción de la influencia de Hegel en la democracia deliberativa. *arete*. [online]. 2011, vol.23, no.1 [citado 18 Marzo 2013], p.125-158. Disponible en la World Wide Web: <http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2011000100006&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1016-913X.