

Derechos y ciudadanía: conceptos básicos para la construcción democrática*

**RIGHTS AND CITIZENSHIP: BASIC CONCEPTS
FOR DEMOCRATIC CONSTRUCTION**

**DROITS ET CITOYENNETE: DES CONCEPTS DE BASE
POUR LA CONSTRUCTION DEMOCRATIQUE**

Recibido: 30 de octubre de 2011 • Aprobado: 30 de abril de 2012

Mauricio Montoya Londoño**

Resumen

En la primera parte de este artículo se esgrime un conjunto fundamental de características sin las cuales es imposible hablar de la existencia de un régimen democrático contemporáneo. Desde el principio se establece que se trata de una perspectiva liberal de la democracia, aunque la intención no es la defensa ideológica de dicho planteamiento; simplemente es el punto de partida. Esto quiere decir, entonces, que en el texto se desarrollarán un conjunto de características que pertenecen a diversas perspectivas teóricas, sin discriminación en el tiempo o en el origen de las ideas. Posteriormente, en las demás secciones que forman parte del artículo, se encontrarán los elementos fundamentales que le dan contenido a cada uno de los aspectos planteados en los párrafos iniciales.

* Trabajo clasificado como artículo de investigación. Constituye un estado del arte dentro de la investigación “Escenarios para una sociedad post-conflicto. Propuesta desde una perspectiva de paz y Derechos Humanos”, del Centro de Investigaciones en Hábitat, Desarrollo y Paz (CIHDEP), Universidad de La Salle.

** Profesional en Filosofía, Universidad del Quindío. Magíster y Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Doctorando en Estudios Políticos, Universidad Nacional de Colombia. Docente investigador de la Universidad de La Salle. Docente investigador en el Doctorado en Educación de la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: mmontoyal@unisalle.edu.co, mauriciomontoya@ustadistancia.edu.co

Palabras clave

Estado de derecho, participación, soberanía, sociedad civil, sujeto político.

Abstract

In the first part of this article we explain a core set of features without which it is impossible to speak of the existence of a modern democratic system. From the beginning, we state that it is a liberal view on democracy, although the intention is not the ideological defense of that approach, it is simply the starting point. This means, then, that in the text a set of features belonging to different theoretical perspectives will be developed, without discrimination based on time or the origin of ideas. Afterwards, in the other sections that are part of the article, you will find the essential elements that give content to each of the points raised in the opening paragraphs.

Keywords

Democracy, participation, sovereignty, civil society, political subject.

Résumé

Cet article dans sa première partie dresse un ensemble fondamental des caractéristiques sans lesquelles c'est impossible de disserter sur l'existence d'un régime démocratique contemporain. Depuis le début il est clair qu'il s'agit d'une perspective libérale de la démocratie, même si, l'intention n'est pas la défense idéologique de cette approche, qui est simplement le point de départ. Ceci signifie, donc, que lors du texte seront développées un ensemble de caractéristiques appartenant à diverses perspectives théoriques, sans discrimination par rapport au temps ou à l'origine des idées. Postérieurement, lors des autres sections faisant partie du présent article, il sera question des éléments fondateurs qui fournissent du contenu à chacun des aspects posés lors des paragraphes initiaux.

Mots-clés

État de droit, participation, souveraineté, société civile, sujet politique.

Introducción

En su forma más elemental, una democracia contemporánea se define a partir de las siguientes características: soberanía, participación política y representatividad.

En las democracias contemporáneas, *la soberanía* se concibe a partir de la interpretación del poder de los ciudadanos como el poder constituyente primario. Así mismo, en su forma básica, *la participación política* se concibe como la capacidad efectiva de elección en su doble dimensión: elegir y ser elegido. No obstante, el concepto de

“participación política” pasa por cuatro aspectos: a) empleando la expresión de Alain Touraine, hablaremos de la existencia de un “mercado político abierto”, entendiendo por esta designación una metáfora que se refiere al carácter plural de posiciones ideológicas y políticas en el escenario público; b) las diversas formas de acción, divulgación y militancia política, incluido el ejercicio de las libertades políticas ampliamente conocidas en la tradición liberal; c) el carácter deliberativo de la democracia; y d) la contrapropuesta de la representatividad.

Estado de derecho y poder político

Una democracia requiere de la existencia de un Estado de derecho que garantice los principios morales, políticos y jurídicos de los ciudadanos, dentro de los cuales se destacan los derechos humanos y civiles. El ejercicio de la democracia solo es posible, o bien a través de la existencia de un poder político legítimo, o bien mediante un acto político y jurídico de su creación. Además, el Estado debe garantizar la existencia imparcial de reglas de procedimiento que definen los términos legales y de praxis política, a partir de las cuales son elegidas las personas que gobiernan y las que llevan a cabo el ejercicio de administración pública. Igualmente, una de las funciones del Estado de derecho consiste en garantizar el equilibrio entre la “regla de la mayoría” y los aspectos constitucionales que defienden la igualdad y libertad política de la minoría y de la oposición.

Sociedad civil y globalización: reconocimiento y multiculturalidad

En términos generales podemos hablar de la multiculturalidad como la expresión de la pregunta y la aceptación de la diferencia en las sociedades contemporáneas. Se encuentra profundamente ligada a la pregunta por el reconocimiento hegeliano, en cuanto la multiculturalidad representa una indagación ontológica por la identidad, que vuelve al discurrir de la historia y a la realidad concreta; sin embargo, la pregunta contemporánea por el reconocimiento ya no tiene que desembocar en el ideal de un macroproyecto social estatal o en la afirmación de un espíritu absoluto. El cuestionamiento actual por el reconocimiento vuelve fenomenológicamente sobre el mundo de la vida, la sociedad civil y la construcción de diversas formas de subjetividad y racionalidad. Se incluye aquí una reflexión en torno al concepto de sociedad civil globalizada, en relación con el papel ejercido por los nuevos movimientos sociales y las ONG internacionales en la defensa de los derechos humanos.

El sujeto político, una lectura desde la antropología filosófica

A partir de la lectura de Immanuel Kant y Paul Ricoeur se lleva a cabo un análisis en torno a la doble condición del sujeto político moderno: la sociabilidad y la conflictividad.

Soberanía, participación política y representatividad

Iniciemos con algunas ideas fundamentales respecto a la idea de soberanía. Fue Thomas Hobbes (1994, p. 78) quien en el *Leviathan* sostuvo que el más grande de los poderes humanos se constituía a partir de la creación de una persona natural o civil; este poder se originaba en una de dos situaciones: por un lado, una persona natural podía obtener su poder como resultado de una alianza estratégica basada en sus instrumentos; por el otro, era posible la creación de una persona artificial, un poder político común, que fuera el resultado de unir todos los poderes individuales de un grupo por la vía del consentimiento. Hobbes (1994, p. 105) pensaba que los hombres se encontraban en una igualdad recíproca cimentada en el uso de los poderes naturales o instrumentales, es decir, aunque un hombre fuera más fuerte que otro, el uso de armas u otros instrumentos le proporcionaría una igualdad de poder.

Esta igualdad de poder, sumada a la lectura según la cual todos los hombres en el estado de naturaleza se encontraban tras la búsqueda de su autoconservación y bienestar, conlleva como consecuencia la interpretación de que las relaciones entre los individuos debía describirse como un estado de guerra, que no consistía únicamente en la batalla, sino también en cualquier periodo en el que no existiera garantía de la seguridad.

Para superar este problema, Hobbes propuso la creación de un poder ilimitado, un *Leviathan*, que tuviera la capacidad de gobernar sobre todos, imponiendo orden, seguridad y protección. Como

nos explica John Rawls (2007, p. 73), en Hobbes, el punto de vista de la soberanía radica en la estabilización del régimen. Esto significa mantener el estado social como un “estado de paz”, a partir del ejercicio de sanciones conducentes a que todos los individuos se encuentren intimidados (*keep everyone “in awe”*). En otras palabras, la condición humana en Hobbes, nos dice Rawls (2007, p. 75), solo encuentra dos estados de estabilidad: en primer lugar, la permanencia en una etapa natural, cuya constante es la amenaza de guerra; en segundo lugar, la instauración del poder del *Leviathan*, en el que la figura de un soberano absoluto encausa la ley de la naturaleza y se asegura de que todos actúen con base en un mandato que garantiza la seguridad de todos.

Rousseau fue uno de los más importantes detractores de esta idea de la soberanía hobbesiana. Fue Rousseau (1988, pp. 14-15) el que sostuvo que el contrato social debería conducir a los hombres a crear un estado civil en el que los individuos, en unión con los demás, se obedecieran a sí mismos, al tiempo que permanecerían como hombres libres. Rousseau, por supuesto, entendió lo que ya Thomas Hobbes estableció como la diferencia entre la libertad natural (independiente de toda asociación política) y la libertad convencional (artificial y política). Lo que sucedió es que a diferencia del filósofo británico, el pensador francés interpretó la relación entre la soberanía y la libertad como un problema que encontraba un punto de mediación en la voluntad general. Es decir, mientras en Hobbes se produce una total transferencia de poder al *Leviathan*, en Rousseau (1998, p. 15) la autoridad procede de una persona cuyo poder emana de la autonomía y la libertad del pueblo entero. En este sentido, el ejercicio del gobierno depende directamente de ambas categorías ejercidas en el ámbito jurídico y político:

Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo. De inmediato este acto de asociación produce, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo

compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea (Rousseau, 1988, p. 16).

Como bien lo explica Cassirer (1994, p. 292), Rousseau pensó que el problema principal no consistía en limitar la mera cantidad de poder; lo fundamental era modificar su cualidad (*quale*), y esto comprendía modificar el origen y el fundamento del poder político y de la soberanía incondicional del Estado naciente. De esta manera, la importancia de Rousseau, en lo atinente a la concepción moderna de soberanía, radica en la inclusión de la voluntad general como una expresión de la libertad y la autonomía del pueblo. Sin embargo, fue Kant el que le proporciona un contenido moral y jurídico a sus ideas.

Kant (2002, pp. 27-34) toma de Rousseau el significado de la voluntad general como poder constituyente, pero clarifica tres principios en torno a la relación soberanía-libertad: la igualdad, la dependencia y la libertad jurídica. *La libertad exterior jurídica* concibe al sujeto como persona moral portadora de derechos irrenunciables de cara al poder del gobernante y comprende a los individuos como personas interesadas en la búsqueda de su propia felicidad y bienestar. *La dependencia jurídica* se refiere al establecimiento de una voluntad pública que determina lo permitido y lo prohibido, bajo una relación de co-legislación entre todos los miembros de una sociedad, los cuales han sometido su voluntad a la creación de leyes y del derecho positivo. Por último, la *igualdad jurídica* es la idea básica de que todas las personas son iguales ante la ley; la voluntad general debe descansar en un Estado de derecho frente al que todos los individuos se encuentran en igualdad de coacción.

Pero la soberanía en Kant incluye otros elementos que si bien en forma individual no son ideas originales suyas, él las ha planteado en directa conexión. Kant (1998, pp. 221-223) sosténía que la creación de la autoridad política debía regirse bajo el modelo republicano. Este régimen establecía que la sociedad debía fundarse en una constitución política que defendiera los

principios de libertad, dependencia e igualdad. Además, él entendió la importancia de que los sistemas políticos adoptaran la idea del sistema de representación política, la división de poderes y la importancia de una razón pública:

La felicidad: el problema propio de la política es ese: conseguir que todo el mundo esté contento con su suerte. Si, pues, ese fin se consigue por medio de la publicidad de las máximas, armonizando con el derecho del público, que constituye la única posible base para la unión de los fines particulares de todos (Kant, 1998, p. 247).

La razón pública ciertamente encierra el ideal ilustrado del *¡Sapere aude!*: “Ten el valor de servirte de tu propia razón!”¹; pero Kant inaugura una idea fundamental, incluso para la democracia contemporánea, porque la razón pública, entendida como el intercambio de máximas, proposiciones y argumentos dirigidos hacia el auditorio universal, prepara el escenario para lo que denominaremos “democracia deliberativa”.

Hobbes es, por tanto, el filósofo que defiende la doctrina de la soberanía absoluta, con el objeto de garantizar la seguridad; Rousseau es el filósofo antecesor de la Revolución francesa y el germe de las ideas de libertad, autonomía y voluntad general, en tanto pilares de la soberanía; pero es Kant quien establece la articulación entre las ideas que en principio provienen de diferentes orígenes: de Hobbes asume el estado de naturaleza y la necesidad de crear una autoridad política con poder coercitivo; de la tradición francesa en general, pero especialmente de Rousseau toma los tres conceptos en mención y la idea del republicano; de los filósofos británicos recoge la

importancia que más tarde tendrá la razón, al igual que la opinión y la razón pública de la mano del papel del derecho privado británico.

Habermas (2005, p. 598) considera que esta confluencia de ideales en torno al concepto de soberanía produjo una dialéctica entre el liberalismo y la democracia radical, iniciada precisamente por el hecho histórico de la Revolución francesa. El problema central de esta discusión llega hasta nuestros días: la relación y diferencia entre igualdad y libertad. Los liberales defienden la institucionalización de las libertades individuales, los derechos gozan de primacía normativa; por su parte, los igualitaristas reclaman la necesidad de concebir la sociedad y el Estado desde una práctica colectiva de lo político que represente la voluntad común. Kant pensaba que a través de la razón pública era posible unir los derechos del hombre con la voluntad soberana, por medio del ideal republicano. Pero como bien lo expresa Habermas (2005, p. 599), la modernidad no entendió el proyecto kantiano y sus desarrollos en la filosofía trascendental y metafísica. La idea de la universalización de la norma se concibió como un obstáculo para la realización de fines concretos.

Por otro lado, es precisamente en este periodo de la historia donde el concepto de soberanía democrática queda establecido a partir de la “regla de la mayoría”; esto es, las grandes disposiciones políticas demandan ejercicios de la razón pública, los cuales, a su vez, conducen a decisiones que obtienen el apoyo de la mayor parte de los ciudadanos. No obstante, tampoco existe democracia donde la regla de la mayoría implica la supresión de los derechos de las minorías. La crítica de la “tiranía de la mayoría” se presenta en dos versiones: la de Alexis de Toqueville, según la cual la soberanía popular requiere de la existencia de restricciones, como las ya señaladas por los franceses en torno a la necesaria división de poderes; en la otra cara de la moneda se encuentra la posición de Marat y J. Roux, que respectivamente señalan el peligro de la tiranía de la ley y la posibilidad de que esta sea empleada aun en contra de la ciudadanía misma.

1 En *¿Qué es la ilustración?*, texto escrito por Kant en 1784, el autor expresó lo siguiente: “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡*Sapere aude!*: ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! He aquí el lema de la ilustración”(Kant, 1998b, p. 25).

Son estos factores los que conducen a autores como Habermas a encontrar en la opinión pública y en la razón pública un proceso de mediación entre libertad, igualdad, decisión mayoritaria y decisiones racionalmente motivadas. En *Factualidad y validez*, Habermas propone una lectura de la praxis política, denominada como el “concepto discursivo de democracia”. La pretensión del autor es construir una teoría de la justicia y del derecho para una concepción de la democracia que no pague el precio ni del trascendentalismo kantiano, ni de la reducción egoísta de las perspectivas contractualistas, ni del individualismo metodológico de los liberales, ni de la validez reducida de los comunitaristas, ni de la perspectiva instrumental de las teorías empíricas de la democracia. Habermas retoma el papel central que tiene la construcción de la opinión y la razón pública en la tradición republicana, pero asume que bajo los presupuestos pragmático-discursivos es posible la construcción de una democracia procedural que institucionalmente garantice la realización de los derechos. Lo importante, para nuestro concepto de soberanía, es el lugar que Habermas le otorga a la democracia deliberativa, a la opinión pública y al intercambio de argumentos.

Empero, el denominado “giro de la democracia deliberativa” (*deliberative democracy*) se presenta a comienzos de los años noventa del siglo XX, bajo el interés de fundar una deliberación política auténtica que se dé como consecuencia de un verdadero proceso de decisión colectiva. Aunque el concepto inicialmente se refiere a los decisiones que se llevan a cabo en el sistema representativo de una nación –como nos explica John Parkinson (2006, p. 1) en *Deliberating in the Real World*–, el concepto no se limita al ejercicio desarrollado en el congreso, sino que se refiere a las vías de argumentación política en el plano de un horizonte de la razón pública. Así, el concepto “democracia deliberativa” se entiende como el intercambio de argumentos, los pros y contras a propósito de un tema que le interesa a la sociedad civil de una nación y cuya decisión se encuentra en las instancias legislativas y de administración pública. Giandomenico Majone (1997) afirma que

la soberanía democrática encuentra su razón de ser en los procesos de discusión, debate, racionalización, justificación, construcción argumentativa y la búsqueda de la adhesión propios de la democracia deliberativa:

En forma escrita y oral, la argumentación es esencial en todas las etapas del proceso de formación de políticas: hay discusión en toda organización privada o pública y en todo sistema político, incluso en una dictadura; pero se encuentra tanto en la base de la política y de la política democrática, que se ha llamado a la democracia un sistema de gobierno mediante la discusión. Los partidos políticos, el electorado, la legislatura, el ejecutivo, los tribunales, los medios de difusión, los grupos de interés y los expertos independientes intervienen en un proceso continuo de debate y mutua persuasión [...]

Todo político entiende que se requieren argumentos no solo para aclarar su posición respecto de un problema, sino también para atraer más simpatizantes. Aun cuando una política se explique mejor por las acciones de grupos que persiguen fines egoístas, quienes traten de justificarla deberán apelar al interés público y los méritos intelectuales del caso (Majone, 1997, pp. 35-36).

Para Majone, la democracia deliberativa tiene cuatro etapas definidas por su función: 1. Los diferentes actores políticos exponen problemas y se plantean soluciones. 2. Los ciudadanos analizan programas y candidatos; de acuerdo con las reglas y los procesos electorales son o no elegidos. 3. El poder legislativo traduce el contenido de los programas en leyes, en un proceso dialógico de discusión y argumentación. 4. El poder ejecutivo traduce los principios de las leyes en políticas públicas.

Sin embargo, muchas dificultades existen alrededor del ejercicio de la democracia deliberativa. Parkinson considera que los principales problemas se circunscriben a los procesos de legitimidad de las decisiones políticas. Majone reconoce que frecuentemente la caracterización anterior se ha interpretado como un “modelo ideal” que no tiene en cuenta tres problemas: la influencia y la acción de diversos poderes, la distribución

desigual del conocimiento y el bajo nivel de participación de una ciudadanía activa.

Esas dificultades conducen a Robert E. Godin (2003, p. 1) a afirmar que la democracia se define mejor por los actos internos (*the internal acts*) que preceden la decisión electoral. Estos actos internos son explicados por Godin a través de lo que él denomina la “democracia reflexiva” (*reflective democracy*). El acto interno de la democracia reflexiva está constituido por el orden de razones y por los procesos de juicio que los individuos deberían considerar para tomar decisiones de elección política. Este proceso reflexivo incluye el siguiente tipo de preguntas básicas: ¿qué es lo que los individuos desean?, ¿cómo?, ¿por qué?; las cuales deben ir acompañadas de la pregunta: ¿cuál es la vía correcta para que la comunidad entera de ciudadanos pueda aceptar determinado objetivo? El propósito de este proceso reflexivo es determinar la manera como los intereses individuales pueden articularse con los intereses de los demás, en un proceso de responsabilidad política de las propias acciones. Lo interesante del punto de vista de Godin radica en la vuelta a la responsabilidad que tienen los ciudadanos en los procesos de elección democrática.

Por otro lado, el tema de la democracia deliberativa y sus procesos internos de participación política constituye una cara fundamental de la democracia contemporánea. En este orden de ideas, continuemos con dos conceptos fundamentales: la participación y la pluralidad política. Como Alain Touraine (2001, p. 15) lo expresa claramente en su obra *¿Qué es la democracia?*, el hecho de que en una sociedad se presente un mercado político abierto es una condición necesaria, pero no suficiente, para determinar el alcance y sentido de lo que comprendemos cuando expresamos esta forma de soberanía.

Ciertamente, cuando hablamos de una democracia pensamos en un régimen en el que el poder constitutivo del Estado se encuentra en el ciudadano, este tiene la libertad de elección de sus gobernantes y, al mismo tiempo, posee la facultad

de ser elegido. Por ende, no existe democracia en una nación en la que no pueda llevarse a cabo un ejercicio de participación política, el cual abarca desde el derecho al voto, a las elecciones libres y a la posibilidad de un sistema de representación política que constituya el poder legislativo. Empero, como lo indica Bobbio (2001, p. 26), es fundamental que quienes tienen la capacidad de elegir puedan ejercer su derecho en el contexto de alternativas reales, sin coacción por parte del Estado, grupos políticos, poderes económicos o grupos armados de ninguna índole.

Esto es lo que Robert Dahl (1999, pp. 47-48) define como dos criterios básicos, conectados entre sí, de un gobierno democrático: 1. *La participación efectiva* refiere que todos los miembros que pertenecen a una asociación tienen oportunidades libres, iguales y efectivas no solo para ejercer su derecho al voto, sino también para expresar públicamente sus puntos de vista frente a otros miembros de la comunidad. 2. *La igualdad de voto y la igualdad política*: frente a la *igualdad de voto*, en el sentido ya expresado, todo miembro debe tener una igual y efectiva oportunidad del voto, el cual debe tener el mismo valor frente al de los demás miembros. 3. *La igualdad política*, por otro lado, hace referencia al trato igual que reciben los seres humanos en su dignidad como persona. Como nos dice Dahl (1999), “consecuentemente decimos que debemos tratar a las personas como si poseyesen una igual pretensión a la vida, libertad, felicidad y otros bienes e intereses fundamentales. Permitanme calificar este juicio moral como el principio de *igualdad intrínseca*” (p. 76).

Sin embargo, esta es tan solo la característica inicial de la democracia, pues el concepto de participación política no puede restringirse a la elección de los representantes y de los administradores civiles; la participación política incluye, además, el derecho a las manifestaciones públicas, las distintas formas de expresión de la ciudadanía y la discusión abierta de los argumentos, las decisiones y las prácticas gubernamentales. Por tal motivo, si bien las funciones básicas del Estado son la preservación del orden, la seguridad, la

protección y la justicia –motivo por el cual a él le pertenece el monopolio de la fuerza y del poder coercitivo, con miras a obtener una estabilidad política, jurídica y social–, un régimen democrático debe fundarse sobre concepciones más profundas, como la búsqueda de la libertad, la equidad y la imparcialidad, promovidas a través de la defensa de los derechos y bienes fundamentales propios de la tradición liberal.

Como lo indica Bobbio (2001, p. 19), si bien la democracia contemporánea no se define únicamente por las nociones tradicionales del Estado liberal; no obstante, no existe democracia en un Estado que no defienda las libertades políticas de esta tradición, tales como la libertad de expresión, de pensamiento, de conciencia, de impresa, de prensa, de culto, de asociación, de movilidad, entre otros. De tal manera, en una democracia no puede existir el monopolio de los medios de comunicación, ni puede presentarse coacción sobre las prácticas artísticas e intelectuales de ninguno de los ciudadanos o los grupos de la sociedad. Por el contrario, debe prevalecer la igualdad y transparencia en la prensa radial, escrita, televisiva o virtual. Los medios no pueden defender los intereses y las prácticas del gobierno, pues esto constituye un claro detrimento de la libertad e igualdad ciudadanas.

En este orden de ideas, aceptemos provisionalmente, con Norberto Bobbio (2001, p. 24), que una democracia se define inicialmente como el régimen opuesto a cualquier forma de autoritarismo. La democracia, entonces, se encuentra identificada con las siguientes características: en primer lugar, la elección del gobernante surge de un proceso de autorización política establecido a partir de un conjunto de reglas que establecen quienes están facultados para tomar decisiones en nombre de la comunidad política entera. Es decir, existen unos procesos y reglas de elección que señalan la legalidad del nuevo gobernante.

El Estado de derecho y el poder político

¿Qué significa pensar políticamente?, se pregunta Hans Buchheim (1985, pp. 31-32). Pensar y actuar políticamente significa tener en cuenta los factores “materiales” y los componentes humanos en la provisión del cálculo requerido para tomar una decisión. Así, pensar políticamente significa utilizar y desarrollar racionalmente las estructuras de la convivencia humana y sus intereses:

Lo “político” posee un doble significado: ontológico y fenomenológico. Ontológicamente designa una determinada región del ser, aquella en la que se encuentran “realidades” como el Estado y sus múltiples instituciones, cada una con sus relaciones y su funcionamiento propio [...] Lo político no es nunca únicamente político, sino siempre también otra cosa: hay una referencia interior a lo que no es que por principio le pertenece [...] Pues esto es, a fin de cuentas, lo político: los asuntos de todos, la cosa común, la cosa pública –*res pública*– (Henry, 1995, p. 19).

Para Michel Henry (1995, p. 23), lo político no tiene por sí mismo ninguna independencia ontológica y fenomenológica, puesto que el contenido de lo político es el resultado de las interacciones de las subjetividades vivas, de acuerdo con sus propias praxis y sus *pathos*. En Aristóteles (1999, pp. 160-161) la política es el arte de ordenación de la ciudad, con dos propósitos claramente definidos: 1. Garantizar la seguridad de la comunidad y del régimen. 2. Velar porque todos los ciudadanos adquieran tanto la virtud política de ser buenos ciudadanos, como la virtud moral de convertirse en hombres buenos y prudentes. Para Rousseau (1993, p. 3), la política, en tanto instauración del orden civil y norma de administración legítima de las acciones humanas, debe partir de un análisis que comprenda a los hombres tal y como son, pero que tengan la capacidad de instaurar leyes tal y como ellas deben ser.

Así, para Rousseau, el plano político y jurídico no solo implica la instauración del derecho, sino la

implementación de la justicia, el interés y la utilidad basados en los principios de la autonomía y la libertad. Para Kant (1998, p. 236), la política es la aplicación de la doctrina del derecho y, por tanto, es la praxis de los principios morales que un sujeto y una sociedad civil pueden darse a sí mismos gracias a su propia razón práctica². Al mismo tiempo, la política debe comprenderse como un modo de consideración del mundo, que, como lo expresó Hegel a propósito de Marx, se constituye en un horizonte de visibilidad en su poder de mediación humana.

Hablamos de un poder político legítimo cuando quien ejerce el poder en un Estado lo ha obtenido por las vías y procedimientos tanto correctos en términos legales como aceptados desde una perspectiva cultural. El componente social del poder político se ve representado inicialmente en la fuerza de las colectividades humanas, pero este no se refiere tan solo a esta fuerza neta, sino que también hace alusión al conjunto de intereses, fines y objetivos propuestos en el interior de las colectividades que las convierten en instituciones. La elección del gobernante surge de un proceso de autorización política establecido a partir de un conjunto de reglas que determinan quién está facultado para tomar decisiones en nombre de la comunidad política entera. Es decir, existen unos procesos y reglas de elección que señalan la legalidad del nuevo gobernante.

Además, son características del poder político legítimo la defensa de la institucionalidad, el Estado de derecho y la existencia de los contrapesos entre los poderes ejecutivo, judicial y legislativo. Por otro lado, entendemos el poder político como el poder del Estado, al cual le asignamos las

funciones básicas de la preservación del orden, la seguridad, la protección y la justicia. Por este motivo, a él le pertenece el monopolio de la fuerza y del poder coercitivo, con miras a obtener una estabilidad política, jurídica y social. Así mismo, para nuestra cultura, un poder político no puede darse con independencia de un régimen constitucional y con independencia de la democracia como forma de gobierno.

En este orden de ideas, las decisiones que se toman en una democracia se efectúan en un marco legal denominado "Estado de derecho". Este está integrado por el imperio de la legalidad y por la existencia de un sistema jurídico y una administración pública, libre e imparcial de la justicia, que configuran al derecho como un sistema dinámico de normas. Como lo asumen las posiciones contractualistas contemporáneas, las decisiones político-judiciales y la administración de justicia y de los bienes del Estado deben plegarse a la Constitución Política. Las grandes y pequeñas instituciones que constituyen la estructura básica de la sociedad deben llevar a cabo ejercicios reales de los principios que articulan el Estado de derecho.

Por tal motivo, si bien las funciones básicas del Estado son orden, seguridad y protección, un régimen democrático debe fundarse sobre concepciones más profundas, como la búsqueda de la justicia, la libertad, la equidad y la imparcialidad, a través de la defensa de los derechos y bienes fundamentales que se promueven desde la tradición liberal.

En segundo lugar, Hans Kelsen (1988, p. 215) define el Estado como fenómeno jurídico; en consecuencia, el Estado es el sujeto de derecho como persona colectiva. Por persona colectiva Kelsen (1998, p. 128) entiende el orden jurídico-constitutivo de una comunidad. Así, pone el acento en la caracterización del Estado como el orden regulador de la conducta humana; el Estado es, entonces, el orden jurídico de una nación que recibe precisamente ese nombre. Claus Offe (2009, p. 22) concibe la necesidad de ampliar este concepto,

2 He desarrollado algunos argumentos críticos sobre el pensamiento de Kant en: Montoya, L. M. (2008, enero-junio). Kant en diálogo con la modernidad. Una propedéutica a la razón especulativa de Immanuel Kant. *Logos*, 13. Bogotá: Universidad de La Salle; Montoya, L. M. (2007, julio-diciembre). El concepto de la buena voluntad (*gute Wille*) en *Grundlegung Zur Metaphysik der Sitten* de Immanuel Kant. *Logos*, 12. Bogotá: Universidad de La Salle; Montoya, L.M. (2006, mayo). Habermas y el retorno a las objeciones de Hegel contra Kant. *Logos*, 10. Bogotá: Universidad de La Salle.

pues afirma que una democracia liberal solo existe bajo la forma de un poder político en el marco de un "Estado soberano"; es decir, se trata de un Estado consolidado jurídica, política y económicamente. Así, en la concepción clásica liberal, el Estado se encuentra compuesto por tres elementos: territorio, población civil y poder ejecutivo.

Sociedad civil y globalización: reconocimiento y multiculturalidad

Taylor (1997, p. 271) nos recuerda que hoy en día no podemos hablar de democracia sin pensar en el papel político, económico y social que ejerce la sociedad civil. Sobre esta última, sin embargo, existen dos interpretaciones diferentes en Occidente. La primera radica en interpretar la sociedad civil como "el conjunto de asociaciones autónomas, independientes del Estado, que tienen efecto en la vida política pública" (1997, p. 271). La segunda consiste en señalar que no existe tal independencia de las asociaciones, sobre todo desde el punto de vista económico y político. Es lo que el pensador canadiense denomina como "corporativismo", que nos recuerda la existencia de un sector empresarial cuya función primaria es de carácter económico; no obstante, con el objeto de defender sus propios intereses, realizan acciones que afectan en forma directa o indirecta el escenario político.

Pero lo que realmente tiene lugar es una interrelación entre la sociedad y el gobierno, hasta el punto de que la distinción ya no expresa una diferencia importante en la base del poder o en la dinámica de formación de la política. Tanto el gobierno como las asociaciones recurren y son sensibles al mismo público. Por ejemplo, temas de política nacional de rentas, discutidos entre empresarios y sindicatos en negociaciones tripartitas con el gobierno como tercero, también pueden debatirse en el Parlamento, donde estas mismas fuerzas sociales están representadas en forma de partidos conservadores y socialdemócratas. De hecho, estos

dos lugares de negociación y de debate generalmente son complementarios; la cuestión del corporativismo podría plantearse con una pregunta: ¿cuánto de las negociaciones centrales tienen lugar fuera del Parlamento? (Taylor, 1997, p. 271)

En un escenario ideal, ciertamente los procesos de argumentación política no deberían estar influenciados por el sector empresarial e industrial de la sociedad. Pero la realidad de las democracias contemporáneas nos demuestra que el fenómeno del corporativismo es cada vez más fuerte en la praxis política. Como lo señala Taylor, las democracias industriales afirman asociaciones poderosas que cada vez se integran más en el proceso de toma de decisiones en el ámbito político. Para Taylor, el problema no puede plantearse desde una perspectiva extrema: en una democracia es saludable que el gobierno consulte a la sociedad civil antes de decidir, con el objeto de suavizar los márgenes de enfrentamiento con aquellos que directamente se ven afectados por la decisión; hay demasiado en juego para que no coexista una coordinación entre gobierno y sociedad.

Sin embargo, también debe existir una independencia política en las decisiones de carácter social; o, en la otra cara de la moneda, se encuentran las posiciones de derecha que reclaman la independencia de la sociedad civil, el gobierno y el mercado, pero con unas pretensiones de carácter económico, dada su creencia en la eficacia de las fuerzas puras del mercado. Nosotros asumiremos el punto de vista de Taylor (1997, pp. 272-273), según el cual es natural que tengamos que vivir con alguna mezcla instrumentada entre mercado, sociedad civil y Estado. La cuestión, siempre difícil, será establecer qué mezcla le conviene a cada sociedad. Por el momento, definiremos con Taylor (1997) la sociedad civil de la siguiente forma:

1. En un sentido mínimo, la sociedad civil existe donde hay asociaciones libres que no están bajo la tutela del poder del Estado.
2. En un sentido más profundo, la sociedad civil existe donde la sociedad como conjunto puede estructurarse por sí misma y coordinar sus acciones a través de estas asociaciones libres.
3. Como

alternativa o suplemento al segundo sentido, podemos hablar de sociedad civil dondequiera que el conjunto de asociaciones puedan determinar o modular significativamente el curso de la política estatal (p.273).

La democracia actual se fundamenta principalmente en una concepción de pluralidad que envuelve no solo la independencia del poder político y de la religión, sino que tiene en cuenta también la introducción de la pregunta contemporánea del reconocimiento; pregunta que incluye la valoración de los marcos referenciales; la cultura; la identidad de las diversas comunidades éticas, políticas y sociales; las diversas formas de estructurar la pregunta por la vida buena, el bienestar, la felicidad, entre otras.

Aunque el multiculturalismo surge como resultado de un modelo de política pública, sus orígenes pueden ubicarse en dos vertientes que se complementan: por un lado, el multiculturalismo entendido como pluralidad cultural, que refiere un pensamiento social que se levanta en contra de la uniformidad social, política y económica de la globalización; por otro lado, la expresión de la pregunta y la aceptación de la diferencia en las sociedades contemporáneas. En este sentido, Taylor sugiere correctamente que son muchos los aspectos de la vida política y social que se han tornado sobre cuestiones del reconocimiento y de la identidad. En la tradición liberal contractualista, el reconocimiento ha sido planteado desde una perspectiva de la defensa de la individualidad y desde la existencia de unos derechos de carácter civil-jurídico. Sin embargo, la historia pronto nos recuerda que la reivindicación de los derechos políticos que hoy tenemos en torno al trabajo, la seguridad, la participación efectiva en la democracia, entre otros, se encuentra soportada por grandes movimientos sociales, culturales y políticos, que propiciaron las condiciones para que los Estados de derecho contemporáneo introdujeran positivamente la defensa de tales derechos.

En otras palabras, uno de los aspectos de mayor discusión sobre el reconocimiento y la multiculturalidad procede de la existencia de

las desigualdades e inequidades sociales, las cuales empujaron a hablar sobre la autenticidad y la identidad. Si lo que sucede sobre mí, afecta mi subjetividad, mi forma de configurarme frente al mundo y mi perspectiva ontológica frente a la realidad, no es extraño entonces que la pregunta por el individuo y su ser en el mundo implique categorías como las cuestiones de género, etnia, nacionalidad, “raza”, sexualidad, religión, seguridad, condiciones dignas de trabajo y de vida. En este sentido, Taylor (1993) señala:

Ser fiel a mí mismo significa ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que solo yo puedo articular y descubrir. Y al articularla, también estoy definiéndome a mí mismo. Estoy realizando una potencialidad que es mi propiedad. Esta es la interpretación de fondo del moderno ideal de autenticidad y de los objetivos de autorrealización y autoplénitud en que este ideal suele presentarse (p. 51).

Para otros pensadores políticos como Mary Kaldor (2008, p. 135), el concepto de sociedad civil puede rastrearse hasta Aristóteles (1999), aunque en realidad se trata de un concepto moderno. Para los autores del siglo XVIII, tales como Locke (1994), Kant (1998) y Hume (2011), la noción de sociedad civil era sinónima de la configuración del Estado moderno. En esta tradición contractualista, por ejemplo en Locke (1994), la noción era entendida como una sociedad gobernada por leyes, las cuales defendían prioritariamente el principio de igualdad (*equality*) en el que todos, incluido el legislador (*theruler*), se encontraban sometidos ante la ley. Sin embargo, el sentido contemporáneo de la noción debe ubicarse en el pensamiento de Hegel (1999), que la definió como el “reino” (*realm*) o la “institución intermedia” entre la familia y el Estado. En este reino, los individuos se convertían en personas públicas a través de la pertenencia (*membership*) a diversas organizaciones, cuya función era establecer una mediación de reconocimiento entre lo particular y lo universal.

De esta manera, para Hegel (1999), la sociedad civil fue el principal logro del mundo moderno, el

territorio de mediación en el que el libre juego de cada idiosincrasia, cada talento, cada accidente de nacimiento y fortuna, cada causa (*waves*) de pasión era regulada únicamente por la razón por ellos establecida (Kaldor, 2008, p. 135)³. Hegel incidirá en la noción de Antonio Gramsci (1990), para quien la sociedad civil debe ser entendida no únicamente como la institución intermediaria entre el Estado y la familia, sino también como un espacio de debate cultural, ideológico y político. Fue Gramsci el que estableció la diferencia entre la hegemonía, afirmada en el consentimiento, y la dominación, basada en la coerción.

En síntesis, en el periodo moderno, la noción de sociedad civil defendió principalmente la existencia de los derechos civiles, con la meta de reemplazar la violencia y la coerción física por la instauración de la ley y los derechos civiles (*civil rights*). En el siglo XIX, la característica principal fue la emergencia de la sociedad burguesa y la defensa de los derechos políticos. En el siglo XX se trató del movimiento de los trabajadores, con el objeto de emanciparse frente al poder económico y estatal.

Después de estos antecedentes fundamentales podemos establecer la definición de “sociedad civil” de Kaldor (2008, p. 136): el proceso a través del cual cada individuo negocia, argumenta, lucha en contra o a favor de los centros de autoridad política y económica, mediante su participación en asociaciones voluntarias, movimientos, partidos, sindicatos e incluso individualmente, por medio de actos públicos. Kaldor (2008, p. 137) argumenta que después de los años setenta y ochenta del siglo XX se produjo una reinvenCIÓN del concepto, tanto en Latinoamérica como en Europa oriental, con una paradoja ideológica: mientras para los primeros la noción fue entendida dentro del marxismo, los segundos fueron antimarxistas. Aunque ambos se produjeron en el contexto de régimenes militares, en Latinoamérica se luchó

contra la oposición dictatorial, y en Europa oriental se luchó contra los regímenes totalitaristas. Este fenómeno empieza a dar origen a la “sociedad civil internacional”, porque los grupos y movimientos latinoamericanos empiezan a recibir apoyo de grupos norteamericanos de derechos humanos. Al tiempo, los europeos occidentales empiezan a ayudar, tanto material como publicitariamente, a los grupos de Europa oriental, con el fin de presionar a los gobiernos y a las instituciones occidentales (Kaldor, 2008, p. 138).

Por este motivo es posible la consideración de un concepto de sociedad civil no solo en el contexto de un Estado-nación, sino también en medio de los procesos de globalización. Kaldor (2008, p. 134) considera que el término “sociedad civil global” empezó a ser usado desde finales de los años ochenta⁴, aunque la referencia del concepto puede ubicarse en el pensamiento de Kant (1998) en el siglo XVIII. Kaldor también nos ofrece al menos dos definiciones de esta noción: una más elaborada, sobre la cual describe sus distintas facetas a lo largo de su obra, y una más concreta, que él emplea como punto de partida. Esta última se refiere a la sociedad civil global como el resultado del entrecruzamiento de diversos factores: la creciente interconexión entre los Estados; la emergencia de un sistema global de gobernanza; la explosión de movimientos, grupos, redes y organizaciones que se encuentran en un debate público trasnacional o global.

No obstante, Kaldor no va a sostener la posición de Negri y Hardt (2004, 2005), según la cual la globalización implica el debilitamiento de la soberanía del Estado-nación. Para la autora, los desarrollos de una sociedad civil global no implican la desaparición (*demise*) de los Estados. Por el contrario, la soberanía se encuentra mucho más condicionada que antes, tanto por el consentimiento (*consent*) doméstico como por el respeto internacional (*international respect*) (Kaldor, 2008,

3 La sociedad civil incluye además la dimensión de las relaciones económicas que incidirá en la concepción de Marx y Engels como el “teatro de la historia” (*theatre of history*).

4 La afirmación de Kaldor es que el término “sociedad civil global” comienza a emplearse en los últimos diez años, pero su libro fue impreso por primera vez en 1988.

p. 134). En este sentido, el sistema global –que es la manera como ella denomina las relaciones internacionales– se encuentra compuesta por abogados de las instituciones políticas, los grupos, los individuos, las compañías, los estados y las instituciones internacionales.

Iniciemos la reconstrucción más elaborada de la definición de sociedad civil global. En primer lugar es necesario decir que la sociedad civil global comienza a verse fortalecida por el surgimiento de los nuevos movimientos sociales. Aunque su actividad aumenta en los años noventa, se denominan “nuevos movimientos sociales” a aquellos que después de 1968 originaron formas de movilización distintas en favor la reivindicación de los derechos de los trabajadores. Así, con ellos han emergido temas como la paz, las reivindicaciones de género, los movimientos de defensa de los derechos humanos, el medio ambiente y otras formas de protesta (Kaldor, 2008, p. 140). En segundo lugar, la idea de sociedad civil representa muy bien el estilo de acciones sociales distintas a las de los partidos políticos. En tercer lugar, el lenguaje de sociedad civil global empieza a verse fortalecido por las nociones de “acción comunicativa” y “esfera pública”, promovidas de manera muy importante por Jürgen Habermas, puesto que ambos términos proveen una plataforma para la legitimación de las causas y de las actividades de los nuevos movimientos sociales.

En cuarto lugar, es necesario introducir tanto las actividades de los gobiernos occidentales como la influencia de sus instituciones. En este sentido se designa la nueva agenda de la política pública (*New Policy Agenda*), que se refiere a los mecanismos de facilitación e introducción de una reforma de mercado y a la introducción de la democracia parlamentaria. Kaldor (2008, p. 141) manifiesta que particularmente prefiere llamar a esta nueva agenda de la política pública como “la versión neoliberal”, puesto que comparte el punto de vista de Putnam, para quien esta actividad está inscrita en una interpretación del desarrollo sobre la democracia. Esta perspectiva tiene origen en el pensamiento de Tocqueville. Aquí la

sociedad civil es una autoorganización, más que unos procesos de comunicación, y en esa misma dirección también tiende a ser más pasiva. En algunas ocasiones desempeña unas funciones que le pertenecen al Estado, en una alternativa al exceso de interferencia del Estado. Para Kaldor, en esta corriente los agentes principales no son los movimientos sociales, sino las ONG; pero desde mi punto de vista, Kaldor se refiere a cierto tipo de ONG, que de alguna manera dependen del poder del Estado, lo que implica, por esta circunstancia, una domesticación de los movimientos sociales (Kaldor, 2008, p. 142), dado que se introducen en una dinámica de institucionalización y profesionalización.

En quinto lugar, se encuentra una concepción de sociedad civil que Kaldor (2008, p. 143) denomina “la versión postmoderna”. La antropología social critica el concepto de sociedad civil como eurocéntrica (de acuerdo con esta mirada, Latinoamérica y Europa oriental son culturalmente parte de Europa). La sociedad está basada en el pensamiento de la Ilustración, en la idea de una razón individual y en una “voluntad de Dios” impresa en la conciencia humana. Surge aquí un paralelo entre el reino del islam (*therrealm of Islam*) y el reino de la guerra; entre la sociedad civil y el estado de naturaleza.

Finalmente, Kaldor (2008, pp. 146-147) asume una perspectiva crítica frente a la sociedad civil global. El primer gran elemento consiste en la interrelación que existe entre Estado y sociedad civil. El segundo elemento crítico es la falta de una democracia a nivel mundial. El tercero es que la sociedad civil global ha interpretado el papel de legitimadora del mercado capitalista mundial. En esta línea, la globalización realmente no cambia la constitución del poder mundial, sino simplemente la manera como ese poder es distribuido entre las naciones. Sobre esta dificultad, Kaldor (2008, p. 148) retoma la propuesta de Iris Marion Young, quien señala que es un malentendido la separación de los espacios y las esferas tanto de la sociedad civil como del Estado. Es mejor analizarlo desde una perspectiva de proceso en el que

las diferentes partes cumplen acciones diferentes pero coordinadas. En este escenario, el mercado es un agente cuya actividad está orientada a la producción y distribución de recursos, productos y riqueza.

El punto de vista de Kaldor es que el Estado no es la única forma autorizada de poder, y tampoco debería serlo. El desarrollo de un sistema de gobernanza global proporciona la revisión de las actividades estatales, incluido el derecho a la guerra y la restricción de los ciudadanos. En un mundo de riesgo global, la sociedad civil solo puede sobrevivir como un fenómeno igualmente global. La sociedad civil global depende tanto de la extensión del sistema de gobernanza global para la realización de sus actividades básicas, como de la capacidad de construir un sistema constituido por el Estado y por la sociedad.

En *The Revival of Civil Society. Global and Comparative Perspectives*, Michael Schechter (1999, p. 65) define la globalización a partir de una doble designación: primero, como una compresión del mundo, en el sentido de que se produce una intensificación de las relaciones internacionales constituidas a partir de una red en la que determinada acción afecta otra parte del globo de una manera recíproca; en segundo lugar, el tiempo y el espacio de la globalización no es igual en todas partes, motivo por el cual la idea de globalización no es lo mismo que la idea de universalización. Además, para Schechter, la globalización tiene dos facetas distintas: por un lado, el proceso netamente capitalista; por el otro, los proyectos políticos como el empoderamiento y monitoreo de los derechos humanos bajo los estándares de Amnistía Internacional.

Debido a esta circunstancia, Schechter (1999, p. 61) manifiesta que no es posible hablar de una tendencia unilateral o predecible en torno a la evolución de una sociedad civil internacional; en su lugar, él prefiere decir que el fortalecimiento de una sociedad civil globalizada es el resultado de una confrontación de variables de diversa índole; pues se trata de un fenómeno que es el resultado

de la confluencia de diversas fuerzas sociales, de la proliferación y desarrollo de la tecnología en las comunicaciones, de la evolución de la hegemonía norteamericana en las relaciones internacionales y en el sistema capitalista y, por último, del fortalecimiento de las organizaciones transnacionales.

De esta manera, uno de los presupuestos de Schechter (1999, p. 62) radica en que la globalización debe ser definida a partir de los temas de agencia (*issues of agency*), porque si bien frente a la globalización existen elementos comunes –por ejemplo, el poder del mercado capitalista, el desarrollo de la tecnología en las telecomunicaciones, el debilitamiento de la soberanía de los Estados-nación, la evolución de las organizaciones intergubernamentales, la revitalización de los movimientos sociales y el fortalecimiento de la sociedad civil internacional (Schechter, 1999, p. 61)–, la globalización también va de la mano de otros fenómenos como la *brasilización*, la *japanización* y la *glocalización*. Esto quiere decir que la globalización también va de la mano de procesos de segmentación, como la creación de los particularismos (*particularism*) y la hibridación (1999, p. 66). La *brasilización* consiste en la yuxtaposición y emergencia de nuevos ricos y de nuevos pobres en zonas divididas y fortificadas, también denominadas “ciudades duales” (*dual cities*). La *japanización* es la influencia en el mercado capitalista global de una marca hecha a la medida y características de un mercado local. Este fenómeno, también llamado *glocalización*, se refiere a la aceptación globalizada de un producto o actividad que, en principio, pertenece a un contexto, a una estructura particular, a una región o a un pueblo.

Por este motivo, Schechter (1999, p. 63) emplea un concepto que originalmente fue planteado por Robert Dahl: “poliarquía”, para describir a los agentes que democráticamente constituyen la sociedad civil internacional. Dahl (1978, p. 197) emplea el concepto poliarquía para caracterizar a un régimen en el que el derecho a participar se encuentra ampliamente extendido, además de que las garantías y los estándares institucionales permiten el ejercicio de la oposición. Por otro

lado, Dahl emplea el término “hegemónico” para referirse a los régímenes en los que las garantías institucionales son débiles o ausentes y las barreras a la oposición son altas. Schechter (1999, p. 63) emplea esta noción de una manera análoga, pero no exactamente igual: para él, la poliarquía designa a los distintos agentes de la democracia y a su carácter plural. En este sentido, la expresión incluye las organizaciones intergubernamentales (como el Banco Mundial y el Banco de Desarrollo), las organizaciones burocráticas de los gobiernos (como las cancillerías), los sectores académicos y las ONG⁵.

De forma explícita, Schechter (1999, p. 64) sostiene que la sociedad civil, en una escala global, involucra la existencia de agentes con diversas agendas, en un proceso político en el que cada uno intenta promover sus propios fines e intereses. Esta configuración de la sociedad civil no está fundada en la idea del “paraíso”; en muchos casos se trata de procesos antidemocráticos y emancipatorios. Por este motivo, las tensiones en el interior de la sociedad civil continuamente se encuentran bajo procesos de negociación. Schechter asume así una definición de la sociedad civil, que pasa por el problema del reconocimiento, la positividad y la negatividad hegelianas; estas últimas instauran las fuerzas dialécticas del poder y constituyen el motor de las fuerzas sociales.

No obstante, el concepto global de sociedad civil de más reciente aparición es todavía muy vago. Por un lado se argumenta su génesis a partir de la actividad ejercida por las organizaciones no gubernamentales, el cual ha incentivado la creación de la Comisión de la Gobernanza Global (Commission on Global Governance). En esta perspectiva, la sociedad civil global subsume una multitud de instituciones: asociaciones voluntarias, red de grupos de mujeres, sindicatos, cámaras de comercio, cooperativas, organizaciones religiosas, grupos económicos de interés

energético, instituciones fuera del gobierno que promueven el bienestar social y el cuidado de la naturaleza, entre otras (Schechter, 1999, p. 68).

Un ejemplo de este tipo es la movilización de la Sociedad Civil Trasnacional (SCT), cuyas tensiones políticas y sociales internas la constituyen en la Sociedad Civil Trasnacional de los Derechos Humanos. Schechter (1999) y Thomas Risse (2000) comparten el carácter poliárquico de la SCT. En este sentido puede exemplificarse el ejercicio del poder judicial empleado por los diferentes Estados, como la intervención de España e Inglaterra frente al caso del dictador Augusto Pinochet (octubre de 1998). De este modo, la creación y ratificación de las convenciones de la ONU y otros organismos multilaterales, pasando por la creación de los diferentes movimientos de defensa y las ONG, tanto locales como aquellas que tienen un impacto internacional, serían los agentes que constituirían la sociedad civil trasnacional.

Risse (2000, p. 198) considera que uno de los efectos más importantes de la movilización trasnacional consiste en la capacidad de intervenir en el comportamiento de un Estado en forma particular y de facilitar la movilización social en el contexto de un Estado represivo. Así, con el propósito de permitir el empoderamiento en sus diversas escalas locales y la ejecución de las demandas legítimas y domésticas, el movimiento trasnacional se plantea cuatro objetivos fundamentales: 1. Divulgar sobre el globo la información de una situación doméstica. 2. Realizar *lobby* frente a los gobiernos occidentales, parlamentos y organizaciones internacionales, con el objeto de ejercer presión contra el gobierno violador de las normas y/o los derechos (*norm-violating government*). 3. Proveer recursos financieros y capacitación en derechos humanos a las ONG domésticas y a otros grupos de oposición. 4. Confrontar al gobierno violador de las normas y/o los derechos (*norm-violating government*), en un continuo debate en torno a sus prácticas en el contexto de los derechos humanos.

5 No obstante, Schechter (1999, p. 63) también asume que una de las características fundamentales de la poliarquía consiste en superar las dificultades étnicas y los conflictos entre los Estados.

Schechter (1999, p. 68) comparte el criterio de Miguel Darcy de Oliveira y de Rajesh Tandon,

que refiere que los nuevos movimientos sociales representan un fenómeno global movido por dos sentimientos fundamentales: la solidaridad y la compasión. Ambos sentimientos comparten un destino común, un sentido de responsabilidad social que busca alcanzar una vida buena común (*well-being*), con el que se pretende combatir la inequidad, la violencia y la opresión.

Richard Harris (2002, pp. 5-6) establece una diferencia entre los conceptos de “globalización” (*globalization*) y “globalismo” (*globalism*). Por un lado, el concepto de globalización tiende a ser multivalente, y generalmente se utiliza como un metaconcepto para comprender la diversidad y variedad de procesos, estructuras, fuerzas, agentes y efectos que intervienen en el proceso mundial de nuevas fronteras y flujo de productos, capital, servicios, personas, información y cultura. El concepto de globalismo también es polivalente, y aunque se encuentra profundamente ligado a la noción de globalización, se distingue porque enfatiza en los valores, ideas, creencias e ideologías que promueven una integración económica, política y cultural de la humanidad (Harris, 2002, p. 7).

Por este motivo, el concepto de globalismo describe mejor el papel que juega la ideología del libre mercado, del libre comercio y del flujo de información, comunicaciones y tecnología. La idea del globalismo, desde la perspectiva de Harris (2002) y de Mark Ritchie (1996), implica la necesidad de asumir una posición y conceptualización crítica sobre la globalización, en tanto proceso de integración mundial dominado por las multinacionales, las instituciones intergubernamentales y un conjunto de estructuras que, por sus propias características, son antidemocráticas y no favorables respecto al impacto medioambiental de la industria y del comercio.

Harris (2002) nos remite a distintas perspectivas sobre la globalización, de las cuales nos interesa destacar cuatro: a) la de Anthony Giddens (1990, 1996, 1997), que enfatiza el impacto del fenómeno

en torno a las nociones de tiempo y espacio⁶; b) Aníbal Quijano (1996), quien la identifica a partir de la imagen de un “bloque imperial mundial” (*world imperial block*), esto es, como una red constituida por las naciones más poderosas del mundo: Rusia, China, los países de la OTAN, y por instituciones intergubernamentales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Internacional y el Banco Interamericano de Desarrollo, que constituirían, según Quijano, una gran corporación mundial; c) Manuel Castells (1996, 1998), quien complementa la postura anterior al manifestar que por primera vez en la historia del planeta el globo entero es capitalista; la red de tecnología, las comunicaciones, los recursos para la productividad y los procesos financieros se encuentran inmersos en una ideología neoliberal que procura a toda costa someter a los ciudadanos a la fuerza de los mercados; d) sin embargo, autores como Held (1995, 1999, 2006) destacan que existe una relación intrínseca entre las perspectivas ideológicas de los autores (liberalismo, marxismo, conservatismo, evolucionismo, funcionalismo, weberianismo, estructuralismo, etc.) y las diversas conceptualizaciones en torno a la globalización.

Por este motivo, Held (1999, pp. 3-4) va a categorizar, a partir de tres corrientes, los autores que teorizan la globalización: *los hiperglobalistas*, *los escépticos* y *los transformacionalistas*. Para él, *los hiperglobalistas* son aquellas personas que creen que la globalización es una nueva época en la

⁶ Ricardo Méndez (1997, p. 157) hace énfasis en el papel que la ciencia y la tecnología ha tenido en la historia del siglo XX en torno a las dinámicas económicas, la internacionalización del capital, la aceleración histórica y el impacto que estos han tenido en el concepto de “dimensión geográfica económica”. La denominada “tercera revolución industrial” o “revolución microelectrónica” de las últimas décadas es concretada en el diseño y producción de circuitos electrónicos, semiconductores, microprocesadores y en el desarrollo constante de chips, entre otros (cfr. 1997, p. 164). Estos cambios tecnológicos modifican el concepto de distancia, porque los desarrollos en informática y las telecomunicaciones conducen a la eliminación de barreras en tiempo y espacio. En el contexto de la globalización se origina así una perspectiva de optimismo en las lógicas económicas y sus impactos sociales, en cuanto se asume que progresivamente alcanzamos un mundo futuro que se encuentra liberado de las barreras espacio-temporales.

historia en la que los Estados-nación ya no son los agentes naturales de la economía mundial. En esta lectura se prioriza la lógica económica y, en una variante neoliberal, se celebra la emergencia de un único mercado global que conducirá a la humanidad hacia su progreso. En este sentido, para ellos la globalización trae consigo la configuración de nuevos ganadores y perdedores en las dinámicas económicas. Por ello, denominaciones como “países del Norte” y “países del Sur” se conciben como anacrónicas, puesto que las dinámicas de centro-periferia son reemplazadas por nuevas arquitecturas en la configuración del poder.

En segundo lugar se encuentran *los escépticos*, quienes incluso reconociendo evidencia estadística sobre los flujos y las dinámicas de inversión y comercio a través de la historia, demuestran que el crecimiento de la economía internacional se origina en las interacciones de un conjunto de economías predominantes. De esta forma, nos dice Held (1999, p. 5), autores como Hirst y Thompson (1996) sostienen que la globalización es un mito y que se trata de una idealización de las nuevas dinámicas comerciales en el mundo, las cuales, en realidad, han existido en otras etapas de la historia. Además, para llevar a cabo sus procesos de liberación económica, las fuerzas de la interacción comercial dependen directamente del poder regulatorio de los gobiernos nacionales. Los escépticos consideran, contrario a los hiperglobalistas, que las fuerzas que dirigen el comercio mundial van acompañadas de una seria erosión de las relaciones Norte-Sur, es decir, de una actividad basada en el principio de exclusión que conduce a una creciente marginalidad económica en los países del tercer mundo.

En tercer lugar, *los transformacionalistas* se basan en la convicción de que la globalización es una fuerza central detrás de un rápido cambio social, político y económico que instaura un nuevo orden mundial. De acuerdo con los proponentes de esta perspectiva, nos explica Held (1999 p. 7), los procesos actuales de la globalización no tienen precedentes en la historia, toda vez que los gobiernos y las sociedades a través del globo realizan ajustes que impiden distinguir entre lo

internacional y lo doméstico, entre los asuntos internos y externos. Así mismo, las nociones de soberanía, Estado y poder se configuran hoy de una manera mucho más compleja, debido a la emergencia de nuevas relaciones de poder que ya no tienen límites espaciales y que erosionan una imagen del mundo estadocéntrica.

El sujeto político, una lectura desde la antropología filosófica

Para Thomas Hobbes, la inmensa mayoría de los individuos que habitan este planeta gobernan sus acciones a partir de dos pulsiones básicas: la búsqueda del placer y el distanciamiento del dolor. Hobbes piensa que las emociones, los sentimientos y los deseos determinan nuestros fines e ideas de bien; los deseos cimientan nuestras acciones a partir de la interrelación deseo-poder⁷. En consecuencia, nos dirá Hobbes, es necesaria la creación de un poder común ilimitado que establezca la corrección normativa de las acciones entre los individuos. Más allá de estar de acuerdo o no con la filosofía de Hobbes, parece indiscutible que cada individuo emplea todos los medios que estén a su alcance para satisfacer un conjunto de necesidades que estructuran su concepto de felicidad y bienestar.

Ahora bien, este antecedente en Hobbes nos permite reconocer dos características de la democracia contemporánea provenientes de la antropología filosófica. El primero fue planteado por Kant (1998, p. 46), quien sostuvo que el hombre está constituido por una insociable sociabilidad del ser, la cual reconoce el principio hobbesiano de una disposición humana denominada “naturaleza del hombre”. Esta consiste en que toda vez que a un individuo no se le presten las garantías necesarias para su seguridad, él obra por el principio de la primera ley de la naturaleza: la búsqueda de la

⁷ He expuesto estos aspectos de la antropología hobbesiana en relación con la kantiana en Montoya, 2009, pp. 32-36.

autoconservación⁸. Kant considera que esta cualidad insociable se basa en la característica del ser humano de disponer de los recursos según le plazca y de tender a transgredir la libertad moral de los demás. En consecuencia, los hombres ofrecen una resistencia frente a las acciones de los otros, al tiempo que ellos actúan de la misma forma. Por otro lado, el hombre también tiene la intención de entrar en sociedad, porque esta le permite el desarrollo de sus facultades teóricas, científicas, políticas, morales, estéticas y culturales. La resistencia asocial le permite diferenciarse de cualquier otro animal gregario, pues lo saca de la comodidad natural de la vida de borrego; no obstante, al tiempo, la sociabilidad le permite la aspiración a instaurar un todo de relaciones humanas, políticas y morales en torno a lo correcto.

Una versión contemporánea de esta *sociable insociabilidad* la encontramos en *A Theory of Justice* (1994), de John Rawls. De acuerdo con el autor norteamericano, dentro de una sociedad los individuos están caracterizados tanto por un conflicto como por una identidad de intereses. Existe un conflicto porque las personas no son indiferentes por la forma como son distribuidos los más grandes beneficios producidos por la sociedad –incluida su contribución–. Esta situación se presenta en función de que cada individuo persigue sus propios fines, sus propios intereses, así como desea una participación mayor dentro de los beneficios del Estado. Por otro lado, simultáneamente, los individuos poseen una identidad de intereses, en el sentido de que ellos consideran que solo una cooperación posible entre las partes

hace posible una vida mejor de la que pudiera tener cada uno gracias a sus propios esfuerzos.

El segundo aspecto de la antropología filosófica, aunque está en consonancia con el anterior, lo encontramos en Ricoeur. Este autor reconoce, en cierta forma, los elementos de *sociable insociabilidad* del ser humano, pero los dirige hacia el aspecto deliberativo de la democracia, en el sentido de que el enfrentamiento político no solo produce consensos, sino también disensos y conflicto. Nos dice Ricoeur (1989):

Y este enfrentamiento trae al juego la segunda idea importante para nuestra reflexión sobre el lenguaje político, principalmente la relación entre consenso y conflicto. Lejos de ver estas dos nociones como simplemente opuesta, estas se requieren y se complementan la una a la otra. Una democracia no es un régimen político sin conflictos, más bien, uno en donde los conflictos son abiertos y son sujetos de negociación. Pensar el eliminar todo conflicto –sea de clases, generaciones, sexos, gustos culturales, opiniones morales o convicciones religiosas– es una idea químérica. En una sociedad crecientemente compleja, el número y la seriedad de los conflictos no decrece, más bien crece y se multiplica. Lo esencial es que estos conflictos se les dé expresión pública y que existan reglas para tratarlos. Es aquí donde el conflicto llama al consenso, en tanto que el consenso hace posibles las negociaciones, porque ¿cómo negociar sobre nuestros conflictos si no hubiese un acuerdo sobre reglas comunes para hacerlo? (p. 37).

La parte final de la cita de Ricoeur nos permite considerar los aspectos procedimentales y deliberativos dentro de una democracia. Así, Ricoeur, al igual que Touraine, está de acuerdo en que los procedimientos y las reglas son decisivos en la configuración de una democracia; el distanciamiento de ellos radica en la prioridad plena de los procedimientos en tradiciones como las de Rawls y Habermas. En otro sentido, Ricoeur se refiere a otro problema que se remonta a Locke (2004) y a Mill y que más recientemente encuentra como defensor a Nozick: una concepción de antropología filosófica completamente distinta, donde se concibe al sujeto individual investido de poderes

8 Kant, en *La paz perpetua*, nos dice: "La paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza –*status naturalis*–; el estado de naturaleza es más bien la guerra, es decir, un estado en donde, aunque las hostilidades no hayan sido rotas, existe la constante amenaza de romperlas. Por tanto, la paz es algo que debe ser 'instaurado'; pues abstenerse de romper las hostilidades no basta para asegurar la paz, y si los que viven juntos no se han dado mutuas seguridades –cosa que solo en el estado 'civil' puede acontecer–, cabrá que cada individuo de ellos, habiendo previamente requerido al otro, lo considere y trate, si se niega, como a un enemigo" (Kant, 1998b, pp. 221).

y derechos existentes incluso antes de entrar en la sociedad. Ricoeur (1989) entonces se pregunta:

¿Podremos considerar el aparato institucional de la sociedad como un instrumento externo a estos poderes anteriores?, ¿o debemos nosotros, con Aristóteles, Hegel y Marx, rechazar como completamente arbitraria esta representación de un sujeto dotado con derechos diferentes de cualquier lazo comunal?, ¿no debemos, más bien, tomar la dimensión política, como Arendt nos la ha ayudado a ver, como constitutiva de la misma existencia de los seres humanos como seres activos? (p. 35).

Para Ricoeur, la respuesta se encuentra en la antropología de la acción; pero desde mi perspectiva se trata de una concepción que no entra en disputa con la afirmación de los derechos universales. Por un lado, debemos preguntarnos: ¿si un individuo no está revestido de derechos políticos y jurídicos antes de su nacimiento, esto licencia a una comunidad, por ejemplo, de asesinar a miembros de otra comunidad étnica por el simple hecho de que no comparten las culturas y las prácticas de la comunidad original?, ¿se justificaría que un régimen aceptado por una comunidad violara sistemáticamente los derechos de las mujeres porque las prácticas ancestrales demuestran que es el hombre el heredero de la voluntad de Dios? Grandes genocidios en la historia de la humanidad se han llevado a cabo gracias, precisamente, a este tipo de argumentos comunitarios y culturales. Mi punto de vista es que, por el contrario, es sumamente conveniente y necesario que los individuos estén revestidos de cierto tipo de derechos antes de entrar en una sociedad, como lo son, por ejemplo, los derechos humanos. No admitirlos como principios básicos de una sociedad es dar cabida a la barbarie en cualquier momento de la historia.

Lo político reclama la antropología de la acción y esta, a su vez, demanda un espacio de discusión abierta de fines e intereses, tanto públicos como privados, a través de los cuales una comunidad se defina a sí misma normativa y teleológicamente. Pero tal definición de lo político no tiene por qué darse en contraposición a una concepción del

Estado desde la perspectiva de los derechos. Por el contrario, son los derechos las mejores herramientas teóricas y prácticas que nos permiten dar la batalla en contra de la dominación, la violencia, la barbarie y el aniquilamiento del otro. No veo el motivo para pensar que una sociedad no puede tener una fuerte estructura participativa en términos políticos y, simultáneamente, no se conciba como una sociedad de derechos morales.

El seudoproblema está en creer que uno tiene que tomar un partido entre la sociedad individual de derechos y la fuerza de cohesión de lo comunitario. Para mí, es necesario trabajar en los dos frentes –como lo intenta Rawls, 1993, 2001– a través de la idea del consenso traslapado: una sociedad alienada es una sociedad destruida desde adentro, una sociedad sin derechos es una sociedad propensa a la barbarie. Los derechos no son entidades abstractas, son criterios normativos a los cuales se hace referencia para interpelar una acción que se tiene por injusta frente a otra persona. En tal sentido, los derechos requieren elementos pragmáticos para alcanzar su fin, deben ser institucionalizados, y la institucionalidad solo puede ser fenomenológica, histórica y real; es decir, los derechos solo tienen fuerza y sentido a partir de una antropología de la acción política.

Así mismo, la antropología de la acción sin la existencia de derechos termina reducida a la voluntad de un grupo que lucha por el poder desde una lectura pragmática del mundo: el fin justifica los medios. Haciendo un uso, quizás ligeramente indebido, de la perspectiva de la razón teórica de Kant, según la cual “los pensamientos sin contenidos son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (1999, p. 93, A51), podríamos decir que los derechos sin praxis política son vacíos y la praxis política sin derechos es ciega. Pero no se trata de una ceguera de cualquier tipo, sino de que los objetivos políticos en grupos con fuertes convicciones y sin perspectiva de derechos terminan en prácticas de tortura, mutilación, secuestro, desplazamiento forzoso y aniquilamiento físico, moral y cultural del otro. Ahora bien, ciertamente Ricoeur no enfoca su artículo desde esta perspectiva; él

incluso sostiene que el “totalitarismo” se encuentra en esta imagen atomista liberal del sujeto; por tanto, su centro de atención argumentativo es el origen de lo político y el problema del respeto.

Ricœur (1996, pp. 278-279) piensa que la mejor manera de desmitificar el Estado hegeliano es interrogar a la práctica política, examinando las formas mismas que revisten lo trágico de la acción. Recordando a Arendt (1998) y a Aristóteles, el poder solo existe en la medida en que confluyan el querer-vivir-juntos en una comunidad histórica concreta; el reconocimiento se obtiene en la alteridad de la vida común, donde el choque de fuerzas se encuentra institucionalizado. El poder como dominación, es decir, el poder vertical –de lo que nos habla Max Weber (1997)–, entra en tensión con los poderes horizontales: la fuerza de los individuos, de las asociaciones o agrupaciones. La democracia demanda así las actividades de deliberación pública como espacios de reflexión frente a los conflictos inmanentes a la pluralidad de individuos. Por eso Ricœur (2006) recuerda a Claude Lefort, puesto que la democracia “es el régimen que acepta sus contradicciones hasta el punto de institucionalizar el conflicto” (p. 284). En otras palabras, “la democracia no es un régimen político sin conflictos, sino un régimen en el que los conflictos son abiertos y negociables según reglas de arbitraje conocidas” (Ricœur, 1996, p. 280).

El juicio en situación nos invita así a la *eubolia*: el buen sentido moral, la buena deliberación; un ejercicio de pensar en público que abarca, por supuesto, el debate sobre el contenido y el significado de lo que entendemos por “un buen gobierno”. La controversia surgirá en torno al establecimiento de ciertos conceptos clave: ¿qué entendemos por igualdad, seguridad, bienestar desarrollo, solidaridad? Como lo expresa Ricœur, la definición de esas nociones nos conducen a pensar específicamente una forma de Estado, en lugar de preferir una manera de gobierno frente a otras posibles. La dificultad de la definición de lo político, desde la dimensión fenomenológica y hermenéutica, nos instaura en la pregunta por el sentido:

La tarea es, al contrario, extraer su núcleo de sentido, precisamente en cuanto términos apreciativos relativos a los fines del buen gobierno. Lo que ha podido hacer creer que estos conceptos no podrían ser salvados, se debe a que no se han tenido en cuenta dos fenómenos importantes que una filosofía de la acción de tipo hermenéutico está preparada para reconocer: primeramente, que cada uno de estos términos tiene una pluralidad de sentido insuperable; en segundo lugar, que la pluralidad de los fines del “buen gobierno” es quizás irreductible, con otras palabras, que la cuestión del fin del “buen gobierno” es posiblemente indecidible (Ricœur, 1996, p. 282).

El problema al que alude el pensador francés obedece a la irreductibilidad de los fines. No es posible la definición unívoca del “buen gobierno”, precisamente por la necesidad de aceptar la existencia de la pluralidad en las sociedades contemporáneas.

Referencias

- Arendt, H. (1998). *Crisis de la República*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (1999). *Política*. Madrid: Gredos.
- Bobbio, N. (2001). *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Buchheim, H. (1985). *Política y poder*. Barcelona: Editorial Alfa.
- Cassirer, E. (1994). *Filosofía de la Ilustración*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Castells, M. (1996). *The rise of the network society*. Oxford: Backwell.
- Castells, M. (1998). *Information technology, globalization, and social development*. Recuperado de <http://www.unrisd.org/infotech/conference/castelpl.htm>
- Dahl, R. (1978). Pluralism revisited. *Comparative Politics*, 10(2), 191-203.

- Dahl, R. (1999). *La democracia. Una guía para ciudadanos*. Madrid: Taurus-Pensamiento.
- Giddens, A. (1990). *The consequences of modernity*. Cambridge: MA. Polity.
- Giddens, A. (1996, 1997). *Excerpts from keynote address at UNRISD conference on globalization and citizenship*. Recuperado de <http://www.unrisd.org/engindex/publ/news/15eng/giddens.htm>.
- Goodin, R.E. (2003). *Reflective democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Gramsci, A. (1990). *Escritos políticos (1917-1933)*. México: Siglo XXI.
- Habermas, J. (2005). *Factividad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud, guerra y democracia en la era del imperio*. Buenos Aires: Debate.
- Hardt, M. y Negri, A. (2005). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Harris, R. (2002). Globalization and globalism in Latin America: contending perspectives. In *Latin American perspectives, special issue on globalization*, 29(6), Issue 127, pp. 1-156. London y New Dehli: Sage Publications, Thousand Oaks.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Principios de la filosofía del derecho, o derecho natural y ciencia política*. Barcelona: Edhasa.
- Held, D. (1995). *Democracy and the global order: from the modern state to cosmopolitan governance*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Held, D. (2006). *Models of democracy*. Stanford: University Press.
- Held, D. et ál. (1999). *Global transformations: politics, economics, and culture*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Henry, M. (1995, abril). Crítica de lo político. *Revista de Occidente*, 167. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset.
- Hobbes, Th. (1994). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Barcelona: Altaya.
- Hume, D. (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios*. Madrid: Trotta.
- Kaldor, M. (2008). *The idea of global civil society*. In Kaldor, M. *Human security. Reflections on globalization and intervention*. Malden, MA.: Polity Press.
- Kant, I. (1998a). *La paz perpetua*. México: Porrúa.
- Kant, I. (1998b). ¿Qué es la ilustración? En *Filosofía de la historia*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1999). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kant, I. (2002). *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos.
- Kelsen, H. (1988). *Teoría general del Derecho y del Estado*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Locke, J. (1994). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Barcelona: Altaya.
- Majone, G. (1997). *Evidencia, argumentación y persuasión en la formulación de las políticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Méndez, R. (1997). *Geografía económica. La lógica espacial del capitalismo global*. Barcelona: Ariel.

- Montoya, L. M. (2006). Habermas y el retorno a las objeciones de Hegel contra Kant. *Logos*, 10, 75-83. Bogotá: Universidad de La Salle.
- Montoya, L. M. (2007, julio-diciembre). El concepto de la buena voluntad (*gute Wille*) en *Grundlegung Zur Metaphysik der Sitten* de Immanuel Kant. *Logos*, 12, 49-56. Bogotá: Universidad de La Salle.
- Montoya, L. M. (2008, enero-junio). Kant en diálogo con la modernidad. Una propedéutica a la razón especulativa de Immanuel Kant. *Logos*, 13, 25-40. Bogotá: Universidad de La Salle.
- Montoya, L. M. (2009, enero-junio). Conflicto, libertad y sociedad civil en el pensamiento de Immanuel Kant. *Logos*, 15. Bogotá: Universidad de La Salle.
- Offe, C. (2009). Las democracias liberales: características generales y deficiencias actuales de calidad. En Restrepo, Pastrana y Hoyos (2009). *Democracia y ciudadanía. Problemas, promesas y experiencias en la Región Andina*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Parkinson, J. (2006). *Deliberating in the real world: problems of legitimacy in deliberative democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Quijano, A. (1996). *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Recuperado de <http://www.urbared.ungs.edu.ar/download/documentos/aquijano2.doc>
- Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999). *A theory of justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001). *Justice as fairness. A restatement*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2007). *Lectures on the history of political philosophy*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ricœur, P. (1989). La fragilidad del lenguaje político. *Signo y Pensamiento*, 15(8). Bogotá.
- Ricœur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: SigloXXI.
- Risse, Th. (2000). The power of norms versus the norms of power: transnational civil society and human rights. In Florini, A. (Ed.) (2000). *The third force. The rise of transnational civil society*. Washington: JCIE.
- Ritchie, M. (1996). *Globalization versus globalism: giving internationalism a bad name*. Recuperado de <http://www.itcilo/english/actrav/telearn/global/ilo/globe/kirsh.htm>.
- Rousseau, J. J. (1993). *El contrato social*. Barcelona: Altaya.
- Schechter, M. (1999). *The revival of civil society. Global and comparative perspectives*. London: MacMillan Press LTD.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Touraine, A. (2001). *¿Qué es la democracia?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1997). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.