



Trabajo presentado al

## **6° CONGRESO NACIONAL DE CIENCIA POLÍTICA**

### **LA POLÍTICA EN UN MUNDO INCIERTO: REPRESENTACIÓN, GOBERNABILIDAD DEMOCRÁTICA E INCLUSIÓN SOCIAL**

*Rosario, 5 al 8 de noviembre de 2003*

---

### **El consenso superpuesto: una propuesta neo-contractualista a 20 años de una democracia deficitaria**

AUTORA: **María Pastore**

DNI: 17801280

[mpastore@rocketmail.com](mailto:mpastore@rocketmail.com)/4785-1761

CONICET/FLACSO-UB

AREA: TEORIA POLITICA

PANEL: **Democracia, Filosofía y Crisis a veinte años de 1983**

Francisco Naishtat UBA, Miguel Rossi UBA

# El consenso superpuesto: una propuesta neo-contractualista a 20 años de una democracia deficitaria

## I. La teoría

Dada una evaluación diagnóstica de la situación argentina que puede explicarse por la existencia de una paradoja que presenta la contradicción entre la igualdad política ampliada y la desigualdad social creciente (Strasser, 2001:11), con los obstáculos adicionales presentados por la deficitaria formación tanto del régimen democrático<sup>1</sup> como de su voluntad política<sup>2</sup>, se presenta a continuación una propuesta desde una perspectiva normativa sobre la estilización de posibles respuestas en términos de calidad democrática<sup>3</sup>.

Se puede afirmar que el aumento de la desigualdad social es consecuencia de la ausencia de aplicabilidad de los principios de justicia que proveen de legitimación al orden social democrático. El régimen político se encuentra, por tanto, cuestionado de manera indirecta pero cierta. Es prioritario reeditar los principios del pacto de legitimación social si se quiere operar en clave de calidad democrática.

Debido a la extensión, es sólo objeto del presente trabajo proceder al recorte dado por la idea de necesidad de reedición del pacto de legitimación social, el cual puede vincularse con ciertas propuestas neocontractualistas que se siguen a continuación.

El planteo neocontractualista rawlsiano parte de plantear la necesidad de recreación del pacto social, a partir de considerar que se presentan períodos en la historia de toda sociedad donde ciertas cuestiones fundamentales desencadenan decisivas disputas políticas debido a que no se encuentra un acuerdo acerca de la dirección que se le pretende imprimir a dicha sociedad.

---

<sup>1</sup> Se hace referencia a su definición minimalista conocida como *democracia política o electoral*, en el sentido que para ser considerados democráticos los regímenes políticos solamente deben observar ciertos requisitos institucionales como la celebración de elecciones con sus libertades contextuales en un escenario que permite la constitución de una dimensión intertemporal, es decir, la creencia generalizada que las elecciones se darán continuamente en el tiempo (G. O'Donnell, 1997).

<sup>2</sup> La **voluntad política** es entendida aquí como la como la “materia prima” social y ciudadana, generadora de la base de legitimación política. Se considera que el tipo de voluntad política que prima actualmente es la “voluntad de todos”, la que por su factura individualista termina disolviendo el tradicional lazo social de pertenencia, solidaridad e identidad por una masa compuesta por átomos unidos por “nudos de comunicación”.

<sup>3</sup> Por **calidad de la democracia** se entiende el grado en que, dentro de un régimen democrático, una convivencia política se acerca a las aspiraciones democráticas de su ciudadanía (J.Vargas Cullel, 2001: 26). Para mayores precisiones sobre la vaguedad del concepto Cfr. G. O'Donnell, O. Iazzetta y J. Vargas Cullel, 2002: 169-172.

En ese contexto, la tarea de la Filosofía Política consiste en concentrarse en este tipo de cuestiones, para luego intentar descubrir una base de acuerdo subyacente y una manera públicamente aceptable de resolver las divergencias (Rawls: 1995). Si esto no fuera posible porque los desacuerdos son tan profundos y las posiciones de poder tan disímiles, al menos quizás se pueda lograr que las diferencias sean lo suficientemente acotadas como para mantener la cooperación social en base al respeto mutuo.

Es precisamente en este período, en el que nos encontramos frente a un profundo desacuerdo acerca de la manera de realizar los valores de libertad e igualdad en la estructura básica<sup>4</sup> de la sociedad democrática, porque se presenta un conflicto de intereses dentro de la propia tradición democrática de discurso.

Las tradiciones a que se hace referencia se vinculan con las denominadas “corriente de Locke” y “corriente de Rousseau”, las cuales a partir de la lectura de B. Constant (1990) representan o “la libertad de los modernos” (énfasis en la libertad de pensamiento y conciencia, determinados derechos básicos entronizando el de la propiedad privada y el imperio de la ley) o “la libertad de los antiguos” (idénticas libertades políticas aunque enfatizando los valores de la vida pública). Estas dos tradiciones, presentadas casi como opuestas, expresan los polos del liberalismo y el republicanismo.

La Justicia como Equidad (J.Rawls, 1993), procura resolver el conflicto entre dichas tradiciones ofreciéndose como síntesis superadora a partir de proponer ciertos principios de justicia que guíen la realización de los valores de libertad e igualdad por medio de las instituciones básicas de la sociedad y especificando un punto de vista desde el que pueda apreciarse que estos principios se adecuan mejor que otros a la idea del ciudadano democrático, considerado como un hombre libre e igual.

La Justicia como Equidad cuenta con ciertos presupuestos ineludibles a la hora de su explicitación. Los ciudadanos son concebidos como personas libres e iguales; su libertad se deriva en virtud de sus poderes morales y de los poderes conectados con la razón – pensamiento y juicio-. La posesión de estas facultades en el grado requerido para ser miembros completamente cooperativos de una sociedad, hace que las personas sean iguales.

Para que los hombres puedan participar plenamente en un sistema equitativo de cooperación, se los considera dotados de dos capacidades morales vinculadas con la idea de cooperación social: la posesión de un sentido de justicia y la capacidad de elaborar una

---

<sup>4</sup> Se entiende por **estructura básica** como aquella que comprende las principales instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad democrática y la manera en que se articulan en un sistema unificado de cooperación social (Rawls: 1996)

concepción del bien. El sentido de justicia es la facultad de entender, aplicar y actuar en base a la concepción pública de justicia que define los términos equitativos de la cooperación social. Por su parte, la capacidad de concebir el bien es la disposición de elaborar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien.

En el caso de la cooperación social, el bien es entendido como una concepción de lo que es valioso para la vida humana. Así, una concepción del bien consiste en un esquema de fines últimos que deseamos realizar por su propio valor, así como de vínculos con otras personas y lealtades a diversos grupos.

De esta manera, la Justicia como Equidad, al atribuir estos dos poderes morales a las personas y, por ello, su libertad e igualdad, es a la vez una idea intuitiva que se supone implícita en la cultura pública de una sociedad democrática.

Entonces la idea es encontrar, desde la Filosofía Política, una base compartida para resolver la definición del conjunto de instituciones que aseguren la libertad y la igualdad democráticas, tratando al menos de reducir el espectro de desacuerdo. Para ello se reúnen convicciones establecidas (Rawls ejemplifica con el apoyo a la tolerancia religiosa o el rechazo a la esclavitud) y, con las ideas y principios básicos implícitos en ellas se procura elaborar una concepción política de justicia. Los principios implícitamente compartidos son la cultura pública, construida como un cúmulo de ideas y principios básicos; convicciones que deben ser tenidas en cuenta por toda concepción de justicia que pretenda ser razonable.

Por ello, una concepción política de justicia debe formular y articular las ideas y principios subyacentes, aquellos compatibles con nuestras convicciones más firmes, luego de ser examinados en un debido proceso de reflexión. Así, una concepción política en el intento de encontrar una base de acuerdo público, busca la manera de organizar las ideas y los principios, mostrar los conflictos bajo otra perspectiva; organiza las intuiciones familiares por medio de una idea intuitiva más general dentro de la cual todas las demás ideas y principios puedan ser relacionados sistemáticamente.

Para la Justicia como Equidad, esta idea organizadora fundamental sostiene que la sociedad es un sistema equitativo de cooperación social entre personas libres e iguales, reuniendo dentro de una perspectiva coherente las bases de acuerdo más profundamente arraigadas en la cultura política pública de un régimen constitucional y, si resulta aceptable, para sus convicciones más firmes.

Se pretende constituir la base de un acuerdo político, voluntario e informado entre ciudadanos libres e iguales, considerando que cuando este acuerdo se funda en actitudes

sociales y políticas públicas promueve el bien de todos, evitando expresamente toda cuestión controvertida de los ámbitos filosófico, moral o religioso debido a que no existe una manera de resolverlos políticamente. Se debe aplicar el principio de tolerancia a la filosofía misma para que las diferencias existentes entre posiciones políticas encontradas puedan ser, al menos, moderadas de modo que sea posible mantener la cooperación social en base al respeto mutuo.

También se plantea que, al menos, este método permite concebir de qué forma, a partir del deseo de acuerdo libre y no coercitivo, se puede llegar a un entendimiento público consistente con las condiciones históricas y las restricciones del mundo social.

En este punto Rawls propone la idea de “posición original” para determinar qué concepción tradicional de la justicia o cuál de sus variantes ofrece los principios más apropiados para la realización de la libertad y la igualdad. Quienes suscriben el acuerdo –ciudadanos libres e iguales- lo deben hacer en circunstancias equitativas, sin contar ninguna de las partes con mayor poder de negociación que las otras, excluyéndose de plano tanto el uso de la fuerza como el engaño.

Asimismo, otros límites que se imponen a este mecanismo de representación son la idea de sociedad –como sistema equitativo de cooperación-, el planteo de hombre como persona moral –con sus dos poderes morales- y que, en un marco institucional justo con un índice equitativo de bienes primarios, los ciudadanos ajustarán sus propósitos y aspiraciones a lo “razonable”, en contra del planteo utilitarista de lo “racional”. Lo *razonable* alude al actuar bajo los términos de cooperación social, que articula la idea de reciprocidad y mutualidad, mientras que lo *racional* se vincula a la ventaja de cada participante.

Justamente, la dificultad ante cualquier concepción de justicia que recurra a un acuerdo es encontrar un punto de vista apartado del marco básico omnicompreensivo; la posición original y el velo de ignorancia constituyen ese punto de vista, sustrayéndose de las contingencias del mundo social para eliminar las ventajas de negociación. Se da por supuesto que una de nuestras convicciones es que el hecho de que ocupemos una posición particular no es buena razón para que propongamos o esperemos que los demás acepten una concepción de justicia que beneficie a quienes se encuentren en esa posición.

Por otra parte, la posición original, no es más que un mecanismo de representación, una posición que define las condiciones que consideramos equitativas para que los representantes de ciudadanos libres e iguales definan los términos de la cooperación social, rectores de la estructura básica de la sociedad. También establece las restricciones que

consideramos aceptables, las razones que las partes pueden alegar para favorecer un acuerdo antes que otro, así como que la concepción de justicia que se adoptará se identifica con la que consideramos –aquí y ahora- equitativa y apoyada en la mejores razones.

Finalmente, la posición original como mecanismo de representación sirve como medio de reflexión pública y auto esclarecimiento y es, a su vez, la idea unificadora por la que nuestras convicciones sean articuladas de modo que se alcance un acuerdo lo más amplio posible.

En este contexto, Rawls reconoce dos principios de justicia fundamentales: el primero, que refiere a las garantías institucionales, considera que *toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos*. El segundo, que responde a las demandas de igualdad, estipula que *las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: a) deben estar ligadas a empleos y funciones abiertos a todos, bajo condiciones de igualdad de oportunidades y b) deben beneficiar a los miembros menos favorecidos de la sociedad* (Rawls, 1993: 82).

En cuanto a estos principios, se debe distinguir entre las pretensiones en pro de la libertad y lo correcto por un lado y lo deseable del crecimiento del beneficio social en su conjunto por el otro, dando prioridad a lo primero. Se supone que cada miembro de la sociedad tiene una inviolabilidad fundada en la justicia o en un derecho natural, el cual no puede ser violado ni siquiera por el bien de los demás. Por ello se da prioridad al primer principio: la justicia niega que la pérdida de libertad de algunos se convierta en correcta por el hecho de que un bien mayor sea compartido por otros.

Así, el razonamiento que pondera las pérdidas y ganancias de distintas personas como si fuesen una sola queda excluido, por lo que en una sociedad justa las libertades básicas se dan por garantizadas y los derechos asegurados por la justicia, los cuales no están sujetos al regateo político ni al cálculo de los intereses sociales.

En último término, Rawls considera que la Justicia como Equidad puede proveer de un punto de vista libremente asumido como concepción política en una sociedad dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, de manera que una sociedad democrática pueda establecer y conservar la *unidad y estabilidad* dado un razonable pluralismo.

Es aquí donde se propone la idea de un **consenso superpuesto** de doctrinas comprensivas razonables; éstas suscriben la concepción política, cada una desde su punto de

vista. La unidad social se basa en un consenso sobre la concepción política y la estabilidad es entonces posible cuando las doctrinas que forman el consenso son afirmadas por los ciudadanos políticamente activos y los requisitos de justicia no entran demasiado en conflicto con los intereses esenciales de los ciudadanos, según se forman y promueven mediante sus acuerdos sociales.

Así, el ejercicio del poder político es plenamente apropiado cuando se lo ejerce en concordancia con la Constitución, cuyos principios esenciales todos los ciudadanos pueden razonablemente suscribir a la luz de principios e ideales aceptables para su razón humana común: es este el *principio liberal de legitimidad*.

Por otra parte, los valores de tipo político -valores de un subdominio del ámbito de todos los valores- deben prevalecer sobre cualquier otro valor que pudiera entrar en conflicto con ellos. Esto se resuelve debido a que los valores de lo político son muy altos y no fácilmente superables ya que rigen el marco básico de la vida social y especifican los términos fundamentales de la cooperación política y social. En la Justicia como Equidad, los valores de justicia se expresan mediante los principios de justicia para la estructura básica; entre ellos los valores de la libertad equitativa en lo político y en lo civil, la igualdad de oportunidades para todos, los valores de reciprocidad económica y los referidos a las bases sociales del mutuo respeto entre los ciudadanos. Esto hace posible el surgimiento de un consenso superpuesto, lo cual reduce el conflicto entre los valores políticos y los de otra índole.

Encontrar una concepción política *estable* demuestra que, dados ciertos presupuestos que especifican una psicología humana razonable y en condiciones normales de la vida, quienes se desarrollan en un medio de instituciones básicas justas adquieren un sentido de la justicia y un acatamiento razonado a esas instituciones suficiente como para volverlas estables.

Por su parte, hay que considerar que un consenso superpuesto no es un mero *modus vivendi*, en el sentido que éste último es un consenso social pero fundamentado en intereses particulares o exclusivos de un grupo, así como el resultado de un forcejeo político. De esta manera, la unidad social resultante es sólo aparente y su estabilidad deviene contingente, dependiendo de las circunstancias que la rodean.

De manera contrastante, el objetivo del consenso superpuesto es el de constituir una concepción política de justicia basada en una *concepción moral*. Ésta se afirma sobre fundamentos morales, incluyendo la concepción de la sociedad y de los ciudadanos como

personas, así como los principios de justicia y una explicación que toma en cuenta las virtudes políticas en las que esos principios están encarnados en el carácter humano y se expresan en la vida pública. Por ello, un consenso superpuesto no se construye meramente para aceptar las autoridades, sino que todos los que se adhieren a la concepción política comienzan a elaborar un consenso a partir de su punto de vista comprensivo, valiéndose de elementos de los fundamentos religiosos, filosóficos y morales. Entonces, la mayoría de la sociedad confía en que la distribución de poder será ampliamente compartida por los puntos de vista que intervengan en el consenso que afirma la concepción política de la justicia por sí misma.

Se supone que cada ciudadano profesa alguno de esos puntos de vista, por lo que se espera que todos acepten la concepción política como razonable desde su propia convicción comprensiva. Se busca una *base de justificación pública* en que se esté de acuerdo en asuntos de justicia y, como no se puede razonablemente esperar llegar a un acuerdo político acerca de esas cuestiones controvertidas, se recurre a las ideas fundamentales que al parecer compartimos en nuestra cultura política. A partir de esas ideas fundamentales se intenta elaborar y aplicar una concepción política de la justicia congruente con las convicciones examinadas tras cuidadosa reflexión.

Para ello se recurre a un *juicio madurado en un equilibrio reflexivo*. Los *juicios madurados* son aquellos emitidos bajo condiciones favorables para el ejercicio del sentido de la justicia, en circunstancias en que no se presenten las excusas y explicaciones más comunes para cometer un error. La persona que formula el juicio tiene la capacidad, la oportunidad y el deseo de llegar a una decisión correcta. Así, el sentido de justicia se lo considera como una facultad mental que implica el ejercicio del pensamiento, siendo los juicios relevantes aquellos emitidos bajo condiciones favorables a la deliberación y al juicio en general.

El *equilibrio reflexivo* es un estado que se alcanza luego que una persona ha sopesado varias concepciones propuestas, o bien, ha revisado sus juicios de acuerdo con una de ellas, o bien se ha mantenido fiel a sus convicciones iniciales.

De esta manera, la Justicia como Equidad es la hipótesis que plantea que los principios que serían escogidos en la posición original son idénticos a aquellos que corresponden a nuestros juicios madurados y que, por tanto, estos principios describen nuestro sentido de la justicia.

Si la Justicia como Equidad posibilitara un consenso superpuesto completaría y extendería el movimiento intelectual que se inició hace tres siglos con la aceptación gradual del principio de tolerancia y desembocó en el Estado no confesional y en la libertad de

conciencia en pie de igualdad. Esta extensión es necesaria para llegar a un acuerdo sobre la concepción política de justicia dadas las circunstancias históricas y sociales de una sociedad democrática. De esta manera, aplicar los principios de la tolerancia a la filosofía es dejar que los ciudadanos resuelvan las cuestiones de religión, filosofía y moral en concordancia con los puntos de vista que profesan libremente.

Finalmente es importante considerar cuáles son los pasos hacia el consenso superpuesto, para que éste no sea tildado de utópico. En primer término una sociedad debe alcanzar un *consenso constitucional*, el cual satisface ciertos principios liberales de la justicia política. Estos principios son aceptados como tales y no se fundan en ciertas ideas sobre la sociedad y la persona pertenecientes a una concepción política ni a una concepción pública compartida, por lo que este consenso no es profundo. Existe acuerdo acerca de ciertos derechos políticos básicos y ciertas libertades, lo necesario para llevar a cabo los procedimientos electorales y legislativos de una democracia. No obstante, existe desacuerdo en cuanto al contenido más exacto y sobre los límites de estos derechos y libertades así como qué otros derechos y libertades deberán considerarse básicos y cuáles necesitarán protección legal. Por todo ello, el consenso constitucional no es profundo ni amplio; es estrecho en su alcance porque no incluye la estructura básica sino sólo a los procedimientos del gobierno democrático.

Entonces, los pasos por los cuales un consenso constitucional puede transformarse en un consenso superpuesto –aún suponiendo que éste plenamente nunca se logre-, contemplan que, una vez que existe el primero los grupos políticos deben acudir al foro de discusión política y convocar a otros grupos que no compartan su doctrina comprensiva. Este hecho racionaliza que cambien del más estrecho círculo de sus puntos de vista y elaboren una concepción política en cuyos términos puedan explicar y justificar sus políticas ante un público más vasto, de manera que puedan reunir una mayoría. Al hacer esto deben formular una concepción política de la justicia; estas concepciones suministran la “moneda común” de los debates y una base más profunda para explicar el significado e implicaciones de los principios y políticas que suscribe cada grupo.

Sin embargo, si las concepciones liberales correctamente elaboradas a partir de las ideas fundamentales de una cultura democrática pública son apoyadas por intereses políticos y económicos en profundo conflicto y si no hay manera de diseñar un régimen constitucional para superar estos conflictos, no podrá lograrse entonces un consenso superpuesto.

Ahora bien, el planteo rawlsiano ha sido objeto de *numerosas críticas* provenientes desde distintas perspectivas de la filosofía política. Entre las más prominentes, se puede dar cuenta de dos corrientes.

Desde el propio *liberalismo*, las objeciones a la idea de consenso superpuesto provienen de variados aspectos (Gargarella, 1999: cap.7). En primer lugar, se le cuestiona la idea de “lo razonable” debido a que esta expresión es muy utilizada, con diversos significados y de manera vaga (Wenar, 1995). Asimismo, al no describir el concepto de un modo claro, las ideas que terminarían conformando al consenso se constituirían desde la mera intuición (Hampton, 1994). Finalmente, surgiría el problema que presentan aquellos individuos que no han sido incluidos a partir de sus argumentos en el escenario político, provocando su coacción.

Con respecto al cuestionamiento de la “razonabilidad”, ciertamente Rawls explica en detalle qué se espera de los individuos en este aspecto. Explicita que deben tener voluntad de proponer y honrar los términos equitativos de la cooperación, la voluntad de reconocer los límites de la razón y de aceptar sus consecuencias como la de conducir la propia conducta por los principios fijados a partir del común razonamiento con los otros y la predisposición a tomar en cuenta las consecuencias de las propias acciones sobre los otros (Rawls, 1995: 49).

Más aún, se puede sostener que también aclara la diferencia entre “razonable” y “racional”<sup>5</sup> y que, es lógico considerar que dadas las condiciones exigentes de la deliberación, una vez que ésta ha llegado a ciertas conclusiones deben ser aceptadas por todos, aún por quienes no estén de acuerdo y deban someterse a la ley alcanzada por la mayoría.

La segunda crítica se vincula con el planteo rawlsiano de presentar su teoría como una posición *autosostenida*, es decir, prescindente de cualquier concepción comprensiva del bien. Se considera que su objeto es entonces muy limitado, tan sólo alcanza a “cuestiones constitucionales esenciales” y a “cuestiones básicas de justicia”.

Por una parte, la objeción emerge desde los defensores de la democracia deliberativa, afirmando que la discusión pública debe ir más allá de este tipo de cuestiones. Sobre todo, se le cuestiona el llamado “deber de civilidad”, es decir, la autolimitación de razones de nuestra idea de bien para solamente considerar aquellos argumentos que todos podríamos aceptar en vistas de una concepción política de justicia. Esta autolimitación

---

<sup>5</sup> Esta diferencia entre *razonable* y *racional* ha sido tratada en la p.4 de este trabajo.

implicaría una evitación de ciertos temas, valores y creencias considerados controvertidos, existiendo el peligro que se instituyan ciertos *filtros* que los eviten. En este sentido, Dworkin (1993) enfatiza la dificultad por cuanto considera que Rawls exige que los individuos “anestesien” sus convicciones éticas más profundas en el foro político, lo cual sería irrealizable.

Sin embargo, como bien apunta Gargarella (op.cit.), la confianza de Rawls deriva del supuesto kantiano subyacente en su obra. Justamente, el autor parte del presupuesto de una psicología moral de raíz kantiana, la cual considera el deseo de actuar conforme a ciertos principios razonables, completamente alejados de las pasiones, la autopresevación o la gloria, como lo suponen los autores de raíz empirista. Entonces es lógico comprender la concepción rawlsiana en cuanto que las personas cuentan con la disposición a cumplir con sus *deberes de ciudadanía*, debido a que éstos parten de una motivación moral, nunca de nuestros instintos o deseos.

La tercera objeción que se le formula a Rawls parte de su concepto de *estabilidad* de la concepción política de justicia, sometiendo la validez de la teoría justamente a este criterio. Para el autor, si la teoría de la justicia no resulta en una primera instancia en cuanto a su estabilidad, ésta debe ser revisada. Esta idea produjo fuertes ataques debido a que en la *Teoría de la Justicia*, si se producían ideas incompatibles con las demandas de justicia, éstas podían ser coercitivas; pero si esto sucede en *Liberalismo Político*, se terminaría socavando las mismas instituciones, provocándose una catástrofe (Barry, 1995) porque se permitiría una revisión continua atenta a que se busca solamente un acuerdo político.

En el mismo sentido, la estrecha vinculación entre la validez y la estabilidad amenazaría a convertir a la teoría en una propuesta esencialmente complaciente con la realidad (Raz, 1990). Finalmente, se considera que esta búsqueda de la estabilidad amenazaría los contenidos igualitarios esbozados en el segundo principio en *Teoría de la Justicia*. Pareciera ser que para lograr el consenso superpuesto es necesario sacrificar al segundo principio (Barry, Op.Cit.) y provocaría que, la prioridad de la libertad se convierta en un monopolio, abdicando a su costado distributivo (Okin, 1993).

Otras críticas proceden desde perspectivas más alejadas, consideradas en su conjunto como una suerte de republicancismo. En primer lugar, desde el *neo-comunitarismo* se le objeta la prioridad del derecho sobre bien porque un individuo existe en un tipo específico de sociedad, con determinadas instituciones, por lo que sólo podemos adquirir la

concepción de justicia por medio de nuestra participación en la sociedad que define previamente el bien de una determinada manera.

En este sentido, tanto Taylor (1992) como Walzer (1996 y 1997) critican los presupuestos epistemológicos del liberalismo, pero tratan de incorporar su contribución política en el campo de los derechos y el pluralismo.

Taylor tilda la visión liberal del sujeto como “atomista” porque afirma la autosuficiencia del individuo. Esto es un empobrecimiento respecto a la visión aristotélica del hombre como animal político que sólo en su sociedad puede aprehender su naturaleza humana.

El hombre es un ser moral capaz de descubrir el bien únicamente en virtud de su participación en una comunidad de lenguaje y del discurso mutuo sobre lo justo e injusto, por lo que no hay prioridad del derecho sobre el bien.

Walzer, en cambio, acuerda en la prioridad de la justicia y en que ésta consiste en la institucionalización de la libertad y la igualdad. No obstante propone una concepción pluralista de la justicia, mejor adaptada a la defensa de un ideal igualitario y más sensible a las actuales condiciones de la lucha política.

En este contexto critica lo que él concibe como *igualdad simple* –uniforme para todos- debido a que ésta necesitaría de la continua intervención del Estado, considerando que la igualdad no puede ser una meta de nuestra política a menos que seamos capaces de describirla de tal manera que nos proteja de la tiranía moderna de la política, entendida por la dominación del partido-Estado.

Por tanto, si se desea convertir a la igualdad en objetivo central de la política y, al mismo tiempo, respetar la libertad, debe concebírsele como “igualdad compleja”: la distribución de distintos bienes sociales no debe hacerse de manera uniforme sino según una diversidad de criterios que refleje la variedad de los bienes sociales y los significados ligados a ellos. Así la igualdad es una relación compleja entre personas mediada por una serie de bienes sociales; no consiste en una identidad de posesión. Por ello, no deben violarse los principios de distribución propios de cada esfera y evitar que el éxito en una esfera implique la posibilidad de ejercer preponderancia en otras, como ocurre hoy con la riqueza.

Finalmente, en la medida que los principios políticos –libertad e igualdad- son susceptibles de diversas interpretaciones, no puede haber acuerdo definitivo acerca de la definición de libertad e igualdad, las relaciones sociales en que deben aplicarse estos principios ni en su modo de institucionalización.

Por su parte, tanto Mac Intyre (1987) como Sandel (2000) rechazan al pluralismo liberal en nombre de una política del bien común, propia de su inspiración aristotélica.

Mac Intyre enfrenta la concepción de una sociedad compuesta por individuos cuyos intereses se definen antes y con independencia de la construcción de cualquier moral o vínculo social entre ellos. El liberalismo, al rechazar toda idea de “bien común” conforma el nihilismo que destruye nuestra sociedad.

Reprocha que la noción de justicia de Rawls no de espacio a la noción de “virtud”. Esta noción sólo ocupa un lugar en el contexto de una comunidad cuyo vínculo original es una comprensión compartida de lo bueno para el hombre y para la comunidad y en la que los individuos identifican sus intereses fundamentales con referencia a estos bienes.

Sandel ataca la prioridad del derecho sobre el bien y la concepción de sujeto que esto implica. Si el derecho es previo al bien no lo es sólo porque sus exigencias tienen precedencia sino también porque sus principios se derivan de manera independiente. Del mismo modo debe haber un sujeto que exista independientemente de sus intenciones o sus fines, por lo que se requiere de un individuo capaz de tener una identidad cuya definición anteceda a los valores y objetivos que escoge. Así lo que define a este sujeto no son sus elecciones sino la capacidad de elegir.

Sólo a través de nuestra participación en una comunidad que defina el bien podemos tener un sentido del derecho y una concepción de la justicia, por lo que existe un *orden moral común* que sintetiza y organiza a la sociedad.

En segundo lugar, la perspectiva neo republicana, representada por Skinner (1996), Pocock (1975) y Arendt (1990), entre otros, confronta al liberalismo debido a que su arraigo al individualismo es el responsable de la destrucción de los valores de la comunidad y del deterioro de la vida pública.

Consideran fundamental volver a la consideración de la virtud cívica y al reconocimiento de una comunidad política en la que la ciudadanía implica derechos y obligaciones, restaurando el valor de la participación política. La identidad se adquiere por la participación activa en la comunidad política, por lo que la solución a la crisis de legitimación de las democracias actuales se halla en la reevaluación de la esfera política y la rehabilitación de la noción de “virtud cívica”, afirmándose la existencia de un “bien común sustancial” que impondría a todos una concepción singular de eudaimonía.

Observan que la libertad para los liberales es una capacidad que interesa solamente para desarrollar una actividad bajo la protección de la ley. En cambio, para el republicanismo representa la participación en el gobierno del Estado, ya que el hombre es un animal político que realiza su naturaleza a través de sus actividades en el dominio público. Así la idea de un bien común por encima de nuestros intereses privados es una condición necesaria para el goce de nuestras libertades individuales.

En tercer y último lugar, la perspectiva de la democracia radical (Ch.Mouffe, y E.Laclau, 1988 y Ch. Mouffe, 1999) plantea que desde que la modernidad produjo la diferenciación entre la política y la moral, las creencias tanto religiosas como morales pasaron al ámbito de lo privado, primando el pluralismo en lo público, como rasgo decisivo de la democracia, por lo que ésta se caracteriza por la ausencia de un bien común sustancial.

Sin embargo, para los autores, Rawls se equivoca al creer que la defensa del pluralismo y de los derechos individuales exija el rechazo de cualquier idea del bien común. Debería tener en claro que la prioridad del derecho que él aboga sólo puede darse en el contexto de una asociación política definida por una idea de bien común –política- de un régimen democrático liberal –transido por la igualdad y libertad-.

Por otra parte, Rawls sólo entendería al pluralismo como un entramado de concepciones del bien que se ejercen en la esfera privada, mientras en la pública reina el consenso basado en el interés propio; esto no es más que la utopía liberal perfecta. En cualquier momento los asuntos privados ven surgir antagonismos que necesitan politizarse, por lo que en una democracia moderna jamás puede haber un acuerdo final sobre un conjunto único de principios de justicia.

La justicia como equidad sería sólo una interpretación, debido a que los discursos sobre la justicia forman parte de la lucha antagónica que proponen interpretaciones conflictivas de los principios de igualdad y libertad proporcionando fundamentos de legitimación a distintos tipos de demandas, formas de identificación y modelado de fuerzas políticas, creando cada una su propia hegemonía.

Rawls, asimismo, se olvidaría de la política debido a que al centrarse en un discurso moral éste queda solamente en el plano personal, no tomando lugar en el ámbito público y por ello político. De esta manera olvida al conflicto, las relaciones de poder, subordinación y represión que se configuran en dicho ámbito. Los problemas de la “política real” se harían invisibles detrás del consenso y la neutralidad, provocándose una desnaturalización de la política.

John Rawls considera al respecto que fuera de los principios que sostienen al sistema de derechos básicos, la capacidad de la ciudadanía para intervenir desde su concepción del bien es ilimitada. Más aún; fuera de los derechos básicos que sí pueden aspirar a un acuerdo y a garantías efectivas, los principios que cubren las desigualdades económicas y sociales –aún expresando valores políticos- no son susceptibles de generar el mismo tipo de acuerdos “*porque descansan en complicadas interferencias y en juicios intuitivos que nos exigen evaluar información compleja sobre asuntos sociales y económicos magramente comprendidos*” (Vallespín: 26, en J.Habermas y J.Rawls, 1998).

Por ello, en estas cuestiones se producirá una discusión pública y no siempre será fácil distinguir cuándo se hace desde intereses de grupos, de teorías morales comprensivas o desde los presupuestos de la razonabilidad política. Cuando los ciudadanos concurren al espacio público lo hacen conscientes de sus intereses e identidades, limitándose a aplicar o interpretar los principios de la razón pública previamente objetivados en la teoría y en las normas constitucionales. De esta manera, el espacio público no sirve para generar, redefinir o encontrar intersubjetivamente dichos principios a través del debate sino únicamente para constreñir la forma en la que se han de presentar los argumentos en defensa de intereses e ideas pre-definidas para conseguir el apoyo más extenso posible.

En este punto se impone hacer una consideración fundamental. La elección de Rawls como autor de referencia se hace a partir de la aceptación de las premisas ontológicas que él utiliza. Es por ello ineludible reconocer su postura desde la corriente de pensamiento kantiana, lo que implica aceptar ciertos presupuestos como fundamento y validez de su teoría.

Para Kant (1994), en su filosofía práctica, reina el campo moral, donde la razón práctica determina la acción del hombre, indicándole su conciencia el bien y el mal, lo justo e injusto. Esta conciencia del deber ordena de modo incondicionado a través del imperativo categórico que reza “*obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal*”(Kant, Op.Cit.: 92). Así, un acto será moralmente bueno si está hecho por deber, independientemente del deseo. Entonces, a modo del *velo de ignorancia rawlsiano*, se puede determinar el valor moral de un acto cuando la máxima de la acción es, al mismo tiempo, válida para cualquier otra persona. Se prescinde así de los fundamentos de los imperativos hipotéticos, los cuales persiguen finalidades subjetivas, relativas y condicionadas a las inclinaciones –como el amor, el odio, las preferencias o conveniencias-.

Es tener en claro que el deber es la buena voluntad, en sí misma, independientemente de lo realizado; por ello un acto será moralmente bueno sólo si está

hecho por deber. Lo que el deber manda lo hace sin restricción alguna, como una exigencia absoluta, por lo que es insuficiente explicar a la conciencia moral desde la psicología o cualquier otra ciencia debido a que éstas sólo pueden referirse a la naturaleza, donde las cosas simplemente son, donde todo ocurre según leyes necesarias, pero nunca según la libertad. Por ello, y en respuesta a los neo-aristotélicos, también es vano el ensayo de fundar a la moral sobre la base empírica –o histórica- como sería el concepto de felicidad aristotélico (A.Carpio, 1984).

La libertad es para Kant la idea fundante de la voluntad que nos impele hacia el imperativo categórico. El hombre obra suponiendo que es libre porque el deber, la ley moral, implica libertad, así como ella implica a la otra. En el mundo fenoménico, en la naturaleza –único mundo que podemos conocer- todo ocurre determinado por la ley de causalidad, por lo que no hay lugar para la libertad ni para el deber. En cambio, en el hombre conviven su aspecto fenoménico con su lado inteligible o nouménico, en el que no rige el determinismo natural sino la libertad. Esta es la única manera de comprender la presencia en nosotros del deber, teniendo sólo sentido considerar a los actos como morales si se supone que el hombre es libre. Es así que la ley moral es la razón por la que somos concientes de la libertad, así como ésta es la razón o fundamento de existencia de la ley moral, es decir, su condición de posibilidad.

Ahora bien, aceptados los presupuestos de origen kantiano en la obra de Rawls, se hace interesante considerar la propuesta habermasiana como constituyente de la misma tradición, para poder plantear los puntos de convergencia y de discrepancia respecto al tema que nos ocupa, es decir, la posibilidad de un procedimiento de argumentación racional que permita la construcción de un consenso superpuesto o de un punto de vista moral que cohesione teleológicamente a una sociedad democrática, en clave de reedición del contrato social.

Habermas plantea (Habermas, 1998a) que la postura kantiana puede reformularse en el marco de una ética del discurso que permita un acuerdo racionalmente motivado sobre cuestiones práctico-morales. Por ello, para el principio de universalización basado en la regla de argumentación, propone que la validez de las normas se sustente sobre la satisfacción de los intereses individuales, a la vez que puedan ser aceptadas sin coacción por todos los afectados si éstos participasen en un discurso práctico. De esta manera trata de cubrir la exigencia kantiana de reconciliar al individuo con la comunidad. Sin embargo, el problema que encuentra es aquel vinculado a cómo lograr que una teoría moral que liga la

imparcialidad del juicio a principios abstractos o a un procedimiento argumentativo se mantenga externo a la vida ética. Incluso para Kant, el juicio moral no puede cerrar los ojos ante la contingencia y diversidad de las circunstancias concretas.

Entonces es que Habermas hace la distinción entre los ámbitos de aplicación de una moral universalista –normas de acción abstractas-, ante las que podemos adoptar una actitud hipotética y la totalidad del mundo de vida, que *nos es presente como trasfondo de lo que cuestionamos*, produciéndose de esta manera la diferenciación entre los ámbitos de moralidad y eticidad. En este sentido ilustra afirmando que “*nadie puede elegir la forma de vida en la que ha sido socializado en la misma actitud reflexiva en que puede elegir una norma de cuya validez uno ha quedado convencido*” (Habermas, Op.Cit.: 74)

Justamente, la formación de un punto de vista moral se produce paralelamente a una diferenciación del terreno de lo práctico. Las cuestiones morales que pueden decidirse racionalmente si los intereses en juego son susceptibles de universalización bajo el aspecto de justicia, se distinguen de las cuestiones evaluativas, que se presentan como asuntos de la vida buena, las cuales sólo son accesibles a una discusión racional dentro de una forma de vida históricamente concreta. Por ello, el pasaje a una etapa *posconvencional de la conciencia moral* implica que el juicio moral logra desligarse de las convenciones locales y de la coloración histórica de una forma de vida, promoviendo la emergencia de una moral universalista que para convertirse en práctica eficaz ha de compensar esta pérdida de eticidad concreta que se acepta a cambio de su ventaja cognitiva.

Es aquí donde Habermas retoma la crítica de Hegel a Kant en la cuestión acerca de en qué condiciones pueden las formas de vida fomentar una práctica que permita a los participantes hacer juicios morales atentos a principios universales y actuar conforme a tales convicciones (Habermas, Op.Cit: 81-2). Para ello debe distinguirse a la moralidad de la eticidad; para enjuiciar la racionalidad de una forma de vida observando si ésta constituye un contexto que permita a los participantes desarrollar convicciones morales gobernadas por los principios universalistas y fomentar su traducción en la práctica. La moral universalista depende entonces del auxilio de la eficacia socializadora del entorno, de patrones de socialización que fomenten el desarrollo moral y que impulsen los procesos de individuación por encima de los límites de una identidad convencional, atendida a determinados roles sociales.

En este contexto, la ética del discurso presenta su carácter deontológico, cognitivista, formalista y universalista proveniente de la ética kantiana, lo cual provee de un marco filosófico que permite sustentar aquel acuerdo racionalmente motivado.

Kant se limita a la consideración de los juicios normativos susceptibles de fundamentación, por lo que debe partir de un concepto estricto de moral, refiriéndose la ética sólo a la acción correcta o justa. De esta manera los juicios morales explican cómo zanjar los conflictos de acción sobre la base de un acuerdo racionalmente motivado. Por ello la teoría moral habrá de explicar la validez deóntica, el deber ser, de mandatos y normas de acción.

Es también una ética cognitivista debido a que la validez normativa surge como una pretensión de validez análoga a la verdad. Debe responder a la cuestión de cómo fundamentar los enunciados normativos. Así el imperativo categórico toma el papel de principio de justificación que selecciona y distingue como válidas las normas de acción susceptibles de universalización: lo que en sentido moral está justificado tienen que quererlo todos los seres racionales. En este aspecto es una ética formalista, ya que en la ética del discurso el lugar del imperativo categórico lo ocupa el procedimiento de argumentación moral.

Finalmente es universalista toda ética que afirma que el principio moral no sólo expresa las instituciones de una determinada cultura o época sino que tiene una validez general. La ética del discurso sostiene que quien trate de participar en una argumentación, debe aceptar presupuestos pragmático-universales que tienen un contenido normativo, pudiendo entonces deducir el principio moral del contenido de estos presupuestos de argumentación.

Entonces, el procedimiento del discurso práctico parte de la idea de que el punto de vista desde el que las cuestiones morales pueden enjuiciarse con imparcialidad será el *punto de vista moral*, así como Rawls recomienda la asunción de una *posición original* en cuanto al procedimiento y plantea la formulación de *principios de justicia* en lugar de dicho punto de vista moral. Sin embargo el procedimiento habermasiano ofrecería ventajas debido a que los participantes de la argumentación han de partir de que en principio todos los afectados participan como libres e iguales en la búsqueda cooperativa de la verdad a partir del mejor argumento, por lo que este discurso puede considerarse un exigente modo de formación argumentativa de la voluntad común que tiene por fin garantizar, merced sólo a presupuestos universales de comunicación, la rectitud de los acuerdos normativos. Por su propia forma obliga a todos los participantes, simultáneamente, a asumir idealmente un rol en el espacio

público, practicado intersubjetivamente. Sin la capacidad de ponerse cada uno solidariamente en el lugar del otro no puede llegarse a una solución que merezca el asentimiento general. La calidad de vida en común no se mide sólo por el grado de solidaridad y el nivel del bien, sino también por el grado que en el interés general se contemplen equilibradamente y por igual los intereses de cada individuo.

Precisamente, la Política Deliberativa, plantea la generación de poder legítimo mediante un procedimiento para la resolución de problemas, necesitando del saber para programar la regulación de los conflictos. En este contexto, la política viene a “llenar los huecos” funcionales que se abren por la sobrecarga de otros mecanismos de integración social, sirviéndose para ello del lenguaje del Derecho. Éste último se constituye en un medio a través del cual las estructuras de reconocimiento recíproco que nos resultan conocidas por las interacciones simples y por relaciones de solidaridad, pueden transmitirse de forma abstracta aunque vinculante a los ámbitos complejos y anónimos de una sociedad funcionalmente diferenciada (Habermas, 1998 b). De este modo, la integración social efectuada políticamente ha de atravesar por un filtro discursivo y, cuando fracasan otros reguladores como normas, valores y formas rutinarias de entendimiento, la política y el derecho se elevan por encima del umbral de la conciencia, es decir, vuelven conscientes y reflexivos esos procesos cuasi naturales de solución de controversias.

El procedimiento democrático hace depender la generación de derecho legítimo –como para Rawls de las instituciones- de un tratamiento racional de los problemas elaborados de forma inconsciente. Entonces, la Política Deliberativa consiste en una red de discursos y formas de negociación que tienen como objetivo el posibilitar la solución racional de cuestiones pragmáticas, morales y éticas<sup>6</sup>, es decir, aquellas controversias estancadas de una integración funcional, moral y ética de la sociedad, que por alguna razón ha fracasado en algún otro nivel. Sin embargo, en un sistema político como el actual, sometido a la presión ejercida por la complejidad social, las restricciones se manifiestan en las crecientes disonancias cognitivas entre las suposiciones de validez del Estado Democrático de Derecho y las formas de discurso efectivo del proceso político (Habermas, 1998 b: cap.VII)

Finalmente cabe considerar la importancia que ejerce el derecho positivo, por cuanto sirve de por sí a la reducción de la complejidad social debido a que las reglas jurídicas

---

<sup>6</sup> Habermas combina así las tres dimensiones de la razón práctica. La moral, preocupada por la resolución equitativa e imparcial de los conflictos, que aspira a un reconocimiento universal de sus prescripciones. La ética, ocupada de la interpretación de los valores culturales y de las identidades, condicionada en su fuerza prescriptiva

compensan la indeterminación cognitiva, la inseguridad motivacional y la reducida capacidad de coordinación que tienen las normas morales y las informales de acción.

De esta manera Habermas intenta una reconstrucción discursiva de la noción kantiana de persona moral con todas sus implicancias universalistas, aunque subrayando la dimensión pública de la autonomía (Vallespín, Op. Cit.). Asimismo cabe apuntar que la deliberación política escapa a la disciplina de una única forma discursiva, ya sea la justicia o la aspiración a un equitativo reconocimiento de las concepciones del bien, como pretende Rawls.

En el proceso discursivo, la legitimidad de las decisiones se retrotrae a las condiciones formales que contribuyen a la expresión de la imparcialidad de los juicios prácticos, remitiendo a una reformulación discursiva y procedimental del concepto de autonomía kantiano. Entonces, el principio de discurso se entiende como expresión de lo moralmente correcto, vinculando su validez al proceso de dilucidación discursiva. Es el mismo procedimiento y las condiciones sustantivas de las que se imbuye, derivadas de la concepción kantiana de la autonomía moral de las personas, por lo que sus resultados pueden aspirar a la presunción de validez (Vallespín, Op. Cit.). Queda, por fin, para el filósofo el papel de la clarificación del punto de vista moral y del procedimiento de legitimación de la democracia.

## II. La praxis o el consenso superpuesto sobre la política argentina

Luego del recorrido teórico sobre la posibilidad de un nuevo acuerdo político, interesa aquí apuntar las consideraciones que se pueden observar luego de un estudio empírico de *carácter exploratorio* sobre consenso superpuesto<sup>7</sup>.

En cuanto a los *valores* evaluados, se destaca que los ciudadanos consultados confieren mucha importancia tanto a la *libertad* como a la *igualdad*. Al indagar las *concepciones que subyacen a sus ideas de la igualdad* se observa, en palabras de los propios entrevistados, que la igualdad “*social*”, “*económica*”, “*de derechos*” y “*de oportunidades*”

---

por una evaluación contextual. Y la pragmática, dirigida a la satisfacción instrumental o estratégica de fines, marcada por criterios de eficacia, arraigada a la negociación y el compromiso. Cfr. Vallespín (Op.Cit.: 29)

<sup>7</sup> **Ficha técnica:** Fuente: COPUB (Centro de Opinión Pública de la Universidad de Belgrano), Universo: ciudadanos mayores de 18 años, Lugar de realización: Ciudad de Buenos Aires, Fecha de realización: 2 al 15 de julio de 2003, Diseño muestral: no probabilístico, Tamaño Muestral: 593 casos efectivos, Distribución muestral por género: 49.3% femenino y 50.6% masculino, Método: encuesta con preguntas abiertas, semicerradas y cerradas. **Ver Anexo Documental.**

concentran el 82.9% de las respuestas. Con relación a la libertad, la mayoría de los encuestados mencionó que cuando se refiere a dicho valor piensa en la *libertad “de opinión”* (51.8%), aunque también se presenta como relevante la libertad *“de elección personal”* (13.8%).

Con referencia a las *razones para apoyar a la democracia*, del nutrido listado que brindaron los participantes, se destaca una respuesta mayoritaria: *“porque garantiza la libertad, de expresión y de elección”* (59.4%). El *respeto por los derechos y la igualdad* también aparecen entre los principales motivos para darle apoyo al mencionado régimen político. Entre los *significados* que los sujetos consultados *atribuyen a la democracia*, sobresalió con un mayoritario 56.2% de apoyo la idea de que *la democracia significa libertad* (de expresión, de elección y de tránsito).

También, con referencia a la democracia, el 56.2% *considera inaceptable que un político utilice procedimientos poco democráticos*, aún cuando ello se vinculara con la solución de los principales problemas que aquejan al país. Sólo el 9.6% de la muestra calificó como claramente aceptable la utilización de dichos procedimientos.

Al evaluar una tradición política como es el *personalismo*, los datos obtenidos indican que sólo un 10.3% de la población consultada considera que lo mejor sería contar con un buen equipo de gobierno en el que no haya un líder fuerte; mientras que un mayoritario 61% considera que la mejor opción es que *exista un buen equipo con un líder fuerte* y casi un cuarto de los entrevistados (23%) cree que *el gobierno ideal consiste en que haya tan sólo un líder fuerte, sin equipo que lo respalde*. Considerando en conjunto estos dos últimos grupos de respuestas, se deduce que *el personalismo político*, en alguna medida, es una tradición aceptable para la mayoría de los ciudadanos (84.0%).

También el *clientelismo* se presenta como una tradición relativamente aceptada por los argentinos, que divide aguas en materia de posibles consensos: si bien un 34.7% de los encuestados declaró que encuentra *“nada aceptable” que un político cambie “favores por votos”*, una proporción semejante (31.8%) cree que se trata de *una práctica aceptable en algún grado*.

No sucede lo mismo, en cambio, cuando se trata del *populismo*: baja al 18.0% la aceptación de que *un político se ocupe de las necesidades populares si su objetivo es desarrollar un gran poder personal*, mientras que la mayoría de los ciudadanos consultados (52.1%) encuentra que ello *es inaceptable*.

En cuanto a la *corrupción*, nuevamente se divide el consenso: si bien el 41.0% de los encuestados (o primera minoría) *no la acepta en absoluto*, también existe casi un 30% de ciudadanos que encuentra *aceptable y tolerable que un político sea corrupto si soluciona problemas importantes del país*.

Las funciones que los individuos participantes atribuyen al *Poder Legislativo* son básicamente dos: la presentación de proyectos de ley (51.1%) y el control del Poder Ejecutivo (40.3%). En lo que se refiere a un tema tan debatido actualmente como la *independencia de la Justicia*, el consenso mayoritario indica que un 79.8% *de entrevistados declara que es “muy” o “bastante” importante que ella sea completamente independiente del Poder Ejecutivo*, mientras que sólo un 3.3% entiende que esta cuestión carece de importancia.

Cuando se trata *del papel de los ciudadanos en una democracia*, las creencias de los encuestados apuntaron mayoritariamente (50.1%) a que *la principal función de los ciudadanos es la de ser guardianes de la democracia: “defenderla y garantizarla”*, según sus propias palabras. La elección y el control de los representantes fueron otras de las funciones señaladas, aunque con porcentajes de consenso mucho menores (11.1% y 10.6% respectivamente).

Cuando se preguntó por la importancia de la *obediencia a la ley*, si bien la mayoría de los ciudadanos (67.9%) entiende que ella *debe obedecerse sin excepciones*, no resulta una cuestión menor que *un tercio de la muestra (29.9%) mantenga la creencia de que hay ocasiones en que la gente debe seguir su propia conciencia aún si ello supone ir en contra de la ley*.

En síntesis, los datos obtenidos permiten observar la presencia del fenómeno de “consenso superpuesto”. Si bien con referencia a algunas cuestiones existe un consenso mayoritario como, por ejemplo, *la evaluación de la libertad y la igualdad como valores muy importantes (70.1% y 60.8% respectivamente)*, *la desaprobación de los procedimientos poco democráticos para solucionar los problemas sociales y políticos (56.2%)*, *la creencia de que la Justicia debe ser independiente del poder político (79.8%)*, *la preferencia por la presencia de líderes fuertes en el gobierno (84%)* y *el rechazo por el ejercicio de la demagogia populista (52.1%)*; simultáneamente se observa la existencia de consensos también importantes pero que dividen fuertemente las opiniones como lo pone en evidencia, por ejemplo, el hecho de que mientras un tercio de los entrevistados *reproueba y encuentra totalmente inaceptables prácticas como el clientelismo (34.7%) y la corrupción (41%)*, *otra porción también importante y significativa de consultados califica como claramente*

*aceptables las prácticas clientelistas (31.8%) y la corrupción (29.2%) en tanto se solucionen problemas del país.*

Algo semejante sucede con el fenómeno de la obediencia a la ley: si bien la mayoría cree que la ley debe respetarse siempre (67.9%), un nada desdeñable tercio de los ciudadanos *acepta que en ocasiones se infrinja para seguir la propia conciencia (29.7%)*. Y volviendo aún más complejo el panorama, en medio de dichas posiciones polarizadas, además, se encuentra el consenso de los ciudadanos que “aceptan” aunque “poco” ciertos hábitos de la política: *los procedimientos poco democráticos (28.1%), el clientelismo (28.8%), el populismo (27.1%) y la corrupción (26.1%)*.

### **III. Conclusiones:**

A partir de una evaluación de la sociedad argentina en términos políticos como la de una democracia electoral deficitaria en clave de su calidad, el objetivo del presente trabajo fue el de encontrar, desde el análisis teórico, una propuesta de corte neo-contractualista con el fin de descubrir las posibles raíces sociales y políticas de una futura reedición del acuerdo social.

Se considera que es desde este vector de análisis –el contrato social- desde el que se podría ensayar algún tipo de salida a la aporía presentada por la imposición de una democracia política que no puede responder a la resolución de los diversos reclamos sociales porque éstos se hacen desde una sociedad seriamente fragmentada tanto política, social como culturalmente hablando.

En este sentido se propone como solución la idea de recurrir a un acuerdo racionalmente motivado, partiendo de una perspectiva analítica que reconoce a las premisas ontológicas kantianas como válidas. Con este objeto, se han presentado sumariamente las propuestas de dos autores que se especializan en la temática y reconocen su raíz kantiana, como son Rawls y Habermas.

Justamente ambos, comparten la idea común de considerar la necesidad de recrear al pacto social para alcanzar un acuerdo político, voluntario e informado entre personas libres, iguales y racionales, que acuerden sobre la dirección que pretenden imprimir a su sociedad.

Para ello, es tarea de la Filosofía Política la de encontrar entre los principios subyacentes un punto de vista, sea éste “moral” o basado en “principios de justicia” que logre descubrir una base de acuerdo que permita legitimar procedimentalmente a la democracia.

Esto se lograría a través de un procedimiento formal que garantice la inclusión de todos los ciudadanos en la deliberación reflexiva y razonable y, por ello, imparcial en los resultados obtenidos.

En este contexto Rawls propone la idea de “consenso superpuesto” que habilita a descubrir entre las tradiciones en competencia, una suerte de intersección que permita construir aquella base de acuerdo.

Para Habermas, el procedimiento se realiza por medio de la ética del discurso, donde es posible construir un acuerdo desde un punto de vista moral que puede desvincularse de las convenciones (éticas) a cambio de la elección de una norma de validez universal (o moral). Asimismo ambos, encuentran en las instituciones o en el Estado de Derecho la concreción del punto de vista moral de una sociedad.

Como se planteara, ambos autores cuentan con las ideas kantianas de persona moral, de imperativo categórico y de la necesidad de respetar la individualidad en la reconciliación con la comunidad. Es por ello que ambos consideran factible el acuerdo. En otras palabras, las exigentes condiciones que aplican a su idea de acuerdo son consecuencia de estos presupuestos.

Es desde este planteo teórico en el que se procedió a realizar un estudio empírico –de carácter exploratorio- tendiente a intentar descubrir las tradiciones políticas en competencia en la sociedad argentina para encontrar ciertas convergencias que permitan esbozar una suerte de “consenso superpuesto”.

En este sentido, luego del análisis del estudio, es dable concluir que el consenso político argentino se compondría de ciertos elementos que coinciden con la noción clásica de la democracia, aunque se corrobora que conviven con otros heredados de una cultura política autoritaria, personalista y clientelar.

Ciertamente, con respecto a los valores evaluados, estos datos presentan una fuerte contradicción. Si la preferencia acerca de la igualdad se concentra mayoritariamente hacia la social, es paradójal que sólo un 9% considere que la libertad se refiere a la defensa de los derechos. Parecería entonces que habría una fuerte desconexión entre los valores fundantes de igualdad y libertad y su traducción en un sistema amplio y vigente de derechos. Esto puede explicarse desde dos vertientes; por un lado aquella que plantea la necesidad de

una cultura política democrática asentada en el tiempo, lo que permitiría la constitución de un ciudadano consciente de sus derechos, acostumbrado a la vivencia cotidiana en un sistema político democrático<sup>8</sup>. Por otro lado, existe la explicación que considera a la democracia como una construcción social, lo que implicaría un largo proceso de luchas por la emancipación y los derechos, que permitiría su internalización como parte constituyente de su membresía ciudadana<sup>9</sup>.

En el caso que nos ocupa, este proceso se dio exactamente al revés. El país atravesó un período de más de cincuenta años en el que los militares llegaron a constituir un actor político privilegiado, provocando una intermitencia democrática particularmente atípica. Finalmente, cuando en 1983 se reinstaura la democracia de manera continuada ésta emerge como un modelo de arriba hacia abajo (top-down), que especifica lo que los líderes deben hacer para promover la democracia, considerándola como una cuestión de ingeniería social (Tilly, 1992: 1). Asimismo, se debe considerar que la extensión de los derechos de ciudadanía fue otorgada por y desde el Estado<sup>10</sup>, neutralizando así el poder de internalización que provee su consecución por medio de la lucha social.

Por lo tanto, si bien la mayoría de los ciudadanos afirma que libertad e igualdad son dos valores igualmente importantes, al analizar las respuestas en conjunto se infiere que, sin embargo, la libertad pareciera tener una mayor importancia relativa que la igualdad. Y no deja de llamar la atención que aún luego de 20 años de democracia, la “*libertad de expresión*” siga siendo la clase de libertad más valorada.

Quizás, el activo papel de los medios de comunicación como canal de denuncia haya servido para afianzar en el imaginario social la relevancia de dicho tipo de libertad. No obstante también es dable observar que estas respuestas reafirman lo que se sostenía anteriormente. Es decir, la propia idea de democracia que se representan la mayoría de los ciudadanos muestra un total vaciamiento de contenido social y de ejercicio de derechos.

---

<sup>8</sup> Se piensa en el planteo de S.Lipset (1996) en el que la historia y las circunstancias han permitido o no la construcción de una cultura política democrática, siendo el tiempo un factor fundamental.

<sup>9</sup> Se considera aquí tanto el planteo de Ch. Tilly (1995) y el de D. Rueschemeyer, E. H. Stephens & J. D. Stephens, J.D. (1992) como el de D.King y J. Waldron (1988). El primero afirma que la democracia es una construcción social por su impacto en los entendimientos compartidos en la constitución de las expectativas que se establecen alrededor de los cuatro componentes de la democracia (igualdad, amplitud, consulta y protección). En cuanto al estudio de los segundos, queda en claro que fueron las luchas sociales por la emancipación y la expansión de los derechos las que constituyeron la condición crucial para la democratización. Finalmente King y Waldron adhieren a la idea de la internalización de los tres tipos de derechos de manera indiferenciada, constituyéndose así en ciudadanos y miembros plenos de una comunidad dada.

<sup>10</sup> Se hace referencia a la Ley Sáenz Peña (1912) de voto universal, secreto y obligatorio y a la expansión de los derechos sociales durante la gestión de Perón al frente de la Secretaría de Trabajo y Previsión y luego desde la presidencia (1946-55).

Parecería que la democracia tan sólo nos habilita a “decir lo que pensamos”, dejando también de lado desde sus procedimientos e instituciones hasta la “promesa” de emancipación e igualdad que porta per se. Entonces no sería casual que se produzca una total oligarquización de la sociedad política de espaldas a una sociedad civil que parece no saber, poder o querer integrarse al espacio público en términos de poder democrático, disputando así la dirección que se le quiere imprimir a la sociedad en su conjunto.

Cuando se pretendió observar la incidencia de la cultura política autoritaria en los ciudadanos, por los resultados obtenidos, se puede inferir que es ésta una práctica con buenas perspectivas en cuanto a su erradicación de la vida política. Este, sin duda, no es un dato menor debido a que hasta no hace mucho tiempo los estudios politológicos al respecto sostenían que el autoritarismo era uno de los mayores obstáculos para la conformación de una cultura política democrática (Weffort, 1993, entre otros). Sin embargo, parecería que la vigencia democrática continuada de los últimos veinte años ha dado como resultado altamente positivo el fuerte retroceso de una tradición larga e históricamente arraigada en nuestro país.

Por su parte, el personalismo ha sido un rasgo distintivo en la historia política argentina. Las historias fundacionales suelen asentarse bajo la impronta de figuras heroicas o próceres, aquellos que organizan al país y cimentan a la nación. Sin embargo, el paso al siglo XX y bajo la impronta democrática, este rasgo no sólo no fue superado sino que se distinguió por la recurrencia a figuras con liderazgos carismáticos, enfatizándose la idea que un hombre puede dirigir los destinos de la patria, es decir, el planteo del conductor unipersonal. Si a esta tradición le adicionamos que nuestra democracia es presidencialista, lo que implica entender que la figura presidencial reúne la atención privilegiada y, sobre todo, se considera a la década del noventa como la que propende a los liderazgos neodecisionistas<sup>11</sup>, es una ecuación lógica la comprensión del personalismo como un rasgo de nuestra cultura política.

Al evaluar al clientelismo, no es un dato menor tener en cuenta que este estudio se realizó en la Ciudad de Buenos Aires, donde la práctica clientelar tendría menos adeptos debido al nivel socio-económico de los encuestados, suponiendo sobre otro tipo de datos que existen provincias enteras que forman verdaderos feudos en el sentido originario del término, es decir como independientes de la unidad nacional contemplando prácticas políticas propias y peculiares que se vinculan básicamente con el empleo público. Finalmente debe tenerse en

---

<sup>11</sup> Se entiende por *neodecisionismo* a “un modelo de decisión política fuertemente concentrado en la figura presidencial (...) Este nuevo decisionismo se instala con fuerza irresistible como concepción de la gobernabilidad asentada en las prerrogativas y la ‘performance’ de un Ejecutivo decidor, que establece su

cuenta que la pobreza, el desempleo y la marginación crecientes son fuentes privilegiadas de las prácticas clientelares.

Entretanto, el populismo resultó un dato interesante para el análisis histórico-político. Mientras que, como se ha visto, el personalismo se sostiene como tradición, el populismo que implicaba en el pasado su correlato específico, ya no lo sería. Esto podría atribuirse a un saldo positivo provisto por la práctica democrática de los últimos veinte años, en la cual no se ha logrado desvincular aún al titular del poder de su función pero sí se intuye como inaceptable la utilización de las necesidades populares como fundamento de poder.

En cuanto a las prácticas corruptas, permitieron reflexionar en torno a la idea de una sociedad política que reproduce las modalidades –aumentadas y amplificadas por la exposición pública- de la sociedad civil que le da origen. Asimismo esto se vincula no sólo con la falta de sanción ética sostenida en el tiempo sino también en la impunidad legal de la que gozan la mayoría de las faltas consignadas como corruptas.

El tema de la justicia es interesante vincularlo con los acontecimientos sucedidos en los dos últimos años, en el sentido de cómo la sociedad civil comenzó a interesarse masivamente por el tema de la politización de la justicia, mientras no lo había hecho de ese modo en la década del noventa. Sin duda los acontecimientos relativos al denominado “corralito bancario” y la posterior acción llevada a cabo por los medios y la sociedad política cuestionando el comportamiento del más alto tribunal de justicia, tuvieron su efecto positivo en cuanto a la comprensión de la necesidad de la independencia y despolitización de la justicia.

El papel de los ciudadanos en la democracia constituyó también un dato relevante. Veinte años de democracia y una adecuada memoria histórica en cuanto al papel cumplido por las FF.AA. en la vida política argentina que, a pesar de no haber sido sancionadas criminalmente como corresponde a actos de terrorismo de Estado y delitos de lesa humanidad –por lo menos hasta el momento- han logrado establecer la idea que son los ciudadanos quienes deben defender y garantizar a la democracia, máxime cuando relacionamos las respuestas dadas sobre el significado de la democracia y éste se mide en términos de libertad de expresión.

Finalmente, en la cuestión de la obediencia a la ley se deduce que juegan dos tradiciones en contra del respeto irrestricto por la ley. Por un lado, la tradición latina difiere de

---

*supremacía indiscutida sobre los demás poderes como guardián del orden político y constitucional y gran y expeditivo reformador económico y administrativo”*( F. Bosoer y S. Leiras, 1999: 172).

la anglosajona en cuanto a la construcción de una larga tradición de aprecio por el Estado de Derecho como institucionalización del régimen y los valores democráticos. Por otro lado, la carencia de una real igualdad ante la ley y la expectativa generalizada de su acatamiento indiscutido por las circunstancias, provoca una falta de confianza o descrédito por la previsibilidad y la garantía que debería significar la observancia indiscutida de la ley.

Concluyendo: si se preponde a la reedición de un acuerdo social en la Argentina, parecería factible suponer que hay elementos como para seguir investigando las bases de un consenso superpuesto. El obstáculo que aparece a primera vista es el de aceptar que conviven en nuestra cultura política algunos rasgos positivos con otros muy negativos para la salud de una democracia de calidad. Sin embargo, también es aceptar los límites a los que se está expuesto y, por qué no tratar de por lo menos, sacarlos a luz pública.

La tarea de la Filosofía Política no es nada fácil; se encuentra entre dos mundos, el ideal, el del deber ser y el de la realidad, que simple y contradictoriamente es. Ese es el desafío político: mirar al cielo pero con los pies bien asentados en la tierra. Y hablar de consenso político en la Argentina tiene mucho de eso.

Como final del trabajo y como inicio de respuesta, se puede considerar que ciertamente las nuevas democracias demuestran una tipología totalmente diferente a la alcanzada por las consolidadas. Como diría Tilly, nuestra democracia no se asemeja a un yacimiento de petróleo sino a un lago, con un ecosistema que puede ser cambiado pero contando siempre con sus elementos constituyentes. Es también entender que en América Latina y en la Argentina específicamente, la democracia cumple un recorrido diferente e incomparable, estableciendo una nueva trayectoria y, por tanto, cubriendo una nueva categorización.

Tal vez sea hora de comprenderlo para ver con qué contamos y qué podemos hacer de aquí en adelante.

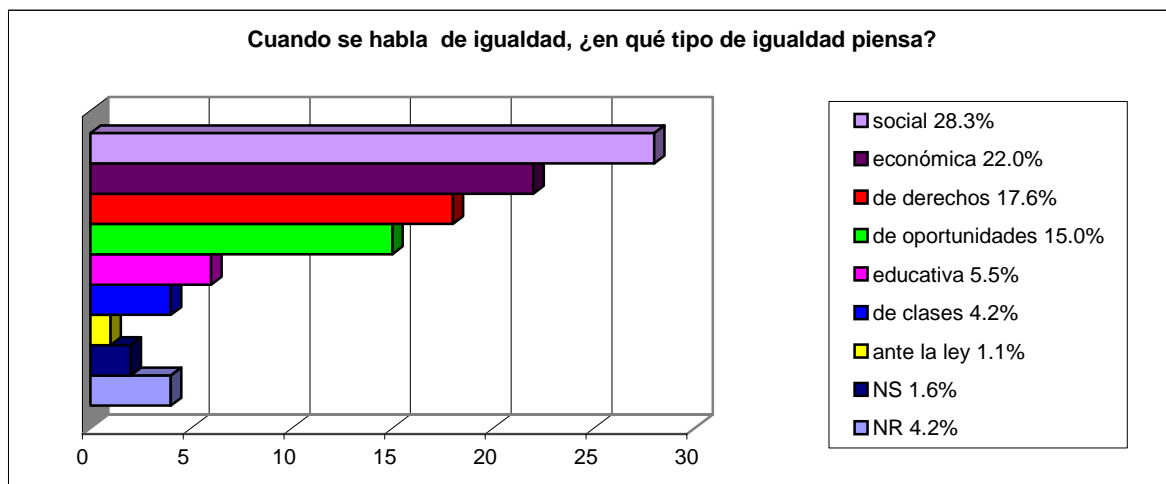
## ANEXO DOCUMENTAL:

### 1. Valores: Igualdad - Libertad

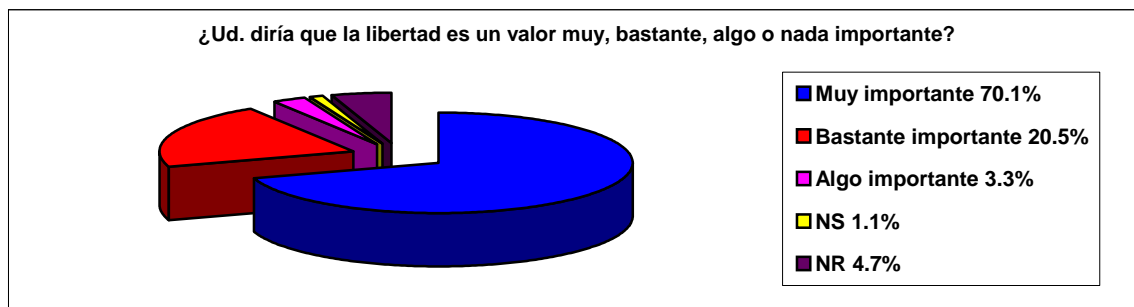
1. Ítem administrado: "Con Relación a las cuestiones sociales, ¿Ud. Diría que la igualdad es un valor muy importante, bastante importante, algo importante o nada importante?" (pregunta cerrada)



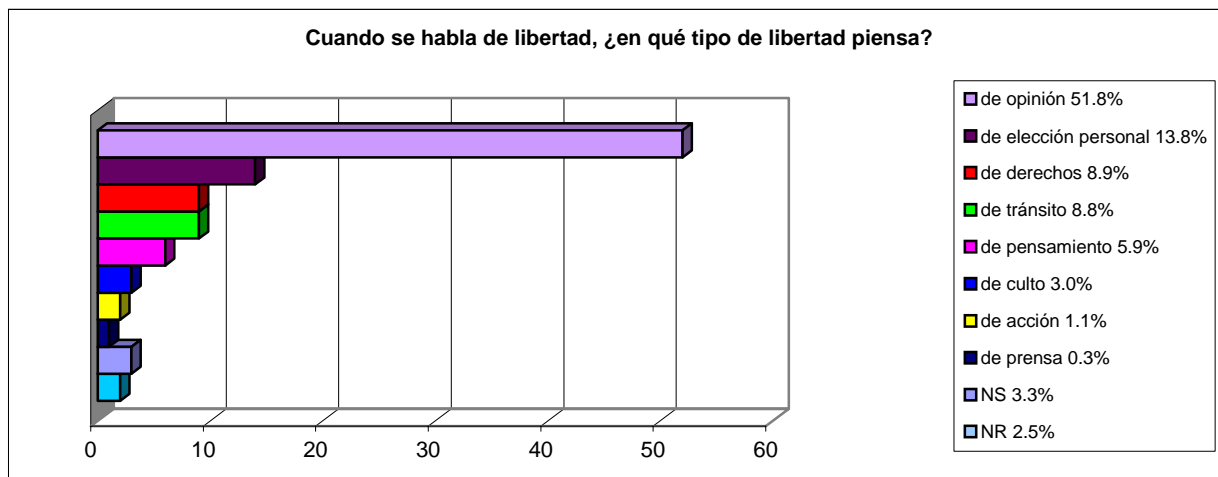
2. Ítem administrado: "Generalmente, cuando se habla de igualdad, Ud. ¿en qué tipo de igualdad piensa?" (pregunta abierta)



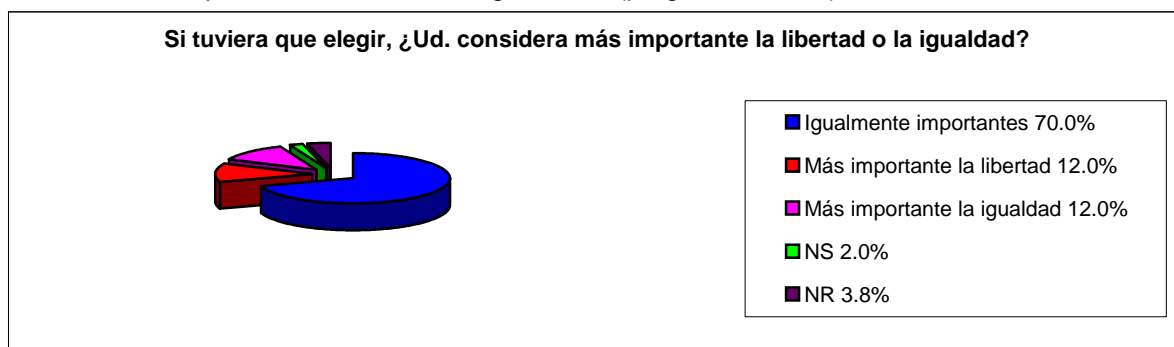
3. ítem administrado: "Y pensando en la libertad, ¿Ud. diría que la libertad es un valor muy importante, bastante importante, algo importante o nada importante?" (pregunta cerrada)



4. ítem administrado: "Generalmente, cuando se habla de libertad, Ud. ¿en qué tipo de libertad piensa?" (pregunta abierta)

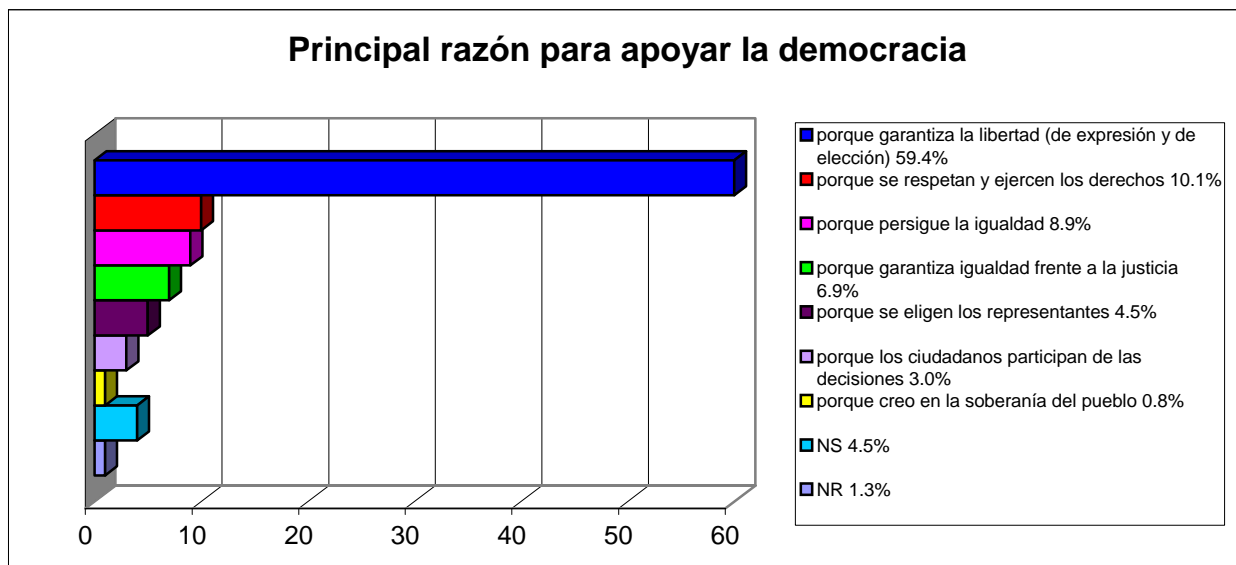


5. Ítem administrado: "Por lo general, la gente está de acuerdo en que la libertad y la igualdad son dos valores importantes. Sin embargo, si tuviera que elegir o decidirse por uno de ellos, ¿Ud. considera más importante la libertad o la igualdad?" (pregunta cerrada)

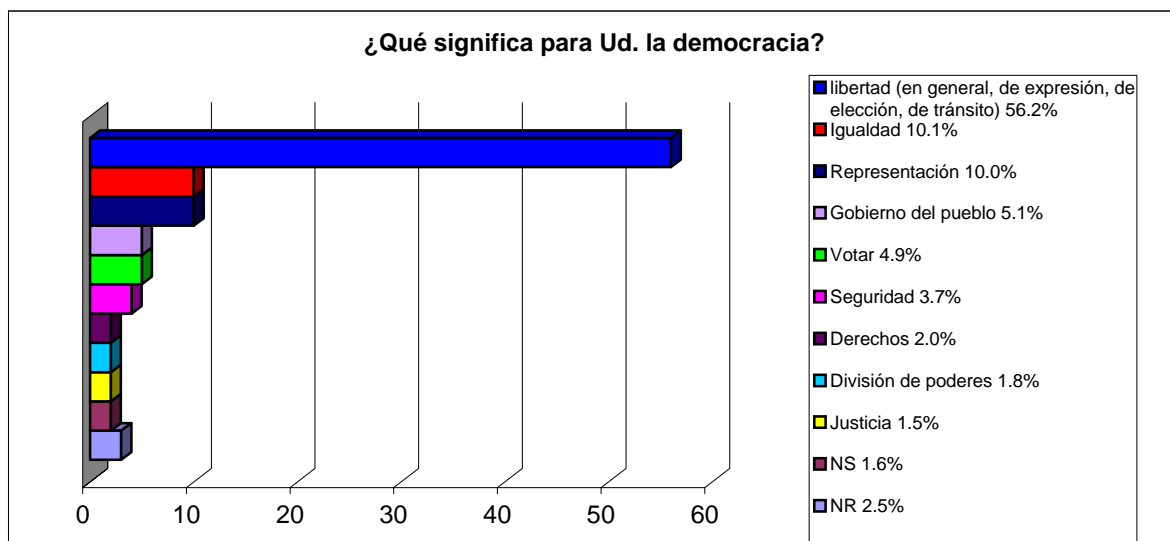


## 2. Democracia

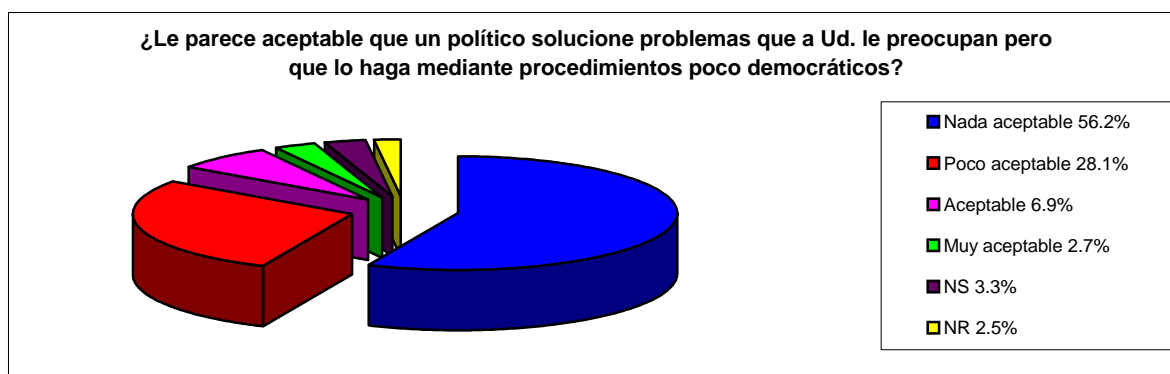
6. ítem administrado: "Actualmente, la mayoría de las personas dice que prefiere la democracia a cualquier otra forma de gobierno. Si tuviera que decir, ¿cuál es la principal razón por la que Ud. apoya a la democracia?" (pregunta abierta)



7. ítem administrado: “¿y qué significa para Ud. la democracia?” (pregunta abierta)



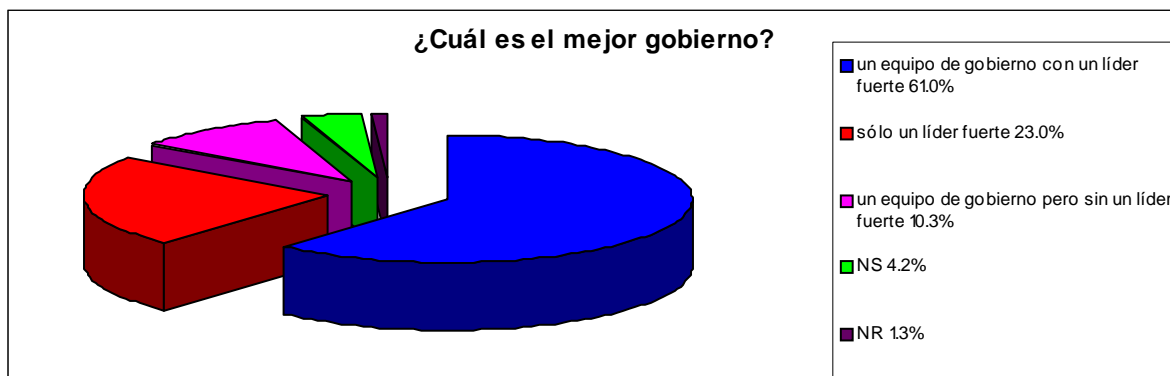
8. ítem administrado: “Imagine que un político mejora la economía o soluciona problemas del país que a Ud. le preocupan mucho, pero que, para hacerlo, utiliza procedimientos poco democráticos, ¿A Ud. eso le parece muy aceptable, aceptable, poco aceptable o nada aceptable?” (pregunta cerrada)



### 3. Tradiciones políticas: personalismo, clientelismo, populismo.

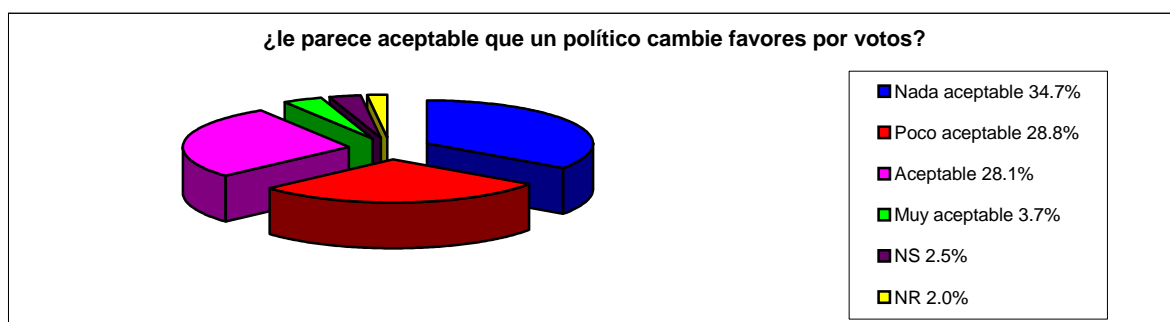
#### Personalismo

9. ítem administrado: "Cuando piensa en el gobierno que idealmente le gustaría, cuál de las siguientes tres opciones considera que es la mejor: que haya un líder fuerte con un buen equipo, un buen equipo sin un líder fuerte, o sólo un líder fuerte" (pregunta cerrada)



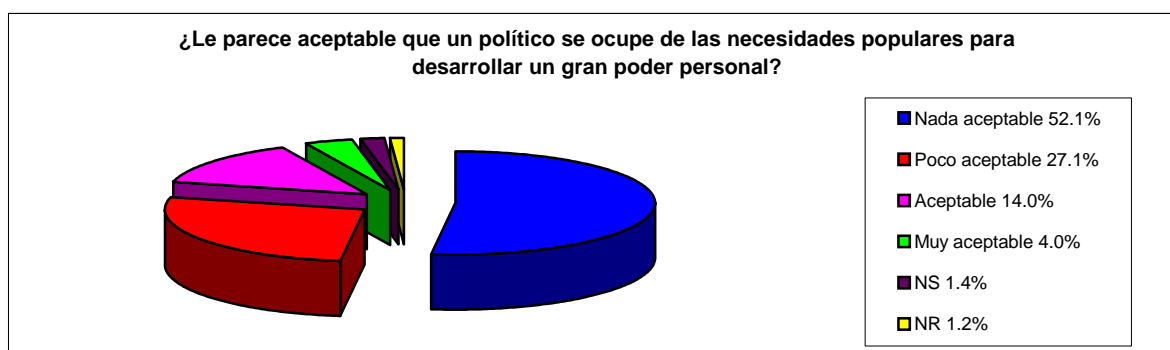
#### Clientelismo

10. ítem administrado: "Si un político pide votos pero a cambio ofrece trabajo o beneficios a las personas que lo apoyen, eso ¿a Ud. le parece muy aceptable, aceptable, poco aceptable o nada aceptable?" (pregunta cerrada)



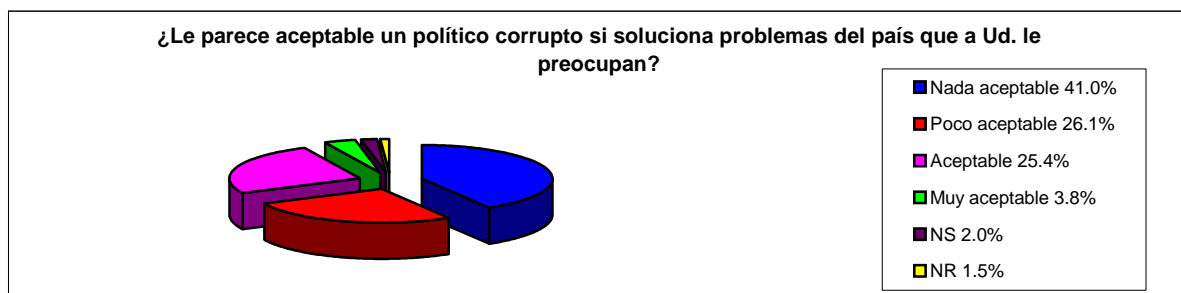
#### Populismo

11. Ítem administrado: "Si un político se ocupa de las necesidades populares, pero lo hace porque quiere desarrollar un gran poder personal, ¿eso a Ud. le parece muy aceptable, aceptable, poco aceptable o nada aceptable?" (pregunta cerrada)



#### .4. Corrupción

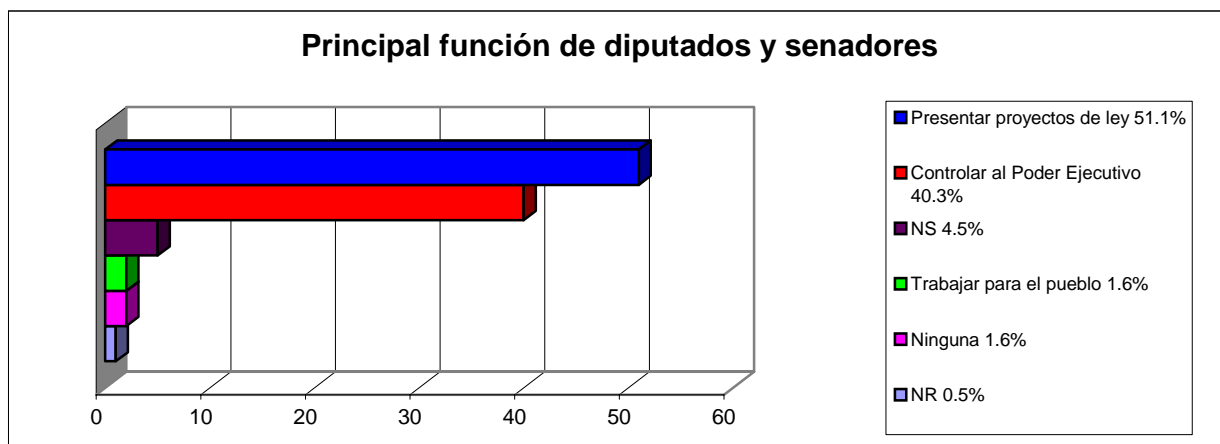
12. ítem administrado: "Imagine que un político mejora la economía o soluciona problemas del país que a Ud. le preocupan mucho pero que, al mismo tiempo, ese político es corrupto, ¿A Ud. eso le parece muy aceptable, aceptable, poco aceptable o nada aceptable?" (pregunta cerrada)



#### 5. Papeles del legislativo, la justicia y la sociedad civil

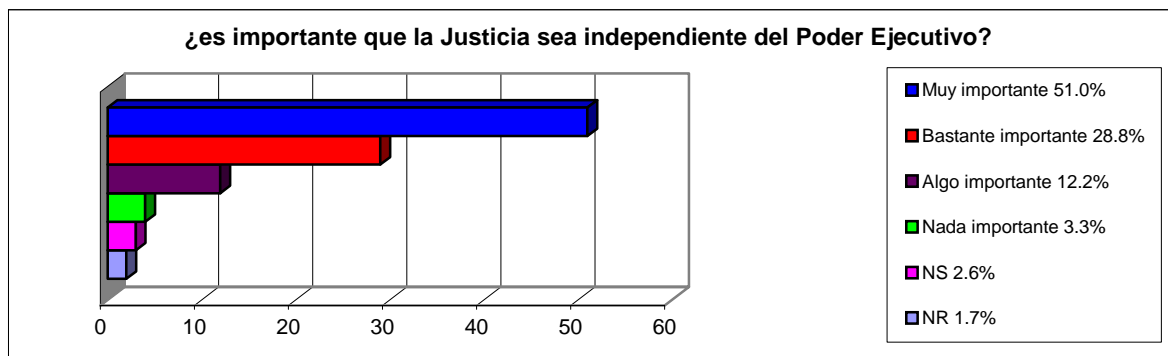
##### Papel del Poder Legislativo

13. ítem administrado: "¿Cuál cree Ud. que es la principal función de los diputados y senadores?" (pregunta semicerrada)



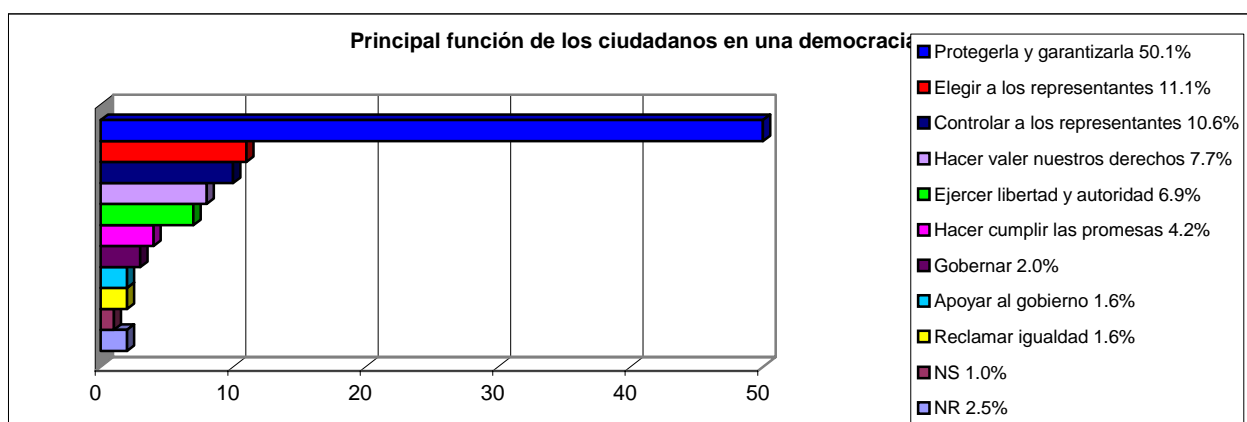
##### Justicia

14. ítem administrado: "¿cuán importante cree Ud. que es para nuestro país que la Justicia sea completamente independiente del Poder Ejecutivo?" (pregunta cerrada)



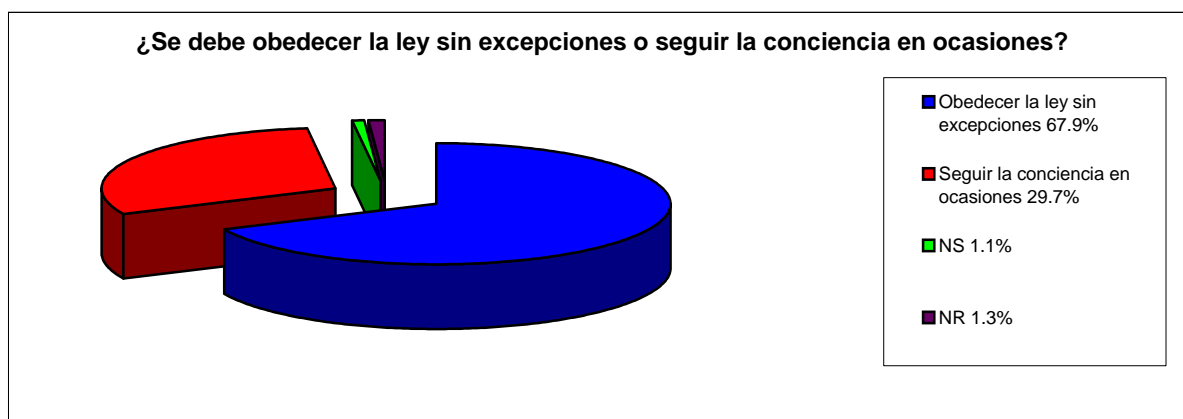
**Papel de la sociedad civil**

15. Ítem administrado: “¿cuál cree Ud. que es la principal función que tenemos los ciudadanos en una democracia?” (pregunta abierta)



**II.6. Respeto por la ley**

16. Ítem administrado: “¿Ud. cree que la ley debe obedecerse sin excepciones o que hay ocasiones excepcionales en las que la gente debería seguir su propia conciencia, incluso si ello supone ir en contra de la ley?” (pregunta cerrada)



• **Bibliografía consultada:**

- ARENDDT, H. (1990): *La condición humana*. Paidós. Barcelona.
- BARRY, B. (1995): *Justice as impartiality*. Clarendon Press. Oxford.
- BOSOER, F. y LEIRAS, S. (1999): “Posguerra fría, ´neodecisionismo´ y nueva fase del capitalismo: el alegato del Príncipe-gobernante en el escenario global de los ´90”. En BORON, A., GAMBINA, J. y MINSBURG, N. (comps.): *Tiempos violentos*. Eudeba. Buenos Aires.
- CARPIO, A. (1984): *Principios de filosofía*. Glauco. Buenos Aires.
- CONSTANT, B. (1990): *La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Tecnos. Madrid.
- DWORKIN, R. (1993): *Ética privada e igualitarismo político*. Paidós. Barcelona.
- (1977): *Taking rights seriously*. Cambridge. Massachussets.
- GARGARELLA, R. (1999): *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Paidós. Buenos Aires.
- HABERMAS, J. (1998 a): *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós. Barcelona.
- (1998 b): *Facticidad y validez*. Trotta. Madrid.
- HABERMAS, J. y RAWLS, J. (1998): *Debate sobre el liberalismo político* Paidós. Barcelona.
- HAMPTON, J. (1994): “The common faith of Liberalism”. *Pacific Philosophical Quarterly* 75.
- KANT, I. (1994): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Austral, Espasa Calpe. Madrid.
- KING, D. Y WALDRON, J. (1988): “Citizenship, social citizenship and the defense of welfare provision”. *British Journal of Political Science*, nº18. Cambridge University Press. Great Britain.
- LIPSET, S (1996): “Repensando los requisitos sociales de la democracia”. *Agora*, nº5. Buenos Aires.
- MAC INTYRE, A. (1987): *Tras la virtud*. Crítica. Barcelona.
- MOUFFE, CH. (1999): *El retorno de lo político*. Paidós. Buenos Aires.
- MOUFFE, CH. y LACLAU, E. (1988) : *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI. Madrid.
- O´DONNELL, G. (1993): “Estado, democratización y ciudadanía”. *Nueva Sociedad*, nº128.
- (1997): “Otra institucionalización”. En: O´DONNELL, G.: *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Paidós. Buenos Aires.
- O´DONNELL, G., IAZZETTA, O. y VARGAS CULLELL (comps.) (2003): *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía. Reflexiones sobre la calidad de la democracia en América Latina*. Homo Sapiens. Rosario.
- OKIN, S. (1993): “Review of Political Liberalism”, *American Political Science Review*, vol.87, nº4.
- POCOCK, J. (1975): *The Machiavellian moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton University Press. Princeton.
- PROYECTO ESTADO DE LA NACION EN DESARROLLO HUMANO SOSTENIBLE (2001): *Informe de la Auditoría Ciudadana sobre la calidad de la democracia en Costa Rica*. Proyecto Estado de la Nación. San José de Costa Rica.
- RAWLS, J. (1993): *Teoría de la Justicia*.. FCE. Buenos Aires.
- (1995): *Liberalismo Político*. FCE. México.
- (1996): “La justicia como equidad: política no metafísica”. *Agora*, nº4. Buenos Aires.
- RAZ, J. (1990): “Facing diversity: The case of epistemic abstinence”, *Philosophy and Public Affairs* 19, nº1.

- RUESCHEMEYER, D., STEPHENS, E.H. & STEPHENS, J.D. (1992): *Capitalist Development and Democracy*. University of Chicago Press. Chicago.
- SANDEL, M. (2000): *El liberalismo y los límites de la justicia*. Gedisa. Barcelona.
- SKINNER, Q. (1996): “Acerca de la Justicia, el Bien Común y la Prioridad de la Libertad”. En *Agora*, n°4. Buenos Aires.
- STRASSER, C. (1999): *Democracia & desigualdad*. CLACSO-Asdi. Buenos Aires.
- TAYLOR, Ch. (1992): *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. FCE. México.
- TILLY, CH. (1995): “La democracia es un lago”. En ANDREWS y CHAPMAN (eds.): *the social construction of democracy*. New York University Press. New York.
- WALZER, M (1997): *Las esferas de la justicia*. FCE. México.
- (1996): “La crítica comunitarista del Liberalismo”. En *Agora*, n°4. Buenos Aires.
- WEFFORT, F. (1993): “Nuevas democracias, ¿qué democracias?”. *Sociedad*, n°2. Buenos Aires.
- WENAR, L. (1995): “Political Liberalism: an internal critique”. *Ethics*, vol. 106 n°1, San Diego.