

## Democracia y derecho. El debate entre Habermas y Rawls

Se parte de una evaluación del desarrollo de las democracias en América Latina y en especial en Colombia después de la nueva Constitución de 1991: se hace especial énfasis en los fenómenos de la violencia, la corrupción y el abstencionismo, y se propone como solución el fortalecimiento de la democracia en su forma específica de *democracia participativa*, entendida como una democracia más real que comprometa las diversas culturas, clases y movimientos sociales. Precisamente las recientes discusiones en la filosofía del derecho y en la filosofía moral y política contemporáneas permiten clarificar el sentido de la democracia participativa, al reconstruir el debate de la ética discursiva, la democracia radical y el paradigma procedimental del derecho de J. Habermas contra el liberalismo político de J. Rawls, ya de todas formas debilitado por las críticas liberales de R. Dworkin y las comunitaristas de M. Sandel.

DEMOCRACIA PARTICIPATIVA:  
UN RECLAMO LATINOAMERICANO

La Asamblea Nacional Constituyente de 1991, convocada con base en un proceso de participación ciudadana, diseñada para

dar cabida en la democracia inclusive a la guerrilla más antigua de Latinoamérica, proclama ya en el preámbulo de la nueva Constitución «un marco jurídico, democrático y participativo que garantice un orden político...», y desde el primer artículo constituye paradigmáticamente la nación como República «democrática, participativa y pluralista». En su instalación expresaba el Presidente de los colombianos de manera programática que la iniciativa estaba «enmarcada por la democracia participativa», dado que «la clave de la legitimidad es la participación». Con la nueva Carta el país se proponía «construir una democracia diferente: una democracia participativa en la cual ser ciudadano colombiano signifique más que enterarse de las noticias y votar cada dos o cuatro años». «Que todos podamos participar en lo que a todos concierne. Que nadie sea excluido de los beneficios, responsabilidades y cargas de la vida comunitaria. Así la igualdad y la solidaridad, dos valores esenciales de la democracia participativa, podrían ser llevados a la práctica para que acompañen las banderas de la libertad»<sup>1</sup>. Al proclamarse la nueva Constitución, el presidente destacaba: «Ya no se habla de la democracia a secas, sino de la democracia participativa o de una democracia de

participación popular [...] Estamos frente a una nueva concepción de la democracia, quizás la más avanzada de que se tenga noticia [...] hoy los inspiradores de la democracia participativa han desafiado las instituciones tradicionales, no para destruirlas sino para tomarlas como pilares de un nuevo orden político más legítimo, más respetuoso de la autonomía, de los derechos y de la libertad de cada persona, menos desigual y más justo, abierto a la convivencia pacífica de todos los grupos que conforman una comunidad»<sup>2</sup>.

El año de 1996 terminó con la firma de la paz en Guatemala, después de un prolongado diálogo que puso fin a 39 años de lucha e instauró, según expresión de uno de los guerrilleros firmantes, «una democracia real y participativa». Como se buscó también hace poco con la firma de la paz en El Salvador. Lo que se reclama con «democracia participativa» no es tanto una nueva forma de democracia sino precisamente la realización de la misma: la democratización de la democracia.

Simplificando mucho, las discusiones en torno al sentido de la democracia participativa destacan las siguientes características: es fuente última de legitimidad en cuanto es génesis democrática del Estado de derecho; conforma el espacio público pluralista necesario para el debate, el aprendizaje y la concertación; da sentido a una política de la justicia, la equidad, el bienestar y la paz, comprometiendo a cada uno de los ciudadanos con el destino común en un marco jurídico. Por ello se espera que la democracia participativa permita realizar la justicia como equidad en un Estado social de derecho mediante fomento de los derechos socioeconómicos de los más pobres, con lo que se privaría de uno de los argumentos más fuertes a la violencia guerrillera; su otro argumento, el de la persecución ideológica, se desmonta con la invitación

a la participación. Finalmente, la democracia participativa y su marco jurídico serían el mejor correctivo de la corrupción, parásito de la política que la priva de toda legitimidad.

En América Latina la reflexión sobre la democracia fue muy significativa en los años de lucha contra los regímenes autoritarios y en los esfuerzos por construir, en los años ochenta, democracias estables y equitativas. Después de una década de apatía teórica, los resultados del neoliberalismo han hecho impostergable una renovada discusión sobre el sentido social de la democracia. Tres fenómenos confieren significado específico a este debate: la corrupción y sus derivados como las «narcodemocracias», el aumento de las desigualdades socioeconómicas y, en íntima relación con estos dos puntos, la violencia guerrillera que parecía haber quedado sin piso tras la transición a la democracia, y a veces parece ganar nuevos argumentos, inspirados en el nacionalismo, ahora que tampoco necesitan de potencias subversivas agotadas, nutridos por la ilegitimidad de democracias meramente formales, autoritarias y corruptas.

Quizá nadie mejor que los zapatistas de México para ejemplificar lo que ocurre. En reciente entrevista para *El Espectador*<sup>3</sup>, el «subcomandante Marcos» anunciaba: «Ahí vamos a estar dando lata, haciendo encuentros, convenciones, peleando o escribiendo, hasta que nos maten o nos den el mundo que estamos pidiendo. Que no es un mundo para zapatistas. Un mundo donde quepan los zapatistas pero también los otros, quienes quiera que sean los otros [...] Para el poder somos transgresores de la ley [...] Hay un sueño que es compartido por gente en todo el mundo [...] A lo mejor podemos hacerlo realidad algún día. Dicen que no somos realistas políticamente [...] Este es un aporte del zapatismo que tiene que ver más que con la supuesta claridad política de Marcos

con el aporte de las comunidades indígenas al movimiento. Esta aparente locura que dice que no se trata de tomar el poder sino de algo “mas sencillo” que es cambiar el mundo, cambiar todas las relaciones políticas [...] Nuestro objetivo es poder realmente abrir los espacios de lucha para toda la sociedad [...] que la guerrilla combata pero también haga política, que reconozca la política y la lucha de ideas como un campo de batalla. Luchamos para que las soluciones sean influyentes y tolerantes. No pretendemos tener la única palabra. Aceptamos que hay otras ideas y que el mañana va a ser construido con la participación de otros. Insistimos en que la solución debe ser producto de las fuerzas sociales [...] Si fuera posible construir el camino de la paz a través de nuestros contactos directos con la sociedad civil y con los zapatistas civiles, la paz ya estaría firmada».

A la pregunta ¿de que prácticas guerrilleras toman distancia los zapatistas?, responde: «Primero, nosotros no nos volveríamos contra nosotros mismos. No justificaríamos ataques a la población civil, cualquiera que sea este fin [...] Cuando un ejército se dedica a pelear contra la población civil se convierte en un monstruo, en un enfermo que asesina por placer y no por necesidad, si es que hay alguna necesidad que justifique el asesinato de civiles. Si enfrentamos a un régimen criminal que basa todo su poder en las armas, no estaríamos dispuestos a construir otro régimen sobre el poder de nuestras armas, aunque sean de palo, como dicen que son las armas de los zapatistas».

#### LA DEMOCRACIA DESDE LA PERSPECTIVA DEL PARTICIPANTE

En su reciente obra *Thick and Thin (Dense y tenue)*, M. Walzer logra desde un principio

ponernos a marchar con la gente que a finales de 1989, en la insurrección en Praga, portaba carteles, unos reclamando “verdad” y otros “justicia”<sup>4</sup>. Se trata de sentimientos morales, del entusiasmo que devela una intuición de que pertenecemos a esas marchas. Esto mismo lo lleva a preguntarse más adelante: «¿Qué haría la crítica cuando mire a su alrededor y vea gobiernos tiranos en otros países, en lugares lejanos, y gente marchando en la calle oponiéndose a sus legisladores, demandando no sólo “verdad” y “justicia” sino también “democracia”?»<sup>5</sup>.

Una posición moral tenue, minimalista, nos convertiría en participantes virtuales de dichas marchas. Como nosotros, también quienes marchan tienen su comprensión moral densa, maximalista, que aunque pretenda ser “la correcta”, no puede serlo. «Un día —concluye Walzer—, sin duda, ellos producirán su propia versión de la democracia, y entonces se encenderá la controversia acerca de si podría ser más o menos “participativa”»<sup>6</sup>.

¿Pero que nos permitiría hablar de más o menos “participación”? Dado que el principio del consentimiento establece una ética procedimental, ésta describe cómo se llega legítimamente a ejercer el poder. «De hecho, lo que hace que el procedimiento *proceda*, lo que le da su fuerza legitimadora, es un cierto espíritu, expresado en una serie de prácticas. El espíritu es el del compromiso activo, y las prácticas incluyen argumentar, organizar, reunirse en asambleas, demostrar, y demandar lo mismo que votar». Por ello se «caracteriza la democracia con una serie de esfuerzos explícitos para crear y sostener una ciudadanía activa»<sup>7</sup>. Esto hace que «la política democrática, inclusive en su forma ideal, sólo sea en parte argumentativa; también es asunto de organización, negociación, estrategia, demostraciones de fuerza y mucho más»<sup>8</sup>.

Lo anterior nos permite hablar de un *principio ético* de la democracia, el proceduralismo, el cual no “funciona” si no es por *el espíritu de participación ciudadana*, que a la vez inspira unas *prácticas*. Por tanto, lo determinante de la democracia es la actividad y el espíritu que la anima e inspira, no el resultado de dicha actividad, que con frecuencia es deficiente<sup>9</sup>.

¿Puede la participación democrática reconstruir lo público de la política, reducido con la pobreza a espacio físico de supervivencia, enrarecido por el abstencionismo, manipulado y cerrado por la corrupción y por la violencia? ¿Logra una radicalización de la democracia en la forma de democracia participativa solucionar “desde la raíz” el problema de los derechos socioeconómicos, privando así de uno de sus argumentos a la violencia guerrillera? ¿Puede una sociedad comprometida realmente en procesos democráticos no sólo implantar la justicia como equidad sino también develar la corrupción y recobrar así el sentido de legitimidad del Estado social de derecho? En otras palabras: si se considera que la violencia guerrillera todavía tiene un argumento político, éste podría ser el de que se excluye a una parte de la población de la participación política y de sus derechos socioeconómicos fundamentales. Además se alienta la esperanza de que a mayor participación de la ciudadanía, más control político sobre las instituciones y contra las prácticas corruptas. ¿Hasta qué punto se puede entonces ampliar el sentido de participación democrática, de suerte que con ello se pueda quitar el piso a las razones políticas de la violencia y se recuperen las fuentes de legitimidad del derecho que animen la lucha contra la corrupción?

Sin pretender remplazar el trabajo necesario de los científicos políticos en este campo, pienso que el diálogo entre Rawls

y Habermas<sup>10</sup> permite destacar la necesidad de una democracia participativa para dar todo el sentido a la propuesta estructural de un liberalismo político. Al desarrollar la complementariedad de las dos propuestas se evita la burocratización de un liberalismo político no animado por procesos de auténtica participación democrática, a la vez que se protege de la anarquía a una participación no orientada hacia la institucionalización de la democracia.

#### LA DISCONTINUIDAD ENTRE MORAL Y POLÍTICA

Comencemos por rescatar el sentido del problema con la ayuda de la pregunta que lleva a J. Rawls a proponer el liberalismo político: «¿Cómo es posible que exista por tiempo prolongado una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos por doctrinas razonables, aunque incompatibles, de índole religiosa, filosófica y moral? En otras palabras: ¿Cómo es posible que puedan convivir doctrinas omnicomprensivas profundamente opuestas aunque razonables y que todas ellas acepten la concepción política de un régimen constitucional?»<sup>11</sup>.

Como es bien sabido, para Rawls la solución se da sólo a partir de un pluralismo razonable, en el que las doctrinas omnicomprensivas se reconocen recíprocamente, pero son neutralizadas para lograr un consenso entrecruzado sobre aquellos mínimos que fundan la justicia como equidad en el liberalismo político y no ya en alguno de dichos metarrelatos. Todo esto sólo es posible si se distingue claramente entre filosofía moral y filosofía política<sup>12</sup>, y entre lo no público y las razones públicas que consolidan el núcleo fundamental de este renovado contrato social<sup>13</sup>. Gracias a esta distinción

se constituye en su especificidad el sentido de lo político y en su línea del derecho. Pero también esta tajante distinción radicaliza la discontinuidad entre moral y política en el liberalismo, como lo señala R. Dworkin en su *Ética privada e igualitarismo político*<sup>14</sup>.

Dworkin ensaya, oponiéndose al último Rawls, el camino de la continuidad, mostrando «que la política liberal surge [...] cuando se activan plenamente aquellas convicciones éticas que son más globales y filosóficas. Desde este punto de vista, la ética y la política están interrelacionadas de tal forma que algunas de las cuestiones de mayor alcance acerca del carácter de la buena vida son también cuestiones políticas»<sup>15</sup>.

Lo que se busca en un liberalismo ético es precisamente superar la frialdad del liberalismo clásico, y la frivolidad del actual, de suerte que como modelo político y ejercicio de la democracia pueda volver a entusiasmar a la gente, puesto que en él se juegan ideales humanitarios y una concepción de vida buena, por la cual vale la pena luchar. Por ello, frente al pragmatismo del impacto, propone Dworkin una ética del desafío, para la cual vivir bien tiene una dimensión social, ya que: «no vivo tan bien si vivo en una comunidad en la que otros consideran que mis esfuerzos por llevar una buena vida son empeños que carecen de importancia. En realidad, resulta insultante para todo el mundo un sistema político y económico consagrado a la desigualdad, incluso para aquellos cuyos recursos se benefician de la injusticia»<sup>16</sup>.

Todavía más radical es la crítica reciente de M. Sandel en su *Democracy's Discontent*<sup>17</sup>, a lo que él ha llamado la “república procedimental”, una de cuyas formas de legitimación es el “liberalismo minimalista” de Rawls: «Dado que este liberalismo afirma

la prioridad de procedimientos justos con respecto a los fines particulares, la vida pública que informa puede llamarse república procedimental»<sup>18</sup>. De ella se dice que: «No puede contener las energías morales de la vida democrática activa. Crea un vacío que abre el camino a moralismos estrechos e intolerantes. Y no logra cultivar las cualidades de carácter que dotan a los ciudadanos para compartir el autocontrol». Tampoco «puede asegurar la libertad que promete porque no puede sostener la clase de comunidad política y de compromiso cívico que requiere la libertad»<sup>19</sup>.

Desterrar los argumentos morales del espacio público para buscar un consenso empobrece el discurso político y corroe los recursos morales de la sociedad civil. Al minimalismo liberal, que «define la libertad en oposición a la democracia, como garantía del individuo contra lo que la mayoría pudiera desear»<sup>20</sup>, opone Sandel la visión republicana de la libertad: «Soy libre en cuanto soy miembro de una comunidad política que controla su propio destino y participo en las decisiones que gobiernan sus asuntos»<sup>21</sup>.

El liberalismo político restringe lo público al objeto del consenso entrecruzado: las esencias constitucionales y la justicia básica. Sólo en el “trasfondo cultural” de esta razón pública son tomadas en cuenta las otras razones de la sociedad civil<sup>22</sup>. Si también en esta misma dirección el constitucionalismo liberal se limita a defender, prescindiendo de la materialidad del derecho, sólo la prioridad de los derechos individuales, el ideal de neutralidad y una concepción puramente voluntarista de la libertad<sup>23</sup>, lo público queda formalizado y empobrecido: como si los derechos humanos, la solidaridad y el sentido mismo de comunidad sólo llegaran hasta donde llega el contrato social. ¿En qué espacio

se resuelve entonces la primacía de la vida pública de una nación sobre sus aspectos constitucionales?

Nos encontramos, pues, ante un dilema: si continuidad entre moral y política, entonces heteronomía de lo político, amenaza de los moralismos y de los particularismos nacionalistas. Si discontinuidad, entonces frivolidad, despolitización y funcionalización de la política. Veamos si es posible solucionar el dilema, acudiendo a una nueva distinción, ahora entre moral en el sentido kantiano y ética en el sentido aristotélico, de suerte que ya el derecho y la política no requieran como en Kant acudir a la moral para ganar legitimidad, sino que se constituyan en el sentido mismo de la participación ciudadana en el cual consiste la soberanía popular.

#### PARA DEMOCRATIZAR LA DEMOCRACIA: ÉTICA, POLÍTICA Y DERECHO

Las estructuras comunicativas del mundo de la vida permiten vincular el pluralismo razonable y el consenso, esos dos momentos que interrumpe el liberalismo, como etapas de un proceso de participación política y de génesis democrática del derecho. En efecto, en el mundo de la vida como horizonte ilimitado de contextos, nivel hermenéutico de la comunicación, donde comprender otras culturas no me obliga a identificarme con ellas, pero sí es paso necesario para consensos y disensos, se tejen las redes de la sociedad civil en el más originario sentido de lo público. El compromiso valorativo y los sentimientos morales no sólo no son obstáculo epistemológico de la razón práctica; son fuerza motivacional para la participación. En este reino de la diferencia, donde en un buen sentido “todo da lo mismo”, antes

que pluralismo razonable es necesario el reconocimiento del otro como interlocutor válido, es decir, como quien en igualdad de derechos y desde perspectivas diversas lucha, negocia, argumenta y, en una palabra, participa en favor de concepciones del bien y de la vida que logren la reciprocidad<sup>24</sup>, la solidaridad<sup>25</sup> y la cooperación social. En este segundo momento de la comunicación, provocado por la multiplicidad de puntos de vista del primero, se despliega en toda su riqueza la política deliberativa: ésta consigue en el mundo de la vida, que también es fuente inagotable de recursos para validar lo “correcto”, el que tanto los consensos como los disensos no sólo tengan la fuerza de convicción propia del discurso, sino *en el mismo acto* el poder ético motivacional del acuerdo ciudadano. La democracia participativa es a la vez vida de la sociedad civil, al reconstruir la solidaridad, y procedimiento para llegar a consensos y disensos de relevancia política, jurídica y constitucional.

Se trata, pues, de una estrategia de la continuidad, semejante a la de Dworkin. La teoría discursiva de la política y del derecho abre desde un principio la sociedad civil y lo público a la participación democrática, en búsqueda tanto de comprensión de la complejidad de la sociedad, como de acuerdos mínimos que posibiliten el Estado social de derecho<sup>26</sup>. Para ello es necesario emancipar de la moral al derecho moderno, para restablecer todo su sentido y legitimidad con base en la política; y esto depende del grado de participación que asegure la democracia de acuerdo con el principio general de toda normatividad, no sólo moral sino también jurídica: «Sólo son válidas aquellas normas de acción con las que pudieran estar de acuerdo como participantes en discursos racionales todos aquellos que de alguna forma pudieran ser afectados por dichas normas»<sup>27</sup>.

Con esta especie de “sustitución” de la moral por la participación democrática en el ámbito de lo ético-político se logra reconstruir la complementariedad entre posiciones extremas que parecerían irreconciliables<sup>28</sup>: “las libertades de los antiguos” para el ejercicio de los derechos políticos de participación se consolidan como derechos humanos, “las libertades de los modernos”, gracias al reconocimiento mutuo de ciudadanos libres e iguales en procura de una sociedad justa en instituciones democráticas. Esto permite articular la dialéctica entre “autonomía pública” y “autonomía privada”, en la que se reconcilian la “soberanía popular” y los “derechos civiles” de las personas: las luchas por los derechos humanos sólo alcanzan su cometido con base en movimientos sociales que abren el espacio público a la participación ciudadana. En este ámbito los derechos antes que bienes son recursos y competencias, como lo son los derechos socioeconómicos. Además, desde esta concepción participativa de los derechos, el multiculturalismo deja de ser un problema para convertirse en fuente de recursos cognitivos y motivacionales que animan la lucha democrática. Se rompe entonces la discontinuidad: son ciudadanos de carne y hueso, con sus necesidades de toda índole, con sus diversos dioses y demonios, los que llegan gracias a su actividad pública a posibles consensos sobre mínimos.

Pero sobre todo la democracia participativa permite articular políticamente la exigencia de democracia directa de la “tradición republicana” con la de sólo representación del “liberalismo”. El “poder comunicativo” que se genera ético-políticamente en la sociedad civil, cuya caja de resonancia es la opinión pública, dinamiza la participación política, orientada por la necesidad de llegar a acuerdos en torno a los conflictos y a los asuntos relevantes para

la misma sociedad; la Constitución y el derecho conservan esta tarea, como lo sostiene el liberalismo político.

Esto explica por qué para la democracia participativa es absolutamente indispensable una sociedad civil compleja y multicultural en íntima relación con un sentido vigoroso y crítico de lo público, como lo destaca expresamente Habermas en *Faktizität und Geltung* (capítulo VIII). En ese contexto sugiere formas institucionales y no institucionales de hacer política, todas ellas articuladas como “poder comunicativo” en procesos de participación: elementos plebiscitarios en la Constitución, consultas populares, democratización de los partidos, oposición extraparlamentaria, etc.; al mismo tiempo, cierta constitucionalización de los medios, para que, independientes de élites políticas o de otra clase, aseguren la libertad comunicativa de los ciudadanos para la formación de la opinión pública. «En un paradigma procedimental del derecho se presenta la opinión pública política no sólo como antesala del complejo parlamentario, sino como la periferia que impulsa y encierra el centro mismo de lo político: el público influye con un presupuesto de razones normativas, sin pretensión de conquista, en todas las órbitas del sistema político»<sup>29</sup>.

Un caso paradigmático, sobre todo desde la perspectiva en que introdujimos el sentido de la democracia participativa, es el de la desobediencia civil<sup>30</sup>: se trata de actos de violación de lo establecido (protesta ciudadana, movimientos sociales, toma de tierras, etc.) para exigir de los que gobiernan que revisen la legislación, y apelar al sentido de justicia del público. En estos casos se manifiesta la conciencia de la sociedad de su poder para presionar al sistema político de suerte que solucione los conflictos de acuerdo con principios constitucionales y morales. Se tiene por tanto una concepción

dinámica de la Constitución como un proyecto nunca terminado y de la historicidad del derecho: una y otro son dispositivos de aprendizaje de solución concertada de conflictos y de cooperación social, en cuya reforma debe participar la sociedad civil.

Si se da todo el peso a la democracia participativa, no sólo para solucionar el problema de las diferencias culturales sino sobre todo el de las desigualdades sociales y económicas, hay que desarrollar el sentido deliberativo de política, el cual implica una pedagogía de la comunicación y de la convicción, una comprensión fuerte de lo público y una concepción lo suficientemente compleja de la sociedad civil. Pero entonces es necesario que las formas no convencionales de participación no sean demonizadas, como ocurre no pocas veces, cuando el sentido de la democracia participativa no está lo suficientemente desarrollado en toda su complejidad. El derecho de asociarse y manifestarse públicamente está a veces sujeto a los excesos y suspicacias de las autoridades.

Aquí cabe también preguntar, para concluir, por los límites entre la desobediencia civil y las diversas formas de violencia, incluyendo la de las guerrillas. ¿En qué momento la participación pierde su sentido democrático para convertirse en puro instrumento? La desobediencia civil y la insurrección se justifican no sólo por su vocación pedagógica, sino por su compromiso con el “poder comunicativo” como única fuente de legitimidad. Puede ser necesario violentar su restauración, pero sin renunciar a la participación democrática. En este sentido, cuando se habla de diálogos de paz no es sólo porque con ellos se llegue a acuerdos sobre algo, sino sobre todo porque quienes dialogan para restablecer la convivencia se comprometen con la

sustancia de la democracia y la posibilidad del derecho: lo público y la comunicación.

El conservar un sentido comunicativo fuerte de lo público como paradigma de la democracia participativa, aun en medio de las armas, tiene su importancia en ambas direcciones: señala que el autoritarismo y la corrupción cierran el espacio de la participación de la misma forma que la violencia, al cancelar todo espacio para la imaginación política y toda posibilidad de recuperar credibilidad para la democracia.

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ

Departamento de Filosofía  
Universidad Nacional de Colombia

1. *Diario de la Asamblea Nacional Constituyente*, febrero 5 de 1991, p. 7.
2. *Gaceta Constitucional*, julio 7 de 1991, p. 31.
3. *El Espectador*, enero 5 de 1997, pp. 10-11A.
4. MICHAEL WALZER. *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. University of Notre Dame Press, 1994.
5. *Ibid.*, p. 59.
6. *Ibid.*, p. 61.
7. *Ibidem*.
8. *Ibid.*, p. 57.
9. *Ibid.*, p. 56.
10. *The Journal of Philosophy*, Vol. XCII, Nº 3, pp. 109-180.
11. JOHN RAWLS. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993, p. XVIII.
12. *Ibid.*, p. xv.
13. *Ibid.*, Lecture vi.
14. RONALD DWORKIN. *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós, 1993.
15. *Ibid.*, p. 65.
16. *Ibid.*, p. 179.
17. MICHAEL J. SANDEL. *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996, pp. 17-24.
18. *Ibid.*, p. 4.
19. *Ibid.*, p. 24.
20. *Ibid.*, p. 28.
21. *Ibid.*, p. 26. El ideal de Sandel parece seguir orientado por aquel vínculo entre libertad y democracia que se encuentra en las descripciones del

sistema municipal de Nueva Inglaterra, hechas por TOCQUEVILLE: «Las instituciones municipales son a la libertad lo que las escuelas primarias a la ciencia; ellas son las que la ponen al alcance del pueblo; le hacen gustar de su uso pacífico y lo habitúan a servirse de ella. Sin instituciones municipales, una nación puede darse un gobierno libre, pero carecerá del espíritu de la libertad». *La democracia en América*, T. I, Cap. V, Madrid: Alianza, 1981, p. 59.

22. JOHN RAWLS. “La idea de una razón pública”. *Isegoría*, Nº 9 (abril 1994) pp. 5-40.

23. Ver M. SANDEL. *Op. Cit.*, p. 28.

24. J. RAWLS. *Political Liberalism, Cit.*, p. 16.

25. JÜRGEN HABERMAS. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des*

*demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt, a. M.: Suhrkamp, 1992, p. 163.

26. Retomo aquí algunos planteamientos de mi trabajo “Ética discursiva, derecho y democracia”. *Análisis Político*, Nº 20 (septiembre/diciembre 1993) pp. 5-19.

27. J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung, Cit.*, p. 138.

28. Ver además del citado *Journal of Philosophy*: JÜRGEN HABERMAS, “Postscript (1994)” a *Between Facts and Norms*. Cambridge: MIT Press, 1996 (traducción al inglés de su *Faktizität und Geltung*).

29. J. HABERMAS. *Faktizität und Geltung, Cit.*, p. 533.

30. *Ibid.*, pp. 462-464.