

**Reflexiones en torno
al concepto de
participación ciudadana:
consideraciones
aristotélicas y
nearistotélicas**



Andrés Agudelo Zorrilla
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia

Joel I. Román Negroni
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia



Reflexiones en torno al concepto de participación ciudadana: consideraciones aristotélicas y neoaristotélicas*

Resumen: el presente artículo pretende analizar el concepto de “participación ciudadana” desde la perspectiva clásica de Aristóteles y la mirada moderna de John Dewey, teniendo en miras las dinámicas sociológicas de la época contemporánea. Para eso, se hará una revisión crítica del andamiaje histórico-conceptual planteado por Aristóteles en el marco de *La Constitución de Atenas* y la comprensión del estagirita de nociones tales como ciudad, animal político y justicia como insumos conceptuales connaturales al fenómeno de la participación ciudadana. Posteriormente, se expondrá un panorama general de la filosofía política contemporánea, destacando la influencia de Aristóteles en las discusiones actuales en torno al concepto de participación ciudadana, especialmente, se tomará en cuenta la propuesta de Dewey como una alternativa vigente para explicar las dinámicas de participación ciudadana y una opción normativa para mejorar las condiciones políticas de las sociedades actuales.

Palabras clave: participación ciudadana, Aristóteles, neoaristotelismo, Dewey, ciudad, justicia.

Reflections on the concept of citizen participation: Aristotelian and neoaristotelian considerations

Abstract: this article aims to analyze the concept of “citizen participation” from the classical perspective of Aristotle and the modern view of John Dewey taking into account the sociological dynamics of the contemporary era. For that, there will be a critical review of the historical-conceptual scaffolding proposed by Aristotle in the framework of the *Athenian’s Constitution* and the understanding of the Stagirite of notions such as city, political animal and justice as conceptual inputs connatural to the phenomenon of citizen participation. Afterwards, a general panorama of the contemporary political philosophy will be exposed, highlighting the influence of Aristotle in the current discussions about the concept of citizen participation, especially, the proposal of Dewey as a current alternative to explain the dynamics of citizen participation will be taken into account, as a normative option to improve the political conditions of current societies.

Keywords: citizen participation, Aristotle, neoaristotelism, Dewey, city, justice.

Fecha de recepción: 1 de mayo de 2017
Fecha de aceptación: 7 de diciembre de 2017

Forma de citar (APA): Agudelo, A. y Román, J. (2018). Reflexiones en torno al concepto de participación ciudadana: consideraciones aristotélicas y neoaristotélicas. *Revista Filosofía UIS*, 17(2), doi:<http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v17n2-2018004>

Forma de citar (Harvard): Agudelo, A. y Román, J. (2018). Reflexiones en torno al concepto de participación ciudadana: consideraciones aristotélicas y neoaristotélicas. *Revista Filosofía UIS*, 17(2), 63-83.

Andrés Agudelo Zorrilla: colombiano. Profesor cátedra de antropología cultural, Universidad Pontificia Bolivariana. Candidato a doctor en filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana.

Correo electrónico: andreszorrilla92@gmail.com

Joel I. Román Negroni: puertorriqueño. Licenciado en filosofía, Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico. Candidato a magíster en filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana.

Correo electrónico: joelroman@pucpr.edu

*Artículo de reflexión derivado de investigación.

Reflexiones en torno al concepto de participación ciudadana: consideraciones aristotélicas y nearistotélicas

1. Antesala

La Constitución de Atenas de Aristóteles es una de las obras que, además de contener las distintas formas de gobiernos y reformas de la constitución de Atenas, nos sitúa en el marco de la problemática de la participación ciudadana en los asuntos políticos. Al contrario de la *Republica* de Platón, sostenida desde la teoría de la idea del Bien y que, a su vez, por ser una reflexión teórico-política no da cuenta de la realidad y de los procesos democráticos de la época, el estagirita muestra cómo desde lo real y desde los errores pasados podemos construir un sistema de gobierno que tenga en miras la **vida común** y **las leyes justas**. En este contexto la idea de Justicia será desarrollada a través de la obra de Aristóteles, como un proceso de organización política desde las experiencias de los distintos legisladores al momento de diseñar los mecanismos y medios, para garantizar los que serían los fines últimos de la ciudad, a saber, la *αυταρχία* como posibilidad de cada ciudadano para llegar a la felicidad (*εὐδαιμονία*).

Ahora bien, en estas próximas líneas solo nos bastaremos de *La Constitución de Atenas*; pero no por eso dejaremos de consultar el *corpus* de Aristóteles para que nos conduzca, ante todo, a una mejor comprensión por aquello entendido por *participación ciudadana*. Es por tal razón que será necesario esbozar dicha idea de *ciudad* para luego confrontarnos con el concepto de *animal político* y su relación con la noción de *justicia*. De manera que nos conduzca a nuestro punto de interés: la *participación ciudadana* en su concreción histórica de la antigua Grecia o, en otras palabras, como organización de las estructuras de los asuntos políticos de la Hélade.

En un segundo momento, el texto volcará su interés por reanimar el debate en torno a la concepción aristotélica de la *participación ciudadana*, tomando en cuenta no solo el contexto socio-político actual sino también, los planteamientos que autores de línea aristotélica y de otras vertientes han venido construyendo en el espectro de la filosofía política, específicamente en relación a la noción de *participación ciudadana*. Dewey será —tal y como se sostendrá en este artículo— el autor que además de revitalizar de manera más acertada la teoría de Aristóteles acerca de la *ciudadanía*, expande la misma con el fin de dar insumos explicativos y normativos pertinentes para la comprensión e intervención de la dinámica de la democracia moderna y su necesidad de asir una teoría política centrada en la *participación ciudadana*.

2. La ciudad desde la naturaleza

La idea de *ciudad* en Aristóteles está fundamentada desde lo natural (*tà physiká*)¹, es decir, el punto de partida de la conformación de la misma no ha de surgir por meras convenciones que los seres humanos hagan para organizarse. Asimismo, sostiene Reeve:

Human beings, Aristotle claims, are by nature political animals (Pol 1253a7–18, 1278b15–30; NE 1162a16–19, 1169b16–22). Moreover, he also claims that the polis is itself a natural phenomenon – something that exists by nature (Pol 1252b30, 1253a1). The two claims are so closely related, however, that they are based on the very same argument (1252a24–1253a19) (2009, p. 513).

En este sentido, Aristóteles no solo argumenta la naturaleza misma de la *polis*, sino que añade que el hombre también es por naturaleza un *animal político*, porque tiene la capacidad de hablar que le permite aclarar aquello acerca de lo ventajoso y desventajoso, de lo que es justo e injusto. Así pues, en esta comunidad el individuo no puede existir por sí solo, pues es en aquella donde se ha de ligar a los hombres para realizar su fin. Por ello, ninguno de los individuos puede alcanzar el camino de la *felicidad* sin la participación de los demás desde sus contextos de vida. Es por tal razón, que la *felicidad* será en vista como realización de la naturaleza humana en la que cada uno ha de cumplir el fin que le es propio en la colectividad. Óscar Godoy Arcaya (2006) argumenta que para Aristóteles “la ciudad es según la naturaleza, porque ella se origina en una disposición estructural del ser humano a la vida política” (p. 7)². La ciudad es antes que los individuos,

¹ Hay que tener presente que Aristóteles al pensar la ciudad o al Estado desde lo “natural”, precisamente no ha de pensarlo en un sentido de estatuto; como lo es en el caso de un hombre o un animal, sino que tal idea de “natural” o “naturaleza” se refiere a la potencialidad y la estructura del ser humano en la vida política.

² Conferencia presentada en el ciclo *Aristóteles para este tiempo*, organizado por el Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile.

espacio en el cual se logra desarrollar un lenguaje para comunicar pensamientos e intercambiar ideas. El lenguaje converge con la ciudad, tiene *carácter político* y da paso a la convivencia perfecta; pues es ahí donde nos necesitamos para confraternizar, para la mutua reproducción y satisfacción de las necesidades naturales:

Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno no se basta por sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios (Aristóteles, 1988, p. 52).

Aristóteles no vacila en hacer cierta analogía del cuerpo humano con relación al Estado. Pues desde esta forma ha de ver el modo en que cada hombre ha de realizar sus quehaceres en los asuntos políticos. Asimismo, el cuerpo en su totalidad tendrá cierto funcionamiento en sus respectivos momentos. Las manos separadas del cuerpo, arguye, es nada porque no puede hacer lo que le es debido. “Todas las cosas se definen por su función [o por sus actos] y por sus facultades, de suerte que cuando éstas ya no son tales no se puede decir que las cosas son las mismas [...]” (Aristóteles, 1988, p. 52). Bien sentenció Carlos Rojas Osorio (2016):

Ninguno de los ciudadanos se pertenece a sí mismo, sino todos a la ciudad; pues cada uno es parte de ella. De hecho, tanto Platón como Aristóteles solo ven la finalidad del individuo como ciudadano, es decir en función de la sociedad y del Estado. [...] para Aristóteles como miembros de la sociedad política nos debemos totalmente a ella (p. 114).

Desde la tesis fundamental en la que el griego ve el Estado, como una distribución de responsabilidades; como un todo antes que las partes —y donde se satisface las propias necesidades de cada individuo—, ha de sostenerse por naturaleza la pertenencia del ciudadano con el Estado. Donde todos los miembros ciudadanos en miras del bien común tienden a la realización de los fines individuales; pero que son ordenados por la sociedad como fin colectivo. “La ciudad es el fin de aquellas [necesidades de la vida], y la naturaleza es el fin” (Aristóteles, 1988, p. 49). Así pues, Aristóteles observa en el ciudadano la negación de sí mismo para ser adherido a los demás y a la ciudad. Aquel que considere estar fuera de las estructuras naturales del Estado y, según su juicio, piense en su propia autosuficiencia sería una bestia. En efecto, la bestia, como es natural, puede vivir alejado sin necesidad de otro animal; pero en el hombre está el deseo de alcanzar la *felicidad* en tanto que realización constitutiva de componer la familia y la *sociedad*:

Like other animals, human beings have a natural desire to reproduce, because in this way they participate to some degree at least in the divine [...]. This desire leads human beings to form couples a type of community

or communal relation (Pol 1252a27–30). Since our desire to reproduce is something we share in common with the other animals, it is surely as natural for us to have it as it is for them (Reeve, 2009, pp. 513-514).

Ahora bien, para Aristóteles, la guerra sería, ante todo, la incapacidad del hombre que no puede *estar* en consonancia con los demás y *unirse* en familia para vivir el **bien común**. Tomás de Aquino perfilaría: “Quien busca el bien común de la multitud busca también, como consecuencia, el suyo propio [...] porque no puede darse el bien propio sin el bien común, sea de la familia, sea de la ciudad, sea de la patria”³. Es por ello, que en el hombre en sí está el principio de la subsistencia de dejar tras sí otro semejante y la posibilidad de cumplir ciertos fines y necesidades naturales con los restantes individuos:

En primer lugar, es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo) (Aristóteles, 1988, pp. 46-47).

Ahora bien, en los primeros y segundos capítulos del primer libro de la *Política* de Aristóteles, ha de llamar a estas necesidades bajo la idea de *impulsos*. Refiriéndose, pues, a los movimientos corporales que apuntan a la realización de ciertos *fines*. Por tanto, a estos *impulsos* el pensador ha de llamarle también como *physis*, pues se orientan a la realización de los fines naturales. Desde esta esfera se introduce la noción de libertad (*autarkeía*) sostenida a partir de una sociedad ya instituida, donde todos los fines naturales del hombre han de persistir para una vida feliz y un buen vivir:

En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor (Aristóteles, 1988, pp. 49-50).

Por consiguiente, la ciudad, es decir el Estado, es el «*espacio*» para la realización de una comunidad en su ejercicio de la *αὐταρχία*. Donde se ha de proyectar el buen vivir y la felicidad en común. Debemos considerar que el ser humano dentro de la *polis* no solo se proporciona de bienes materiales, sino que se conduce a su perfeccionamiento moral cuando la constitución es la mejor. Reeve sostiene que:

It is for this reason that Aristotle thinks that human beings are by nature political animals, not just in the sense that, like bees, they are naturally found in communities, but also in the stronger sense that they perfect their

³ Véase: Tomás de Aquino, 1990, p. 409.

natures specifically in a political community of a certain sort. The function argument has shown that human nature consists in rational activity, whether practical (political) or theoretical. Hence to perfect their natures human beings must acquire the unconditional virtues of character. But this they do, Aristotle has argued, only in a polis, more specifically, in a polis with a certain constitution the best sort (2009, p. 517).

Ahora bien, para el estagirita aquello que ha de componer a la ciudad está en vista a la administración de las casas en su particular funcionamiento. Es decir, las familias componen la ciudad o el Estado. De manera que lo esencial de una casa es que haya los elementos necesarios: el amo y el esclavo, marido y mujer, el padre y los hijos. Esta micro-ciudad, que es la familia, deja entrever las partes de cada "casa" abriendo el horizonte como apertura a lo macro-social, entendido como ciudad. Desde esta visión aristotélica ha de desprenderse la naturaleza del hombre como ser sociable y político (*ζῷον πολιτικόν*). Que tiene la facultad de *emplear palabra* (*zôn lótgōn éjon*) y articulación de la misma permitiéndole, pues, tener comunicación (*ad invicem*) entre los demás seres humanos "y cooperación que debe existir entre ellos" (Godoy, 2006, p. 8). No obstante, la enmarcación del hombre, como *animal político*, no solo queda reducida a un espacio de participación en el Consejo o en la Asamblea. En otras palabras, Aristóteles ve la potencialidad del hombre en su naturaleza de poder organizarse en los asuntos de la *polis*, donde la división de los quehaceres, como veremos en su momento, realza la participación del *homo politicus*. Por lo tanto, la naturaleza de la ciudad o del Estado está completada a medida que los hombres se sitúan para dialogar y convivir. De hecho, la idea de *polis* vino a surgir desde el momento en que las distintas comunidades se encontraron y miraron que podían articular la palabra (*logos*). No hay paradigmas para Aristóteles, de una ciudad que se sostenga desde un mundo "suprasensible" por el cual zanjar cualquier asunto propiamente de los hombres. Todos los asuntos, mediante el *logos*, se resuelven a partir de la "medida" de los hombres. Haciéndose, pues, manifiesto por medio de la *palabra* la necesidad de una ciudad. Asimismo, la demarcación del hombre como *animal político* ha de circunscribirse a partir del hombre legislador, que tiene como tarea asentar las bases de la ciudad en consecución de la idea de justicia. En el texto no hay mucha claridad en las expresiones de Aristóteles; pero nos parece que la argumentación del estagirita gira en torno al legislador que obra desde la absoluta necesidad de hacer de la justicia política el cuerpo de la ciudad⁴. De manera que es el mejor de los animales, y si éste (legislador) se aparta de la ley y de la justicia ha de ser el hombre más impío y salvaje de entre los animales.

⁴ Desde nuestro punto de vista, también Óscar Godoy Arcaya (2006) arguye que "la idea de que la magnitud de la obra del legislador brota de la absoluta necesidad de cimentar la ciudad sobre la justicia política" (p. 8).

Aristóteles ha de sostener que la virtud de la justicia está en consonancia con la ciudad, pues la *diké politiké* (*justicia política*) vendría a ser el orden de la comunidad civil. Óscar Godoy Arcaya (2006) sostiene que la *justicia política* en Aristóteles es entendida desde un orden de la comunidad civil, de modo que el hombre prudente provisto de las armas de la prudencia y la virtud ha de identificar lo que es justo e injusto, es decir, el “[...] hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud, pero puede utilizarlas para las cosas más opuesta” (Aristóteles, 1988, p. 52).

Vale la pena resaltar, por un lado, la idea de justicia como una virtud en la que se observa en su total individualismo de cada ser humano. Mientras que, por otro lado, está la “la justicia política”, hoy conocida como justicia social. Esta última aborda desde la esfera de la comunidad, de una justicia que será objeto para la ciencia política. Donde cada individuo ha de encontrar a su semejante y aleja su individualidad y politiza, en definitiva, sus fines naturales para el beneficio de todos. En palabras de Aristóteles, en miras del bien común. Por otro lado, la tarea, pues, del legislador desde la idea de la *justicia política* será en vista en precisar junto con las leyes el orden de la ciudad y de los demás individuos reunidos en la misma. El legislador a partir de las necesidades de la ciudad *diseñará* leyes para el mejor funcionamiento del Estado o la ciudad, que tenga en miras la prudencia y la virtud política. Desde su legislación abrirá un horizonte de bien común y valores que constituyan el cuidado de la ciudad y de los otros como semejantes a sí mismo. En el legislador debe haber una conducta ética para el bien social. De manera que “ni el gobernante ni el servidor público han sido asignados para que sirvan al exclusivo interés de grupos determinados o al exclusivo interés propio” (Rojas Osorio, 2016, p.113), sino ante todo al bien común. En este sentido, el sujeto bajo las normas constituidas por el legislador ha de convertirse en un sujeto relacional. Además, el fijar leyes, constituciones como justicias políticas, no solo regulará al sujeto en su conducta o ser relacional, sino también distribuirá los quehaceres para el mejor funcionamiento de la ciudad. Así sostiene Óscar Godoy Arcaya:

Sin estos principios de la justicia política, contenidos en la *Politeia*, los miembros-partes de la ciudad carecerían de ese último referente, regulador de actos, que les permite el ejercicio de la prudencia y la virtud de la justicia. Por esta razón, la obra del legislador es el mayor bien que alguien puede aportar a la comunidad (2006, p. 9).

Desde esta perspectiva, Aristóteles sostendrá no solo el bien e importancia del legislador sino, en definitiva, la naturaleza misma del legislador en miras de un “despliegue a partir de la naturaleza (*katà phýsin*) [...], donde la ciudad en su aparición y acontecer histórico es la obra del *nomothétes*” (Godoy, 2006, p. 9). En efecto, pertenecer a la *polis* sería equilibrar los actos y sacrificar ciertas acciones para el bien común y satisfacciones naturales de la vida de cada hombre. Así, a

modo de conclusión, el hombre que está bajo las estructuras del Estado se vincula con las formas de gobiernos y, sin duda, ha de convertirse en ciudadano de ese Estado. De manera que adquirir tal ciudadanía lo relaciona con la identidad de la comunidad, obteniendo las responsabilidades y derechos que cualquier otro ciudadano perteneciente al mismo Estado. Dicha apertura le lleva a la participación de los cargos políticos, involucrarse con cualquier tipo de institución, actuar en las decisiones que vinculen cualquier comportamiento que amenace su comunidad. La ciudadanía implica la actuación y participación en cualquier asunto del Estado.

3. Constitución como división de tareas

Después de dar somero análisis sobre la cuestión de la *ciudad* y su desprendimiento de la participación del hombre como *animal político*, nos daremos, pues, a la tarea de examinar y sostener cómo aquello mostrado en la *Política* de Aristóteles sigue su hilo conductor en su obra *La Constitución de Atenas*. En el primer texto, es decir en la *Política*, define la justicia política como un *orden* donde todos los miembros de una comunidad se reúnen para llegar a ser autosuficientes teniendo en miras el poder vivir el bien común. En este contexto, la *Constitución de Atenas* de Aristóteles mantendrá continuidad con lo dicho anteriormente, pero, como veremos en su momento, se enfatiza el ejercicio de la constitución y la participación ciudadana en la práctica. Además, Aristóteles nos deja como apertura las líneas finales de la *Ética a Nicómaco* cuyo propósito es mostrar y estudiar, después de recopilar las distintas constituciones de Atenas, acerca del funcionamiento del legislador⁵. Y desde las distintas esferas de la experiencia ha de juzgar si es de los “mejores”. Como argumenta Héctor García Cataldo, “Aristóteles va a relacionar experiencia, política y leyes” (2006, p. 80)⁶. Así, desde esta relación, sugiere Aristóteles que para llegar a ser mejor legislador hay que conocer cuál es la naturaleza en la que versan las cosas. Si un hombre desea hacer a otros mejores, debe, según lo sostenido por Aristóteles, examinar todas las acciones en tanto que dadas en la experiencia. En este caso, el fin último de examinar las acciones políticas de las distintas constituciones ha de determinar los errores cometidos y qué cosas corrompen a los Estados:

Y las leyes son como las obras de la política, ¿de qué manera, pues, podría uno convertirse en legislador sino juzgando las mejores? [...] Por consiguiente, quizá serían útiles las compilaciones de leyes y Constituciones para quienes son capaces de estudiarlas y juzgar cuál está bien, o lo contrario, y qué conculda con qué. [...] Pues bien, dado que los estudiosos anteriores dejaron sin investigar la cuestión acerca de la legislación, quizá sea mejor

⁵ Respecto a una constitución ideal queda bien expuesta de forma crítica en la *Política* en el libro II. De manera rigurosa dedica sus líneas para indagar no solo una posible constitución “perfecta”, sino que también tiene como tarea mirar las otras formas de gobiernos, y ver si son rectas y útiles.

⁶ Tesis de Magíster en Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de ciencias históricas.

que la examinemos, más bien, nosotros mismos —en general, claro está, acerca de la Política, a fin de que se complete en lo posible la filosofía sobre el hombre—. Por tanto, en primer término, intentamos revisar si nuestros antepasados han dicho algo parcialmente bien; luego estudiar, a partir de las Constituciones compiladas, qué cosas salvan y cuáles corrompen a los Estados, y qué cosas a cada una de las Constituciones. También, por qué razones unos Estados se rigen bien y otros al contrario (Aristóteles, 2011, p. 313).

Ahora bien, las conexiones de la *Política* y de la *Constitución de Atenas* de Aristóteles son bien explícitas a la hora de consultar la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, pues de alguna manera ya está argumentando su tarea de recopilar y de examinar las distintas constituciones compiladas. Se puede decir que su argumento hipotético, fragmento ya citado anteriormente, queda como un registro de lo que continuará en la obra que enfatizaremos: *La Constitución de Atenas* de Aristóteles⁷. Asimismo, bajo un breve recorrido, cabe resaltar que la constitución de Atenas no quedó fijada por una sola constitución, sino que a medida del transcurso de los distintos arcontados sufrirá los pertinentes cambios, garantizando una mejor forma de vida para los atenienses. En este sentido, la constitución y democracia de los atenienses quedará definida después del paso de la Guerra del Peloponeso (431 finalizando en el 404 a.C.) bajo el arcontado de Euclides en el 403 a.C.

A la entrada de Solón (591 a.C.) como arconte, surgen unas primeras líneas de lo que vendría a ser una constitución democrática en Atenas. Sus deseos de estructurar tanto los quehaceres políticos como el *buen vivir* para todos los ciudadanos, fue en vista de “descargar” (*seisáktheia*) a los atenienses de cualquier peso impuesto bajo el poder de los anteriores arcontados, pues “toda la tierra estaba en manos de pocos. Y si no pagaban las rentas eran reducibles a la esclavitud, tanto ellos como sus hijos. Y los préstamos los obtenían todos respondiendo con sus personas hasta el tiempo de Solón” (Aristóteles, 1984, pp. 55-56). Su mirada hacia los ciudadanos, como lo describe Aristóteles, fue muy humanizante que se ha de establecer por primera vez en la historia la participación democrática de los ciudadanos. De manera que en favor del pueblo “juzgaba a los que conspiraban para disolver el poder del pueblo” (Aristóteles, 1984). Además de dar paso a la participación ciudadana, introdujo la *atimía*. Es decir, la *deshonra* para aquellos que no tenían interés en la participación política. La misma consistía en la pérdida

⁷ En la *Política*, Aristóteles hace una crítica a la tesis de Sócrates al pensar que la mejor ciudad es aquella que es más unitaria posible. Sin embargo, para Aristóteles la ciudad-estado es aquella que está compuesta por personas que puedan realizar diversas funciones, y si el objetivo es la unidad tal como plantea Sócrates, entonces la división de trabajos o la misma ciudad-estado se destruiría; todos no pueden llegar a gobernar. Precisa Fred D. Miller, Jr.: “According to Aristotle, Socrates wants Callipolis to have the same degree of unity as a human being. Instead, Aristotle objects, a city-state must be composed of persons who are different in kind and able to perform different functions (1261a22–b10), and its aim should be not unity but self-sufficiency which requires division of labor (1261b10–15)” (2009, pp. 543-544).

de todos los derechos que obtenía un ciudadano en el Estado y, en definitiva, era excluido de la comunidad política⁸.

Luego de un recorrido histórico-político que Aristóteles realiza en *La Constitución de Atenas*, sostiene que tal constitución democrática ha de girar en tres aspectos que han de sostener la democracia. En primer lugar, la *ισονομία*, es decir la *igualdad* que tienen todos los ciudadanos frente a la participación democrática; igualdad ante la ley y de derechos. En segundo lugar, *ισιγορία*, quiere decir *libertad de palabra*. Dicha libertad de palabra es la oportunidad de hablar dentro de las estructuras de la Asamblea, la cual todos los ciudadanos podían acceder como un modo de participación y poder político. En nuestra actualidad se ha tergiversado la "*libertad de palabra*" con decir lo que se quiera decir, para plantear gustos e inclinaciones inmorales muy personales sin responder a los verdaderos asuntos que debieran tratarse. En palabras de Jaime Rodríguez Alba:

toda libertad tiene ciertos requisitos a los que pueden llamarse "límites", sin por ello incurrir en contradicción: el **ejercicio de la libertad** es consustancial a la capacidad de responder, para lo que se precisa algo bien simple: "**saber**" y "**querer**" (2013, p. 150)⁹.

Ahora bien, cuando un ciudadano ateniense pensaba en la libertad de palabra tenía en mente qué era hablar lo común y bueno para todos; por supuesto sabía responder para el "querer" en miras de lo moral y justo. En tercer lugar, *κοινωνία* o sea, vivir en comunidad. Estos tres aspectos no son separados unos de otros, sino tienen una estrecha relación para conformar al ciudadano en la participación política. Por supuesto, quedan sujetos a ciertas responsabilidades que el ciudadano no puede pasar por alto. Así, *La Constitución de Atenas* de Aristóteles realiza una enumeración y descripción de la democracia, en la que no nos detendremos una a una; pero sirva para resaltar las distintas esferas en que se dividían los quehaceres: Primero la *Ekklesía*, lugar donde todos los ciudadanos han de pertenecer para enterarse de cualquier asunto que le involucra en su modo de vida. Segundo, la *Boulé*. Tercero, los legisladores. Cuarto, los tribunales o las cortes de justicia. Quinto, los jurados, encargados de realizar los escrutinios y examinación. Sexto, la autoridad ejecutiva y administradores de la ciudad. Séptimo, finalmente, los polemárcos encargados de los asuntos militares y navales. Muchos de los cargos, como nos remite los capítulos 50 al 69 de *La Constitución de Atenas* de Aristóteles,

⁸ Carlos Rojas Osorio arguye apuntando hacia el legislador y la sociedad. Por un lado, sostiene que hay un principio ético por el cual el servidor público debe regirse; además, como bien sostiene más adelante, esta observación fue clara y contundente por Aristóteles. La conducta ética del legislador debe tener una finalidad en el bien mismo. Mientras que, por otro lado, "la sociedad es una comunidad de hombres libres, significa que la libertad implica una responsabilidad que me obliga a responder ante esa sociedad por el bien hecho o por el despotismo que se introduce con el mal uso de su poder" (2016, p. 114).

⁹ Las citas en negrillas son nuestras.

se realizaban mediante mecanismos de reglas procedimentales. Es decir, por medio de sorteos en la cual cada ciudadano se hacía cargo conforme a lo que le correspondía. En ocasiones no querer ser parte de las responsabilidades que ejecutaron por fruto del sorteo, incurría en *atimía*. Todos, por el simple hecho de ser ciudadanos, debían participar. Desde el puesto más “bajo”, los *koprólogoi*¹⁰, hasta el puesto más “importante” de los inspectores en el puerto mercantil en el Pireo; los carceleros, los jueces por demos, los constructores de caminos, los contables y sus ayudantes; en fin, un sin número de quehaceres que daban cuenta de la realidad de la ciudad¹¹. Esto, a nuestro juicio, es una manera de no solo responsabilizarse en los asuntos políticos, sino de *participar* como se debía en el espacio de los asuntos políticos. La constitución democrática en la Atenas sería el escenario para poder *ejercitarse* en la libertad de palabra, igualdad de ley y parquedad para decir lo verdadero, sin temor a ser callado. Asimismo, la oportunidad de obtener un puesto por cierto tiempo estipulado, garantizaba el libre acceso para que otros también pudieran ocupar su función en tales asuntos. Este modelo político nos enmarca al hombre que no sigue los paradigmas heroicos dado en los inicios fundacionales de la civilización griega arcaica¹². Modelo que fungió como representación social y educacional. La democracia desmitifica sus leyes y todas las acciones puramente humanas, para convertirse en aquello que Max Weber en *Economía y Sociedad* denominará como *homo politicus*. De manera

¹⁰ Un tipo de “administrador ecológico” o “ingenieros sanitarios”.

¹¹ Todas las magistraturas eran ocupadas por medio de sorteos (Aristóteles, 1984). Sin embargo, en el caso de los que serían los *tesmótetes*, una especie de administradores judiciales, eran también elegidos por sorteos; pero antes de ser elegidos el Consejo realizaba cierta evaluación y examinación antes de entregar el cargo. Mientras que, por otro lado, el secretario de los *tesmótetes* era examinado por el Tribunal. Así, los nueve arcontes también eran examinados frente al Consejo y, finalmente, ante el Tribunal. Ahora bien, Aristóteles (1984) nos dispone en *La Constitución de Atenas* capítulo 55, 3 unas series de preguntas que se daban durante el proceso de examinación: “Cuando hacen el examen, preguntan, primeramente: «¿Quién es tu padre y de cuál de los demos, y quién el padre de tu padre, y quién tu madre, y quién el padre de tu madre y de cuál de los demos?». Después de esto, si participa de algún culto a Apolo Paterno y a Zeus Herceo, y dónde están sus santuarios; luego si tiene tumbas y dónde están, después si trata bien a sus padres, si paga impuestos [**los impuestos eran según a la clase, demos, que pertenecían**], y si ha cumplido el servicio militar. Después de haber preguntado esto, dice: «Llama a los testigos [...]»”. En este contexto, debemos considerar que tales preguntas procedimentales tenían, en primer lugar, cierta examinación de **carácter de participación ciudadana** por parte de sus padres; es decir, evaluaba, además del interrogado, qué vinculación tenían estos referentes en los asuntos políticos según la *demos* que pertenecían. En segundo lugar, evaluar al interrogado tenía como fin hacer **manifestar** los conocimientos de las prácticas religiosas; como un modo de vida piadosa y dedicada a los dioses. Finalmente, la última pregunta tiende a **revelar** la *participación* desde una visión ética. El hecho de tratar bien a sus padres propone un comportamiento ético frente a sus cercanos y demás ciudadanos. Además, desde esta visión ética se desprende un *deber* ante el Estado, tanto en el pago de impuestos como el cumplimiento del servicio militar. En otras palabras, se examinaba y evaluaba indirectamente el carácter de la participación familiar en los asuntos políticos; la manifestación en la participación de los asuntos religiosos como protagonista del Estado y, por último, revelar la participación del ciudadano desde una visión ética y deberes ante el Estado.

¹² En dicha época solo unos pocos gozaban de la participación en los asuntos políticos de las ciudades-estados griegas, es decir, los *aristoi*, los nobles.

que este hombre político no se ha de «hacer» por meras posesiones económicas o adquisiciones de tierra, sino, ante todo, en la **participación ciudadana** tanto en sus deberes y responsabilidades en el gobierno de Atenas.

4. ¿Ciudadanos sin Estado? La participación ciudadana contemporánea en cuestión

La intención de tejer puentes entre la concepción de participación ciudadana derivada de la reflexión de Aristóteles en torno a la constitución ateniense y las comprensiones actuales de la ciudadanía y sus manifestaciones, debe partir del reconocimiento de las dinámicas socio-políticas que han determinado las últimas décadas y con eso, procurar tomar prudentemente la filosofía aristotélica como una clave de lectura capaz de aportar elementos normativos, explicativos y operativos; funcionales dentro del marco actual de la política y la filosofía misma.

La participación del Estado como aparato del poder legítimo en la época actual —contrario a lo que pasaba en Atenas— en los procesos de gobernabilidad ha venido perdiendo protagonismo. Desde finales de la década de los ochenta, con la caída del muro de Berlín y la revolución de las TIC, la expansión del modelo económico-político del neoliberalismo se fue difundiendo globalmente trayendo consigo —de acuerdo a sus tesis ideológicas— una minimización del Estado en favor de la ampliación del margen de acción del sector privado en la gestión de las necesidades sociales. Esto constituiría un cambio de paradigma político que debe ser tomado en cuenta a la hora de descifrar las dinámicas de la participación ciudadana. Dicha transformación se ha designado dentro de la teoría de las relaciones internacionales¹³ como el paso del estatocentrismo (el Estado como el único agente de poder legítimo en una sociedad) al policentrismo (diversificación del poder en varios agentes tales como la empresa privada, los medios de comunicación, el sector social o la sociedad civil en general). Así pues, la noción de autoridad política se transforma bajo los anales de una sociedad cada vez más compleja donde la gobernabilidad, es decir, la gestión de los asuntos comunes, se comparten sin tener propiamente un epicentro directivo¹⁴. Como bien complementa Albareda (2009):

En el contexto de la economía global contemporánea ya no tiene sentido mantener esa distinción entre la autoridad pública como autoridad política

¹³ Véase: Vieira, E. (2005).

¹⁴ Esta afirmación no debería comprenderse como la desaparición total del Estado sino mejor, como la debilitación del mismo que se traduce en la reducción de sus funciones como Estado liberal (garante de derechos civiles y políticos) en comparación al Estado de bienestar (protector de los derechos sociales y económicos) que se configuró como Estado paternalista. Si bien es cierto, que actualmente muchos Estados intentan satisfacer derechos de primera y segunda generación, también es evidente que, por ejemplo, múltiples ONG en el mundo, han sido veladores de derechos civiles y políticos o bien, de derechos sociales tales como la educación o la salud.

frente a la autoridad privada sin autoridad política, pues el mundo económico y el político son cada vez más interdependientes. Por consiguiente, no se puede seguir defendiendo la disociación entre escena pública y privada, dado que algunos actores privados están asumiendo funciones que tradicionalmente habían sido atribuidas a las autoridades públicas (p. 32).

En todo caso, este escenario político que se ha venido tejiendo actualmente, resulta ser una plataforma revitalizadora de la participación ciudadana a la manera en que Aristóteles la entendió de acuerdo a sus lecturas en torno a la constitución ateniense y quizá por eso, autores como John Dewey y Martha Nussbaum (1996), tomarían en serio las recomendaciones del estagirita de considerar la ciudad desde la óptica de una antropología y no de una teoría racional, o bien, como lo llama Amartya Sen (2009) desde la perspectiva del institucionalismo trascendental¹⁵; además de considerar la participación ciudadana como una forma especial de división de trabajo y la idea, según la cual, la justicia debe ser entendida desde la perspectiva del florecimiento humano, o en otras palabras, desde la magnificación de la experiencia de cada individuo con relación a sí mismo, el otro y el entorno.

5. La participación ciudadana más allá del contractualismo

La pertinencia política de Aristóteles en la época contemporánea radica en que el pensador griego faculta a los teóricos actuales para sostener una vía alterna al canon de la filosofía política occidental, permitiendo dar un vuelco de la metafísica a la antropología. Si se mira detalladamente, pensadores como Hobbes, Kant, Rawls o Habermas, comparten un *modus operandi* muy particular, a saber, erigir sus teorías políticas en un único foco informativo captado de la realidad humana, pero, al ser cercenado de la complejidad de elementos biológicos, psicológicos y socio-culturales de lo que significa ser humano, se convierte en lo que podríamos llamar una “extrapolación antropológica”. En otras palabras, la tendencia de asumir una práctica o experiencia humana en particular como esencialmente determinante para la elaboración de una teoría de justicia capaz de hacer converger a las culturas indistintamente.

En este sentido, la idea compartida por los autores antes mencionados, según la cual, todos los hombres son iguales, sustentada por la tesis de un yo nuclear racional, entendido como “un ingrediente extra y añadido que los seres humanos tienen y los animales no. La presencia de ese ingrediente en nosotros es una razón para describirnos en términos diferentes de aquellos que usas para describir

¹⁵ Se refiere al *modus operandi* de encontrar un principio trascendental de justicia del cual el teórico extrae las instituciones “Correctas” y “Verdaderas”. Sen ejemplifica esta postura analizando los enfoques del capitalismo, el marxismo y el utilitarismo que, de acuerdo al economista, parten cada uno de un foco informativo excluyente, bien sea la acumulación del capital, la distribución igualitaria de los excedentes productivos o la maximización del bienestar de forma respectiva. Por otra parte, Sen como Nussbaum arguyen por una visión más holística de la justicia, integrando varios focos informativos centrados en la realización de cada persona y su calidad de vida.

organismos no humanos" (Rorty, 1998, p. 81) es la idea que permitió asentar de una buena vez el racionalismo moral en boca de Kant. Esta imagen de la razón caracterizada por ser universal, necesaria e independiente del contexto, suponía que los actos inmorales correspondían a un alejamiento de "la voz de la consciencia" un distanciamiento rotundo de lo que estaba inserto desde siempre en la subjetividad de cada una de las personas. Sin embargo, luego de los horrores de las guerras mundiales, autores como Habermas (2002) y otros cercanos a la Escuela de Frankfurt se dieron a la tarea de situar a la razón en el contexto de la vida humana, dejando a la razón sin ningún soporte trascendental en el sentido kantiano del término. De manos de Habermas, el concepto de razón o de racionalidad deja de tener un matiz innegablemente subjetivista para pasar a un espectro inexorablemente intersubjetivo, haciendo hincapié, no en los procesos de introspección para el conocimiento de la ley moral, sino en las condiciones que legitimarían en últimas los acuerdos intersubjetivos entre los hombres. Señala Habermas al respecto:

Según la concepción pragmático-formal, la estructura interna racional de la acción orientada al entendimiento se refleja en las suposiciones que los actores *deben* adoptar cuando entran sin reservas en esta práctica. El carácter necesario de este "deber" tiene que entenderse más bien en el sentido de Wittgenstein que en el de Kant, es decir, no en el sentido trascendental de las condiciones universales, necesarias e inteligibles (y sin orígenes) de la experiencia posible, sino en el sentido gramatical de la "inevitabilidad" que resulta de los nexos conceptuales internos de un sistema de comportamiento guiado por reglas en el que nos hemos socializado y que, en cualquier caso, "para nosotros es irrebalsable" (2002, pp. 18-19).

De cualquier forma, lo que se quiere ilustrar es que, de una u otra manera, desde Kant hasta la actualidad, se ha venido dando un giro de la metafísica a la antropología. Si bien es cierto que Habermas, mientras que da un paso hacia adelante da dos para atrás en la dirección contraria a este giro, hizo bastante por poner la discusión fuera del riel del trascendentalismo kantiano encausándolo hacia un enfoque más cercano a la política, preguntándose, por cuáles serían las condiciones ideales para sostener un diálogo democrático y con eso, evitar por sobre todo, actos crueles dentro de las sociedades. Lamentablemente, Habermas, siguió jugando el juego de Kant, al responder esta pregunta con ideas, según él universalmente válidas. Una vez más, Habermas recayó en el afán platónico de encontrar un punto absoluto de donde provenga la respuesta a todos los interrogantes morales. Desde Habermas, la idea normativa de conseguir un diálogo libre de dominación para asegurar el sostenimiento de la democracia, se volvió central, lo cual, inspiraría autores como Rorty, para defender que una discusión libre de dominación, es sólo posible si los Estados fomentan la educación, los medios de comunicación transparentes y espacios adecuados para la participación política de los ciudadanos.

Al otro lado de la estela, los teóricos del desarrollo humano dignos herederos de la filosofía aristotélica, elaboran su teoría de la justicia en la base de una antropología débil, es decir, desde la consideración fenomenológica de lo que significa ser humano a partir de las categorías de capacidad y funcionamiento¹⁶, experiencias fijas y virtudes. Tomando en cuenta la importancia que le daba el estagirita a la capacidad de elección, autores como Sen o Nussbaum (2007), se dan cuenta que el objetivo primordial de la política es garantizar las posibilidades reales que tiene cada persona de lograr una vida digna y significativa para sí¹⁷.

Eventualmente, la visión aristotélica plantea una interesante perspectiva de la socialización dentro de la democracia pues, contrario a sus interlocutores contractualistas que explican el proceso de socialización como artificialidad¹⁸ fruto del dialogo racional, el pensador aristotélico naturaliza la socialización como una característica primaria de la condición humana en consonancia con la vulnerabilidad y el temperamento gregario que nos caracteriza. Es así, que la idea deweyana según la cual, la democracia no es solo un conjunto de instituciones y pautas procedimentales que pretenden sostener el contrato como garantía de los derechos adquiridos por cada individuo, en contraprestación a la libertad negativa¹⁹ cedida en beneficio de su integridad sino, sobre todo, un modo de vida particular que se teje en las redes de la comunicación y conforman a fin de cuentas una comunidad. La democracia

¹⁶ La diferencia entre capacidad y funcionamiento es central dentro del pensamiento aristotélico contemporáneo. Debe comprenderse como capacidad la posibilidad no realizada que es garantizada por el Estado y el corpus social para el individuo, mientras que el funcionamiento, es la realización misma de una de esas posibilidades. El ejemplo clásico utilizado por Nussbaum es la diferencia entre morir de hambre y el ayuno. Una cosa es no poder elegir comer porque las condiciones sociales no permiten dicha elección y otra cosa, es dejar de comer en virtud a un rito religioso, aunque se disponga de los recursos necesarios. La meta final de la justicia es la capacidad y no el funcionamiento, evitando cualquier autoritarismo o paternalismo excesivo.

¹⁷ El enfoque aristotélico trata de rescatar el abismo entre lograr los mínimos de justicia y los máximos de felicidad, teniendo como síntesis la idea del florecimiento humano, es decir, que una vida humana es tal, cuando se logra garantizar las condiciones biológicas, psicológicas y materiales justas, pero al tiempo, hay un margen de realización de lo que cada individuo le resulta significativo.

¹⁸ El contractualista siempre se ve abocado a la necesidad de crear herramientas heurísticas tales como las ideas de estado de naturaleza vs el estado social o bien, el velo de la ignorancia y la posición original, con el propósito de justificar normativa y operativamente la socialización dentro de un régimen político bien sea democrático o no. De una u otra forma, en virtud del liberalismo connatural a esta tradición, se presupone como un problema central lo que dentro de la lógica del pensamiento hobbesiano se conoce como atomismo social, es decir, la idea de que todos los individuos tienen diferentes ideas del bien que son inconmensurables entre sí y que, por lo tanto, el contrato es una solución procedimental para apaciguar la posible conflictividad latente entre los ciudadanos.

¹⁹ Los conceptos de libertad positiva y libertad negativa son ampliamente estudiados por Isaiah Berlin. De acuerdo al autor, la libertad negativa es la posibilidad que tiene cada individuo de efectuar una acción sin una restricción (Por ejemplo, la no intervención del Estado) mientras que la libertad positiva, hace alusión a la posibilidad de realización que tiene cada ser humano (Aspirar a estudiar medicina y lograr hacerlo).

es primariamente un modo de vivir asociado, de experiencia comunicada juntamente. La extensión en el espacio del número de individuos que participan en un interés, de modo que cada uno ha de referir su propia acción a la de los demás y considerar la acción de los para dar pauta y dirección a la propia, equivale a la supresión de aquellas barreras de clase, raza y territorio nacional que impiden que el hombre perciba la plena significación de su actividad (Dewey, 1960, p. 92).

En este orden de ideas, la participación ciudadana toma diferente formas en medio de la discusión entre contractualistas y aristotélicos, sin olvidar claro, los matices que se han tejido históricamente entre, por ejemplo, libertarios y liberales, o bien, republicanos y comunitaristas, posturas que en todo caso, están en medio de un movimiento pendular entre la idea según la cual, el ciudadano solo debe adherirse racionalmente a unos principios políticos mínimos (Tendencia liberal-libertaria) excluyendo la posibilidad de ver la participación ciudadana como un elemento fundamental de la justicia, dejando este factor a la libre disposición de cada persona y la idea de que la ciudadanía es una construcción identitaria transversalizada por visiones axiológicas en torno al bien común, haciendo de la participación ciudadana activa una exigencia para la consecución de la justicia (Tendencia republicana-comunitarista)²⁰. El enfoque aristotélico contemporáneo, por su parte plantea una vía media entre lo que parecería otra dicotomía filosófica insalvable entre una categoría de ideas y otra, donde el individualismo, el procedimentalismo institucionalista y el Estado de derecho, pugnan con el colectivismo, el republicanismo y el Estado social. En lo que sigue, se ampliará la idea de origen aristotélico de caracterizar la participación ciudadana como una forma especial de división de trabajo desde los planteamientos de Dewey.

6. Una alternativa para la participación ciudadana: Dewey más allá de Aristóteles

John Dewey como Aristóteles, pensaría que es la especialización de cada individuo en correspondencia a su libertad y en el marco de la división del trabajo, los elementos que conformarían la interacción social como ir y venir entre los propios senderos vitales de cada individuo y la configuración de la sociedad como cooperación en torno a unos medios y unos fines. Axel Honnet explica que según Dewey:

Cada miembro de la sociedad representa una “personificación vital” de los fines sociales [...] cada miembro de la sociedad le corresponde no sólo una parte de la libertad posibilitada socialmente, sino que también, como particular, dispone de la soberanía plena mediante la cual todos en común, como un pueblo, se convierten en los portadores soberanos del poder (1999, p. 89).

²⁰ Véase el análisis desarrollado por Adela Cortina en *Ciudadanos del mundo* (2005).

Así, la democracia entendida aquí como una forma de gobierno y también modo de vida, toma relevancia como ecosistema saludable y promotor de la cooperación inteligente como efectiva entre los individuos, configurando una experiencia²¹ en dos niveles interdependientes, uno micro-individual y el otro macro-social enlazados por el fin último del organismo social que es su continuidad y transformación cualitativa por medio del complejo de operaciones que cada individuo logre en relación a su entorno natural y social. Como bien explicita Dewey:

Los individuos no constituyen tampoco un grupo social porque trabajen todos por un mismo fin. Las partes de una máquina trabajan con un máximo de cooperación por un resultado común, pero no constituyen una comunidad. Sí, no obstante, todas reconocieran el fin común y se interesaran por él todas de modo que regularan su actividad específica en vista de él, entonces formarían una comunidad (1960, pp.12-13).

Evidentemente, este tipo de discurso estaría en ruptura con la concepción aristotélica de la vida del ciudadano en relación con el bien común y su participación en la consecución del mismo. De hecho, estaría dando un portazo al republicanismo y al comunitarismo porque de acuerdo a Dewey, subsumir la vida de los ciudadanos exclusivamente al bien común, sería un condicionante del detrimento del organismo social pues, siguiendo la metáfora de la máquina que plantea el pedagogo norteamericano, la visión del ciudadano como un engranaje activo estaría explicitando que, en efecto, cumple una función de manera adecuada, pero, en virtud a su posición estática, ni los medios ni el fin encontrarán un camino a la transformación cualitativa. De esta manera, el organismo social cada vez será más deficiente para responder a los problemas que podrían surgir del entorno natural y social. Concluyendo, la transformación cualitativa de las experiencias individuales sería *conditio sine qua non* del éxito moral y político de la vida social y de forma inversa, toda vez que el organismo social se cualifica, las experiencias micro-individuales potencian sus posibilidades.

En este orden de ideas, la polémica idea pragmatista según la cual, los seres humanos además de seres políticos son, en igual medida de importancia, seres deportivos o consumistas, no debería ser tomada en un sentido peyorativo, sino por el contrario, debe ser comprendida como una naturalización mucho más abarcadora de la experiencia humana e incluso, de la vida en la *polis* o en la *urbe*. Por así decirlo, el giro que da Dewey en relación a la propuesta de Aristóteles, responde mejor al mundo policéntrico donde el individuo ya no es solo ciudadano

²¹ El concepto de experiencia en Dewey es fundamental y debe ser alejado de la concepción tradicional del empirismo. Se refiere a una interacción del organismo con el medio natural y social, siempre de forma activa y en relación con funciones de adaptabilidad y autorrealización constante. Por eso, la experiencia en Dewey, también puede ser tomada en plural, como concatenación de experiencias que dependen una de la otra para la emergencia de nuevos estados vitales para el organismo.

político sino también —de acuerdo a la tesis de Adela Cortina²²— ciudadano social, económico, civil e intercultural.

En la actualidad, Dewey puede ser más útil que Aristóteles como pauta explicativa en medio de una sociedad donde proliferan manifestaciones muy particulares tales como la democracia de mercados o ética del consumo, la responsabilidad social empresarial, las organizaciones sociales y los medios alternativos de comunicación. Esto es, que cada persona en cada faceta de su vida cotidiana puede tomar una disposición especial de cualificación que redunde en el mejoramiento de la estructura socio-política que le compete. Así mismo, Dewey puede ofrecer un horizonte normativo a todas estas manifestaciones que se han venido tejiendo en las sociedades pos-industriales. Si bien es cierto que prácticas tales como el consumo ético o la economía colaborativa han surgido como proyectos sociales auto-organizados, también es cierto que es necesario afinar la forma en que estas propuestas venideras normalmente de subculturas, pueden afianzarse en el marco de lo que se ha llamado la gobernanza o gobernabilidad o bien, gestión de los asuntos comunes.

7. Conclusiones

El concepto de participación ciudadana toma relevancia en la teoría política actual en tanto parece ser, un elemento fundamental en la comprensión de las problemáticas de la democracia occidental pos-industrial en tanto que, las dinámicas subyacentes al modelo económico del neoliberalismo ha sido para muchos autores —por ejemplo Bauman— el fin inminente del ciudadano para dar paso al consumidor como modelo o paradigma preferido de la maquinaria del *establish*. No obstante, las posiciones tanto de Aristóteles como la de Dewey, parecen estar a la margen de esta perspectiva apocalíptica y son en el medio, una alternativa capaz de revertir los efectos sociológicos (negativos) del modelo económico y político actual, en condiciones posibilitadoras de una justicia social sostenible.

Dewey, más que Aristóteles, permite describir la participación ciudadana fuera del reduccionismo estatista y empieza a dar relevancia a cada individuo como agente moral y político en cada ámbito cotidiano en los que se realiza, dando igual prioridad a la capacidad de cada persona de florecer en sus propios causes como a la necesidad de engrandecer cualitativamente la vida social en torno al bien común. Precisamente, Aristóteles más que Dewey fue capaz de elaborar una teoría del florecimiento humano con una riqueza heurística que hoy por hoy, ha concedido a economistas y a otros teóricos, cimentar una renovada economía del bienestar con mayor sensibilidad frente a la complejidad humana, esto es, la necesaria condición de ver al hombre no solo como *homo economicus*-racional

²² Véase: *Ciudadanos del Mundo* (2005).

sino también, como ser biológico, psico-social y cultural. No obstante, Dewey refinaría la idea del bien común en relación a la participación del ciudadano. El norteamericano apuntaría que Aristóteles no se percató del peligro de un colectivismo inocente y que el sustento floreciente de cualquier sociedad, es la cualificación de cada individuo como garantía del éxito del organismo social y viceversa.

Referencias

Albareda, L. (2009). *La contribución de las autoridades privadas a la gobernanza global: Las élites empresariales en las iniciativas de responsabilidad social de la empresa* (Tesis de doctorado). Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.

Arcaya, Ó. (2006). Aristóteles, la justicia política y la democracia deliberativa. *Estudios Públicos*, (102), 5-26.

Aristóteles (1984). *La Constitución de Atenas*. Madrid: Editorial Gredos.

Aristóteles (1988). *Política*. Madrid: Editorial Gredos.

Aristóteles (2011). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.

Dewey, J. (1960). *Experiencia y Educación*. Buenos Aires: Losada.

García Cataldo, H. (2006). *La Constitución de Atenas de Aristóteles: Visión retrospectiva de la historia y de la institucionalidad helenas* (Tesis de maestría). Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Habermas, J. (2002). *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*. Barcelona: Paidós.

Honnet, A. (1999). La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia del presente. *Estudios Políticos*, (15), 81-106.

Miller, F. (2009). Aristotle on the Ideal Constitution. En Anagnostopoulos Georgios (Ed.), *A Companion to Aristotle*. EE.UU.: Wiley-Blackwell.

Nussbaum, M. (1996). *La calidad de vida*. México: Fondo de Cultura Económica.

Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.

Reeve, C. (2009). The Naturalness of the Polis in Aristotles. En Anagnostopoulos Georgios (Ed.), *A Companion to Aristotle*. EE.UU.: Wiley-Blackwell.

Rodríguez Alba, J. (2013). Reseña bibliográfica. Ética para la ciudadanía, Óscar Diego Bautista. *Frontera norte*, 26(3), 149-152.

Rojas Osorio, C. (2016). *La plenitud de la vida: valoraciones éticas y bioéticas*. Humacao: Editado por el autor.

Rorty, R. (1998). *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós.

Sen, A. (2010). *La idea de la justicia*. Bogotá: Taurus.

Tomás de Aquino (1990). *Summa teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Vieira, E. (2005). Evolución de las teorías sobre integración en el contexto de las teorías de relaciones internacionales. *Papel Político*, (18), 235-290.

Weber, M. (1944). *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.