

CUADERNOS DE CIENCIAS POLÍTICAS
No. 5

***Pensar lo político
desde lo múltiple***

Departamento de Humanidades
Pregrado en Ciencias Políticas

CUADERNOS DE CIENCIAS POLÍTICAS

Santiago Leyva Botero
Coordinador general

Pensar lo político desde lo múltiple

Alejandra Ríos Ramírez
Editora académica

Departamento de Humanidades
Pregrado en Ciencias Políticas





Juan Luis Mejía Arango
Rector

Julio Acosta Arango
Vicerrector

Hugo Alberto Castaño Zapata
Secretario General

Jorge Alberto Giraldo Ramírez
Decano Escuela de Ciencias y Humanidades

Patricia Cardona Zuluaga
Jefe Departamento de Humanidades

Santiago Leyva
Jefe Pregrado en Ciencias Políticas

Alejandra Ríos Ramírez
Editora académica

Mateo Navia Hoyos
Corrector

ISBN: 978-958-8719-16-0

Diseño, diagramación e impresión
Pregón Ltda.

Universidad EAFIT

Misión

La Universidad EAFIT tiene la Misión de contribuir al progreso social, económico, científico y cultural del país, mediante el desarrollo de programas de pregrado y de postgrado –en un ambiente de pluralismo ideológico y de excelencia académica– para la formación de personas competentes internacionalmente; y con la realización de procesos de investigación científica y aplicada, en interacción permanente con los sectores empresarial, gubernamental y académico.

Valores Institucionales

Excelencia:

Calidad en los servicios ofrecidos a la comunidad
Búsqueda de la perfección en todas nuestras realizaciones
Superioridad y preeminencia en el medio en el que nos desenvolvemos

Tolerancia:

Generosidad para escuchar y ponerse en el lugar del otro
Respeto por las opiniones de los demás
Transigencia para buscar la conformidad y la unidad

Responsabilidad:

Competencia e idoneidad en el desarrollo de nuestros compromisos
Sentido del deber en el cumplimiento de las tareas asumidas
Sensatez y madurez en la toma de decisiones y en la ejecución de las mismas

Integridad:

Probidad y entereza en todas las acciones
Honradez o respeto de la propiedad intelectual y de las normas académicas
Rectitud en el desempeño, o un estricto respeto y acatamiento de las normas

Audacia:

Resolución e iniciativa en la formulación y ejecución de proyectos
Creatividad y emprendimiento para generar nuevas ideas
Arrojo en la búsqueda de soluciones a las necesidades del entorno

Hannah Arendt y Jürgen Habermas: del republicanismo político a un modelo procedimental de la democracia

Alejandro Cortés Arbeláez¹

En filosofía política se da un debate entre dos posiciones antagónicas: el liberalismo y el republicanismo. Los aspectos en los que difieren estas concepciones de la política son varios, pero uno de los más importantes es sobre cuál modelo de democracia es el adecuado para las sociedades contemporáneas; sociedades sumamente complejas en las que coexisten multiplicidad de individuos y grupos sociales con concepciones y visiones de mundo diferentes, y muchas veces incompatibles entre sí.

Tanto liberalismo como republicanismo presentan distintas propuestas para la solución de los problemas de las sociedades contemporáneas. Mientras el liberalismo defiende por encima de todo el respeto a las libertades individuales y, debido a ello, tiene una concepción de la sociedad en la que es entendida como una suma de individuos diferenciados y separados los unos de los otros, el republicanismo, crítico de la modernidad,² propone formas de auto organización comunitaria, en las que prima el bien de la comunidad, concebida como un todo orgánico y no como una simple agregación de individuos.

1 Estudiante de sexto semestre de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT.

2 Es difícil dar una definición taxativa de lo que se entiende por modernidad; sin embargo, para los fines de este ensayo puede ser útil la siguiente afirmación de Robert B. Pippin: “[I]nitially the character of the “modernity” in question is relatively uncontroversial. At such a level, what can be said is that there is something that can be identified as the modern social and intellectual tradition [...] Moreover, it is pretty clear that this enterprise includes such things as: the emergence of the “nation state”, a political unit constituted by a common language and tradition, with an authority transcending local feudal fealty and based on some explicit common representative, even, eventually, on some self-understanding or principle; more and more ambitious claims for the supreme authority of reason in human affairs, contra the claims of tradition, the ancestors, and, especially, the Church [...] an insistence on the natural rights of all individuals, above all else the right to freedom [...] the domination of social life by a free market economy, with its attendant phenomena of wage labor, urbanization, and the private ownership of the means of production; a belief in, if not the perfectibility, then at least the improvability of mankind” (Pippin, 1999: 4).

Ante esta aparente indisoluble dicotomía, propone el filósofo Jürgen Habermas una especie de *tercera vía*: un modelo político que toma elementos del liberalismo y del republicanismo, para articularlos en lo que llama un *modelo procedimental de la democracia*.

El propósito de este ensayo es, entonces, exponer la propuesta *procedimentalista* de Jürgen Habermas, contraponiéndola a la visión del republicanismo político desarrollada por la filósofa de origen judío, Hannah Arendt. Para hacerlo, nos basamos principalmente en el texto “La esfera pública y la esfera privada”, de Hannah Arendt, y en “¿Qué significa política deliberativa?” de Jürgen Habermas. De este autor también nos valemos de “Política deliberativa: un concepto procedimental de democracia”.³

Hannah Arendt: crítica de la modernidad y reivindicación de la auto organización en la esfera pública

Hannah Arendt tiene una visión crítica de la modernidad y del liberalismo nacido en este periodo. Al señalar los problemas de la época moderna y desarrollar su propuesta, la formula recurriendo a categorías políticas de la antigüedad, principalmente de la *polis* griega. A través de estas, Arendt busca dirigir su ataque contra la excesiva absorción de los individuos modernos en su vida privada, lo que, según ella, les ha hecho perder su existencia como ciudadanos.

Arendt nos señala la presencia de “dos órdenes de existencia” a los que pertenecían los ciudadanos de la antigua ciudad-Estado griega: la *esfera privada* y la *esfera pública*. En cada una de estas esferas se desarrollaban aspectos diferentes de la vida de los hombres. En la *esfera privada*, que hace referencia al hogar y la familia, los miembros de la misma se regían por la *necesidad*, es decir, por la búsqueda de la supervivencia física; en la *esfera pública*, al contrario, los hombres no se preocupaban por el diario vivir, sino que se encontraban ocupados en la genuina actividad característicamente humana: la política.⁴ En esta última esfera, los hombres no se encontraban bajo el reino de la *necesidad* sino que se movían en el reino de la *libertad*. Lo anterior se explica cuando se tiene en cuenta que el concepto griego de libertad no se asemeja al moderno, el cual hace referencia a la autonomía privada del individuo y a la no interferencia en un ámbito de acción en el que cada uno es libre de hacer lo que desee, sino que, por el contrario, se basa en que la única libertad

3 Los anteriores textos son capítulos de algunos de los más importantes libros de los autores mencionados. Referencias bibliográficas más exactas se encuentran al final de este ensayo.

4 La política era una actividad característicamente humana porque, a diferencia de la organización en la *esfera privada*, impulsada por las necesidades naturales de supervivencia, y por lo tanto compartida con otros animales, la organización en la *esfera pública* era de carácter artificial, creada por el hombre mediante y gracias a sus capacidades de *acción y discurso*: “La natural y meramente social compañía de la especie humana se consideraba como una limitación que se nos impone por las necesidades de la vida biológica, que es la misma para el animal humano que para las otras formas de existencia animal” (Arendt, 1993: 38-39). A diferencia de esto, respecto de la organización política: “El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikos* [...] De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos [...] de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta” (Ibid).

posible es la libertad política, pues para los antiguos la libertad consistía en salir de su *esfera privada* y entrar en la *esfera pública*, buscando participar en la discusión junto a sus iguales sobre aquellos asuntos comunes relevantes para todos en cuanto miembros de una misma comunidad.

Debido a la importancia que para los antiguos tenía la *esfera pública*, consideraban preciso que para participar en ella primero debía el hombre liberarse de la *necesidad*, del proceso biológico-natural de la búsqueda de la supervivencia. Para ello era necesario asegurar la propia subsistencia en el ámbito de la *esfera privada*; esto se lograba mediante la dominación, a través de la violencia, de aquellos que se encontraban en una posición de subordinación dentro de la propia *esfera privada*, es decir: mujeres, niños y esclavos. Debido a esto, para los griegos la idea de dominación, de ejercer poder sobre alguien, era de tipo prepolítico, pues solo podía tener lugar en la *esfera privada*, nunca en la *esfera pública*. Las relaciones que se daban en esta última, relaciones genuinamente políticas, no eran de subordinación sino de *entendimiento mutuo* entre hombres iguales poseedores de la capacidad de usar el lenguaje para exponer sus argumentos sobre un determinado tema, y de escuchar atentamente los de los demás para contraponerlos y decidir de mejor manera sobre los asuntos relevantes para la comunidad política. El hombre político lo era en cuanto usaba su facultad de lenguaje.

La definición aristotélica del hombre como *zoon politikon* [...] únicamente se la puede entender por completo si añadimos su segunda definición del hombre como *zoon logon ekhon* (ser vivo capaz de discurso) [...] [T]odo el que estaba fuera de la *polis* –esclavos y bárbaros– era *aneu logou*, desprovisto, claro está, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos (Arendt, 1993: 40-41).

Con base en esta concepción de la política, Arendt dirige su crítica contra la modernidad. Esta filósofa ve el ascenso de la *esfera de lo social* como causa originaria de la desaparición de la frontera entre la *esfera pública* y la *esfera privada*. La sociedad aparece como un nuevo ámbito, una nueva esfera, en términos estrictos ni *pública* ni *privada*, sino como una esfera que ha borrado las diferencias entre las antiguas *esferas* destruyendo la clásica distinción, y causando así un fuerte cambio en el mismo concepto de *política*. La sociedad es una esfera que se estableció definitivamente en la modernidad con el surgimiento del ámbito del mercado y de la economía como espacios autónomos de la vida humana. La sociedad es aquel entorno en donde una multiplicidad de individuos conviven juntos, pero en el cual ya no se preocupan por aquellos asuntos comunes importantes que les unen, sino que por el contrario cada uno de ellos (los individuos) se ocupa exclusivamente de cuestiones relativas a sí mismo, a su propia subsistencia. Puede verse que en la sociedad la preocupación primaria de cada individuo se refiere a su *necesidad*, a su manutención física, y no, como en la antigüedad, a su *libertad*, al ejercicio de la misma en la *esfera pública*. Con esto, los asuntos que antes eran cuestiones puramente privadas (todo lo relativo a la *necesidad*, por ejemplo: la administración económica, propia del hogar) han pasado a ser asunto público. Así, podemos ver que el concepto de administración, que era una actividad que tenía lugar en el hogar, pasó de la *esfera privada* al ámbito público, lo que se puede ver en la idea de una *administración nacional*.

[V]emos el conjunto de pueblos y comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica gigantesca y de alcance nacional [...] [E]l conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana es lo que llamamos sociedad, y su forma política de organización se califica con el nombre de nación [...] [S]egún el pensamiento antiguo [...] cualquier cosa que fuera económica, en relación a la vida del individuo y a la supervivencia de la especie, era no política, se trataba por definición de un asunto familiar (Arendt, 1993: 42).

Vemos así que el ataque de Arendt a la modernidad consiste en criticar la instrumentalización que en este periodo se dio de la *política*, pues esta pasó de ser una *característica humana fundamental* en la que se desarrollaba la *libertad*, a ser un mero instrumento de administración y protección de los intereses sociales privados. Arendt busca recuperar el valor intrínseco de la política, de la *esfera pública*, en la que, como en la antigua Grecia, “[b]ajo ninguna circunstancia podía ser la política sólo un medio destinado a proteger a la sociedad” (Arendt, 1993: 43). La propuesta de Arendt consiste, en términos básicos, en que la ciudadanía tome del *aparato estatal* el poder político para que no sea el primero el que gobierne sobre los ciudadanos, sino que sea la comunidad, entendida como totalidad política, la que se organice políticamente a sí misma. Así lo describe Habermas al explicar la concepción de sociedad del republicanismo:

La sociedad es de por sí sociedad política, *societas civilis*; pues en la práctica de la autodeterminación política de los ciudadanos la comunidad se torna, por así decir, consciente de sí misma y opera sobre sí misma a través de la voluntad colectiva de los ciudadanos. Así, democracia viene a significar auto organización política de la sociedad en conjunto. La consecuencia de ello es una *concepción de la política, polémicamente dirigida contra el aparato estatal*. En los escritos políticos de Hannah Arendt puede verse muy bien esta dirección de choque de la argumentación republicana: contra el privatismo ciudadano de una población despolitizada [...] el espacio de la opinión pública habría de ser revitalizado hasta el punto de que una ciudadanía regenerada pudiese volver a hacer suyo, en las formas de una autoadministración descentralizada, el poder estatal burocráticamente autonomizado. Sólo así se convertiría la sociedad en totalidad política (Habermas, 1998: 373).

Jürgen Habermas: la política deliberativa como modelo procedimental de la democracia

Habermas comparte con Arendt la idea de que el liberalismo y el desarrollo de las sociedades modernas ha dejado muchos vacíos y problemas respecto de la organización política de los miembros de las mismas; sin embargo, a diferencia de esta filósofa, la postura de Habermas no puede ser clasificada *stricto sensu* como republicanismo político, pues este autor alemán, en vez de desechar elementos aportados por el liberalismo, busca integrarlos con elementos republicanos para formular una nueva concepción de la política y de la democracia.

En su propuesta, Habermas defiende una concepción de la sociedad en la que la política juega un papel más fuerte que en la visión liberal, pero no tan dinámico como en la perspectiva republicana. Para el autor alemán, el liberalismo considera a la sociedad

como un conjunto de individuos que se encuentran juntos en tanto se interrelacionan en el sistema del mercado y en la estructura jurídico-política del Estado, pero al mismo tiempo aislados, pues cada uno de ellos se ocupa exclusivamente de sus propios asuntos, y, al relacionarse con los demás, no lo hace por tenerlos como seres que merecen su consideración, sino que los toma en cuenta siempre y cuando sirvan como *medios para la realización de sus fines*, es decir: el individuo liberal al tratar con los demás se guía por una *racionalidad instrumental*. Conforme a esto, la política se trata estrictamente de un proceso en el que diferentes individuos, miembros de una misma sociedad, realizan compromisos mutuos en los que cada uno de ellos busca obtener el máximo beneficio personal; de esta manera, la *voluntad política* es una *agregación de intereses individuales* mediados por pactos y compromisos.


Los derechos subjetivos son derechos negativos que garantizan un ámbito de elección dentro del cual las personas jurídicas están libres de coacciones externas. Los derechos políticos tienen esa misma estructura; otorgan a los ciudadanos la posibilidad de hacer valer sus intereses privados de modo que éstos puedan agregarse con otros intereses privados para configurar una voluntad política que influya de manera efectiva en la administración mediante la celebración de elecciones, la composición de las cámaras parlamentarias y la formación del gobierno. De este modo, los ciudadanos en su papel de ciudadanos políticos controlan si el poder del Estado se ejerce en interés de los ciudadanos en tanto que sujetos privados (Habermas, 1999: 233).

Para asegurar el cumplimiento de los diferentes compromisos por parte de una serie de individuos guiados por una *racionalidad instrumental*, y por un cálculo costo-beneficio de sus acciones, el derecho debe institucionalizar unas reglas de juego claras, de carácter impersonal y abstracto, que aseguren que los resultados de estos compromisos entre intereses sean *justos*. En este punto puede verse que para la perspectiva liberal el patrón de comportamiento de los sujetos en el ámbito político obedece al tipo de *racionalidad instrumental* que se da en el terreno del mercado. Así lo señala Habermas:

Con sus votos los electores expresan sus preferencias. Sus decisiones electorales tienen la misma estructura que los actos de elección de quienes participan en el mercado para obtener mayor beneficio: estos votos permiten el acceso a posiciones de poder que los partidos políticos se disputan con esa misma actitud encaminada al éxito (Habermas, 1999: 236-237).

A diferencia de lo anterior, Habermas explica que la postura republicana considera a la sociedad como una totalidad política, en la que sus miembros constantemente buscan discutir y entenderse con sus iguales. En contraste con el liberalismo, el republicanismo considera que los miembros de una sociedad se toman en cuenta los unos a los otros, no por considerarse entre sí como medios funcionales a un fin, sino porque al compartir una serie de valores comunes –una *eticidad concreta*⁵–, mutuamente se reconocen como partes iguales de una totalidad indisoluble, lo que les permite deliberar entre sí

5 Esto hace referencia a la creencia en que los miembros de una comunidad política, al compartir una serie de valores comunes, “se podían llegar a identificar lo suficiente unos con otros, de tal manera que podrían pensar y actuar juntos, con un punto de vista de lo que era mejor para todos ellos, es decir, con una coincidencia del bien público” (Sandel, 1996: 202. Citado en: Held, McGrew, Goldblatt y Perraton, 2002: 21).



sobre aquellos asuntos que les conciernen a todos en cuanto sujetos de una misma comunidad ético-política. De acuerdo con lo anterior, la voluntad política no es una agregación de intereses individuales y diferenciados (como lo entiende el liberalismo), sino un proceso de acción colectiva de la ciudadanía. Acorde con esto, la racionalidad que guía el comportamiento de los ciudadanos republicanos no es una de tipo instrumental, sino que se trata de una *racionalidad comunicativa* basada, como se dijo, en una serie de concepciones, ideas, opiniones, etc., compartidas por los miembros de una comunidad. Habermas afirma al respecto: “[C]onforme a la concepción republicana, la formación democrática de la voluntad se efectúa en la forma de un autoentendimiento ético-político; la deliberación habría de poder apoyarse, en lo que a contenido se refiere, en un consenso de fondo inculcado por la propia cultura en la que se ha crecido y se está” (Habermas, 1998: 372).

Con esta contraposición entre la posición liberal y la republicana, señala el filósofo alemán cómo cada una de las posturas de las que se habla, se fundamenta en el supuesto del predominio de un tipo de racionalidad de los miembros de una sociedad: mientras el liberalismo considera que los individuos se guían por una *racionalidad instrumental*, en la que las consideraciones de acción se basan en un cálculo de medios respecto a un fin, el republicanismo supone que los sujetos pertenecientes a una comunidad orientan su accionar mediante una *racionalidad comunicativa*, en la que predomina una consideración de los demás como iguales, pues estos son miembros de la propia comunidad ético-política.

Es mediante la exposición de estas posiciones antitéticas que Habermas desarrolla su crítica y su propuesta. Señala que es un error considerar que en el ámbito de la existencia humana existe un solo tipo de racionalidad, bien sea la *instrumental* o la *comunicativa*; expone que los hombres pueden desarrollar ambos tipos de racionalidades, pero cada una pertenece y actúa en dos espacios separados de la existencia humana. Estos espacios son el *sistema* y el *mundo de la vida*. *Sistema* hace referencia a los ámbitos de la vida humana en los que los hombres se guían por una *racionalidad instrumental*; *mundo de la vida* se relaciona con aquellos contornos de la vida humana donde los hombres actúan basándose en una *racionalidad comunicativa* en la que se busca escuchar y comprender las razones de los otros. Es de esta manera que lo explica Ignacio Sotelo:


Desde el enfoque del *mundo de la vida* cabe salvar elementos propios de razón práctica, así como en el *mundo sistémico* predomina la razón instrumental. Cada uno de estos puntos de vista subraya determinados aspectos, en los que prevalecen, bien mecanismos de comprensión –*mundo de la vida*– bien mecanismos de trueque o de poder –*mundo del sistema*. La economía y el Estado se explican mejor desde el *sistema* [...] en cambio, valores y normas [...] se percibe mejor desde el *mundo de la vida*, en el que descuella la racionalidad discursiva (Sotelo, 1997: 188-189).

Con esta explicación sobre la existencia del hombre en el *sistema* y el *mundo de la vida*, Habermas desarrolla una propuesta de sociedad en la que los hombres puedan desenvolverse

en estos dos ámbitos de la existencia humana. Este autor no considera problemática la existencia de la racionalidad instrumental propia del *sistema*, pues para él es aceptable, e incluso necesario, que el mercado y la administración estatal, mediante criterios técnico-instrumentales, se encarguen de cumplir con las funciones de regulación de la interacción en la esfera económica y de la interacción política que les corresponden. Sin embargo, Habermas ve como un obstáculo el hecho de que la *racionalidad instrumental* se haya extendido más allá del contorno donde debe operar –el *sistema*–, hacia espacios en los que debe ser la *racionalidad comunicativa* la que sirva como mecanismo de integración social; por esto es que nuestro autor afirma que se ha dado una “colonización del mundo de la vida”. Sobre lo anterior, Francisco Cortés señala que:

Para Habermas la consolidación de los subsistemas de la administración moderna y de la economía de mercado constituye lo “positivo” en el desarrollo del capitalismo. Los medios “dinero” y “poder” cumplen sus funciones económicas y políticas, cuando los efectos que producen, se extienden sólo a sus áreas de influencia respectivas [...] Los problemas aparecen, según Habermas, cuando los mecanismos sistémicos suplantán formas de la integración social, en las cuales la coordinación de la acción obtenida por consenso no puede ser sustituida. Los medios “dinero” y “poder” no pueden reemplazar las funciones que son cumplidas por medio del mecanismo del entendimiento en las esferas de la reproducción cultural, de la integración social y de la socialización. La suplantación de las formas propias de integración social realizada por los mecanismos sistémicos es el resultado de un falso desarrollo de las sociedades modernas, que Habermas caracteriza con la tesis de la “colonización del mundo de la vida” [...] Las patologías sociales se presentan, entonces, cuando la racionalidad sistémica traspasa sus límites propios y se adentra en las esferas del mundo de la vida estructuradas comunicativamente; a través de esto son bloqueadas la reproducción cultural, la integración social y la socialización dando lugar a un empobrecimiento de la reproducción cultural, las anomias y las psicopatologías (Cortés, 1995: 111).

En relación con este problema, Habermas es consciente de que la *racionalidad comunicativa*, propia de la concepción republicana de la política, no puede extenderse a todos los espacios donde se desenvuelve el hombre, pues este tipo de racionalidad, como ya se señaló más arriba, se sustenta en un autoentendimiento ético-político entre los hombres, es decir, en una serie de valores comunes compartidos por estos, y esto es irrealizable en las sociedades contemporáneas, cruzadas por el desarrollo de la modernidad y el mercado, y de un carácter sumamente complejo como para que se dé un autoentendimiento ético entre sus miembros. Sin embargo, Habermas considera posible la institucionalización de una serie de procedimientos que permitan que la capacidad discursiva de los hombres se extienda, aunque no al mercado pues allí encuentra esta sus límites, sí por todos los espacios de la sociedad civil. Mediante el *derecho* se hace posible la creación e institucionalización de estos procedimientos, así, se vuelve factible que los hombres deliberen, ya no solo sobre la base de un autoentendimiento ético, sino sobre asuntos “políticamente relevantes [...] que en ningún modo son elementos constitutivos [...] de una forma de vida compartida intersubjetivamente” (Habermas, 1999: 238).



El filósofo alemán coincide con el republicanismo en otorgar un papel fundamental en su teoría a la consideración del bienestar general como uno de tipo político, es decir, Habermas entiende a los ciudadanos como ciudadanos políticos que han de participar activamente en la formación de la voluntad política. Podemos ver entonces la importancia que este autor otorga a la *autonomía pública*, a la auto organización política de la sociedad. Sin embargo, este pensador considera que los derechos subjetivos liberales, que buscan garantizar la *autonomía privada* de los individuos, no son un obstáculo para la consolidación de una ciudadanía políticamente activa; por el contrario, Habermas afirma que es precisamente mediante los dispositivos normativos propios del Estado de derecho, como es posible establecer una institucionalización jurídica de los procedimientos comunicativos necesarios para que los procesos deliberativos se extiendan a todos los ámbitos de la sociedad civil; así es posible el desarrollo de un verdadero modelo de *política deliberativa*. Es a través de los principios vinculados al Estado de derecho, dirigidos originalmente a la protección de la *autonomía privada*, que se hace posible establecer, a través del *derecho*, los procedimientos que han de servir a la consolidación de los presupuestos comunicativos necesarios para que pueda darse la *autonomía pública*.

En concordancia con el republicanismo, la teoría discursiva coloca el proceso de formación de la voluntad y de la opinión políticas en el punto central, pero sin entender como algo secundario la constitución en términos del Estado de derecho; más bien, concibe los derechos fundamentales y los principios del Estado de derecho como una respuesta consecuente a la cuestión de cómo pueden ser institucionalizados los exigentes presupuestos comunicativos del procedimiento democrático. La teoría discursiva no hace depender la realización de una política deliberativa de una ciudadanía capaz de actuar colectivamente, sino de la institucionalización de los procedimientos correspondientes (Habermas, 1999: 242).

Es mediante estos procedimientos que se viabiliza para las sociedades modernas el desarrollo de una nueva *esfera pública* compuesta tanto por los espacios de deliberación formales (parlamento) como por los informales (todos los espacios de discusión que se desarrollan en la sociedad civil). Y es mediante la constante conexión discursiva entre todos estos espacios que la ciudadanía hablante puede orientar el poder administrativo del Estado; aquí se produce lo que Habermas llama la *conexión entre el poder comunicativo y el poder administrativo*.

La teoría del discurso cuenta con la *intersubjetividad de orden superior* que representan los procesos de entendimiento que se efectúan a través de los procedimientos democráticos o en la red de comunicación de los espacios públicos políticos. Estas comunicaciones [...] que se producen dentro y fuera del complejo parlamentario y de sus órganos programados para tomar resoluciones, constituyen ámbitos públicos en los que puede tener lugar una formación más o menos racional de la opinión y de la voluntad [...] El flujo de comunicación entre la formación de la opinión pública, los resultados electorales institucionalizados y las resoluciones legislativas tienen por fin garantizar que la influencia generada en el espacio de la opinión pública y el poder generado comunicativamente se transformen a través de la actividad legislativa en poder utilizable administrativamente (Habermas, 1998: 375).


Hacia la institucionalización de procedimientos deliberativos

En este escrito se expusieron, de manera general, las concepciones de política en Hannah Arendt y Jürgen Habermas. Ello con el objetivo de presentar el modelo *procedimental* de la democracia desarrollado por uno de los filósofos más importantes en la actualidad. Pudimos así hacer explícito cómo este autor concuerda con Arendt en algunos aspectos de su crítica al liberalismo, pero cómo, a pesar de esto, considera al modelo tradicional republicano, “un modelo demasiado idealista” (Habermas, 1999: 238). Al Habermas reflexionar que el republicanismo presenta una falla al considerar que la política –la deliberación entre ciudadanos– se reduce solo a cuestiones referentes al autoentendimiento ético de una comunidad, propone un modelo de organización de la sociedad en el que, mediante la institucionalización jurídica de unos determinados procedimientos, la deliberación se extienda a todos los ámbitos de la sociedad civil. Junto a estos procedimientos institucionalizados, Habermas plantea que debe ir ligada una formación informal de la opinión pública, la cual, a través de una constante conexión con los ámbitos formales de deliberación, asegure resultados aceptables para todos. “El desarrollo y consolidación de una política deliberativa, la teoría del discurso los hace depender [...] de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente” (Habermas, 1998: 374). Los desenlaces del proceso político serán admisibles para todos, pues son producto de una discusión racional en diferentes ámbitos de la sociedad civil, “el proceso político tiene para sí la presunción de producir resultados racionales porque se lleva a cabo en toda su extensión de un modo deliberativo” (Habermas, 1999: 239).

Como conclusión puede señalarse que la propuesta de Jürgen Habermas nos permite ver que la aparentemente insoluble dicotomía entre liberalismo y republicanismo puede verse en términos diferentes. En efecto, este autor logra integrar en su teoría algunos de los elementos más importantes de la visión liberal y de la perspectiva republicana. Mediante la distinción entre *sistema* y *mundo de la vida*, y a través de la delimitación que se establece entre los ámbitos en los que debe operar una *racionalidad instrumental* y los espacios en los que debemos guiarnos por una *racionalidad comunicativa*, Habermas logra articular una propuesta en la que, usando al derecho como mecanismo de mediación, se hace posible trazar de manera clara las fronteras entre *sistema* y *mundo de la vida*, y se logra de esta manera enfrentar la “colonización del mundo de la vida”. En el modelo habermasiano:

[S]e constituye el derecho en el mecanismo a través del cual se establece la relación entre las esferas de acción social sistémicas y las del mundo de la vida, al delimitar y demarcar con sus instrumentos propios, las formas específicas de organización de los ámbitos del mercado, la administración, la reproducción cultural y la conformación misma de los procedimientos democráticos de justificación de las normas sociales de acción (Cortés, 1995: 114).

Además de esto, Habermas consigue exponer como interdependientes dos aspectos del liberalismo y del republicanismo que parecían hacer irreconciliables ambas posturas: los derechos liberales individuales y la autonomía política republicana. Efectivamente, el liberalismo ha visto como necesario el que la auto organización democrática de una



comunidad encuentre sus límites de decisión en los derechos fundamentales de los individuos; para ello ha desarrollado los mecanismos del Estado de Derecho, que van dirigidos a proteger la esfera privada de los individuos de cualquier intervención externa que pudiera afectarla. Por otra parte, el republicanismo se ha preocupado fundamentalmente por la capacidad de la comunidad política de autogobernarse a sí misma. Debido a ello, la postura republicana ha enfatizado en la necesidad de buscar que los miembros de la comunidad política participen activamente en el proceso de formación de la voluntad política, para que estos sean así, al mismo tiempo, productores y destinatarios de las normas que les rigen, y para que, como consecuencia de esto, los miembros de la comunidad política no sientan que las disposiciones jurídicas a las que se encuentran sujetos les son impuestas desde afuera, sino que son creadas por ellos mismos.

El liberalismo ha visto como problemática la perspectiva republicana, pues considera que el énfasis que realiza en la autonomía pública puede llevar a un desmedro de las libertades individuales, a un abuso por parte de la comunidad política sobre la esfera privada de los individuos. A su vez, el republicanismo ha considerado que el énfasis del liberalismo en la defensa de la esfera privada del individuo conlleva una excesiva privatización de los individuos, lo que trae como consecuencia la pérdida de conciencia por parte de estos de que se encuentran insertos en una comunidad política en cuya configuración deben participar activamente. Frente a esto, la perspectiva habermasiana indica que es a través de los mecanismos propios del Estado de Derecho que es realmente factible garantizar las condiciones de posibilidad para que se dé una efectiva auto organización política de la comunidad: “La tesis central de Habermas [...] afirma que los derechos subjetivos de acción que aseguran la integridad de la persona jurídica, son condiciones necesarias que posibilitan el ejercicio de la autonomía política. Como condiciones de posibilidad no pueden limitar la soberanía del legislador político” (Cortés, 1995:118). Puesto que los derechos individuales no pueden ser vistos como límites impuestos a la auto organización democrática de la comunidad, sino precisamente como aquello que permite que esta se dé, es que Habermas considera posible hablar de la *cooriginariedad entre la autonomía privada y la autonomía pública*.

Bibliografía

- Arendt, H. (1993) *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Cortés, F. (1995) “Racionalidad comunicativa y política deliberativa en Habermas”. En: *Estudios de filosofía*. Medellín: Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia.
- Habermas, J. (1998) *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1999) *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D., Perraton, J. (2002) *Transformaciones globales: política, economía y cultura*. México D.F: Oxford University Press.
- Pippin, R.B. (1999) *Modernism as a philosophical problem: on the dissatisfactions of European High Culture*. Malden, Massachussets: Blackwell Publishers.
- Sotelo, I. (1997) “El pensamiento político de Jürgen Habermas”. En: J. A. Gimbernat (Ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, pp. 143-197. Madrid: Biblioteca Nueva.