

# Algunas reflexiones sobre racionalidad, espacio público y democracia deliberativa

**Lucrecia Aboslaiman**

*Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Derecho, Córdoba, Argentina.*

✉ [lucreabos@hotmail.com](mailto:lucreabos@hotmail.com)

 Fecha de recepción: 16/08/2022 – Fecha de aceptación: 26/09/2022

**Cómo citar este artículo:** Aboslaiman, L. (2023). Algunas reflexiones sobre racionalidad, espacio público y democracia deliberativa. *Revista Perspectivas de las Ciencias Económicas y Jurídicas*. Vol. 13, N° 1 (enero-junio). Santa Rosa: FCEyJ (UNLPam); EdUNLPam; pp. 3-16. ISSN 2250-4087, e-ISSN 2445-8566. <http://dx.doi.org/10.19137/perspectivas-2023-v13n1a01>

**Resumen:** Nos propusimos abordar algunas aproximaciones de temáticas relevantes sobre sustratos fundamentales tales como la racionalidad, el espacio público y la democracia deliberativa, según la concepción liberal o republicana. Excede los objetivos de nuestro trabajo realizar un abordaje integral de ellos, por lo cual los situamos en el contexto del pensamiento de dos autores contemporáneos que son sobresalientes en el ámbito de la filosofía política: Hannah Arendt y Jürgen Habermas. Se pretende destacar la importancia de la publicidad política y la racionalidad en la esfera de nuestras libertades y derechos básicos, partiendo de ambas concepciones.

**Palabras clave:** racionalidad; espacio público; democracia deliberativa.

## ***Some reflections on rationality, public space and deliberative democracy***

**Abstract:** We set out to address some approaches on relevant issues, on fundamental substrates such as rationality, public space, deliberative democracy according to the liberal or republican conception. It exceeds the objectives of our work to carry out an integral approach to them, for which we place them in the context of the thought of two contemporary authors who are outstanding in the field of political philosophy: Hannah Arendt and Jürgen Habermas. We pretend to highlight the importance of political



Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)

publicity and rationality in the sphere of our freedoms and basic rights, based on both conceptions.

**Keywords:** rationality; public space; deliberative democracy.

### ***Algunas reflexões sobre racionalidade, espaço público e democracia deliberativa***

**Resumo:** Propomo-nos abordar algumas abordagens sobre questões relevantes, sobre substratos fundamentais como a racionalidade, o espaço público, a democracia deliberativa segundo a concepção liberal ou republicana. Supera os objetivos de nosso trabalho realizar uma abordagem integral a eles, para o que os colocamos no contexto do pensamento de dois autores contemporâneos que se destacam no campo da filosofia política: Hannah Arendt e Jürgen Habermas. O objetivo buscou destacar a importância da publicidade política e da racionalidade no âmbito de nossas liberdades e direitos básicos, com base em ambas as concepções.

**Palavras-chave:** racionalidade; espaço público; democracia deliberativa.

## **1. Introducción**

Nuestro objetivo es realizar algunas aproximaciones a sustratos fundamentales, tales como la racionalidad, el espacio público, la democracia deliberativa y la participación ciudadana, según la concepción liberal o republicana. Si bien estos conceptos constituyen el hilo conductor del trabajo, solo realizaremos algunas aproximaciones a los mismos, analizando la perspectiva de dos autores contemporáneos que aportan teorías sobresalientes en el ámbito de la filosofía política: Hannah Arendt y Jürgen Habermas. Nuestro propósito es poner en evidencia la importancia de la publicidad política y la racionalidad en la esfera de nuestras libertades y derechos básicos.

## **2. Racionalidad y espacio público en Hannah Arendt**

Para Hannah Arendt (1993), la noción de lo público está íntimamente vinculada con lo político e implica una **racionalidad discursiva y dialógica** que solo se lleva a cabo por medio del juicio: “Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales...” (p. 202).

El fundamento del diálogo en la filósofa alemana es la **pluralidad**, la cual va íntimamente ligada a la categoría de **la acción y la libertad**, todas ellas pertenecientes al orden público o **político**, construido interactivamente entre los participantes. Esta posición se opone a la de Maquiavelo y Max Weber, quienes conciben a la **acción política como medio para**.

En Arendt, la **acción** es siempre comienzo, nacimiento, y su fin se orienta siempre a lo común, a lo que de una u otra manera pertenece a todos, a la **búsqueda de acuerdos**. Esos acuerdos se logran gracias al discurso, que es una forma de

**praxis política**, la cual se muestra como una **teoría de la acción comunicativa**, avalada por una **racionalidad dialógica**.

Dicha práctica dialogal no ocurre en cualquier espacio; siempre se lleva a cabo en ese **espacio público o político** que es susceptible de ser llamado de diversas formas: modelo comunicativo, asociativo, expresivo o agonal.

El término diferencia, que en Arendt no significa lo mismo que **distinto** -propio de la pluralidad- es el rasgo distintivo del campo político-público donde el diálogo es verdadero. Así, es posible concretar acuerdos gracias a la facultad del juicio y a la presencia de los demás, llevando a cabo las máximas kantianas del sentido común, con la consecuente concreción de la intersubjetividad y **la comunicabilidad de la racionalidad** y el ámbito de la política. Ese ámbito del pensar y la libertad queda suplantado por el dominio, la coacción y la violencia.

Como consecuencia de esto, Arendt concibe la política como espacio de libertad. La acción y el discurso (el logos) son lo propio de la vida activa humana en la esfera pública. La acción humana, que se manifiesta en la política y que define la libertad del hombre, tiene su rival en la violencia. De allí que la política, para Arendt, sea el ejercicio de la libertad. El discurso, que es lo propio de la política, se desvanece ante la potencia de la coacción.

Toda consideración sobre la política tiene que partir de un hecho ineludible: **la pluralidad humana**. Para ella, la pluralidad de individuos únicos y diferenciados entre sí es precisamente el elemento que la política debe preservar.

Sánchez Muñoz (2003) sostiene al respecto que en Arendt es indisoluble la vinculación entre la **política** y la **libertad** y, de allí, que la política tenga como rival a la violencia y la coacción.

Otra implicancia de esta concepción de Arendt es que esta diferencia el concepto de política de otros como dominio, poder, autoridad y violencia (González Oquendo y Hernández Castro, 2016). Así, la filósofa encuentra una conexión entre los horrores cometidos por el totalitarismo y la supresión de la **democracia** como marco conceptual y político de los hombres y sus derechos. Después de realizar un relato de tales horrores, afirma: "Esto a su vez solo podría suceder porque los Derechos del Hombre, que nunca habían sido filosóficamente establecidos, pero simplemente formulados, que nunca habían sido políticamente asegurados, sino simplemente proclamados, han perdido, en su forma tradicional, toda validez" (p. 150).

La **política** requiere y representa para Arendt, necesariamente, la vigencia, renovación y proyección de la *polis* como **espacio público** provisto de libertad, igualdad, pluralidad, universalidad, no violencia; acción, comunicación e interacción de los seres humanos que son capaces de hablar y actuar continua y conjuntamente (Govea Cabrera, 2010).

### **3. Racionalidad y espacio público en Jürgen Habermas**

La concepción política y jurídica de Habermas parte de caracterización de la modernidad como un proyecto inacabado. Su idea del espacio público como ámbito de deliberación, así como la reivindicación de una radicalización democrática y su propuesta política deliberativa se derivan de esta concepción.

Afirma de manera categórica que la modernidad se convierte en la utopía que iba a concluir en un **proyecto incompleto**.

Este filósofo, también alemán, supera el concepto restringido de razón que subyace al planteamiento positivista, defendiendo un concepto de **razón amplio** e inclusivo sobre el que pueda sustentarse no solo la ciencia empírica, sino también la ciencia social y la ética, la moral o la política.

La dimensión discursiva-comunicativa ha sido objeto de análisis por parte de Habermas en su libro *Teoría de la acción comunicativa*. El autor comienza un camino que lo conduce a mostrar el giro pragmático que permite el paso del uso de la razón práctica al uso de la razón comunicativa: el lugar de la razón práctica pasa a ocuparlo la razón comunicativa. De este modo, Habermas considera que si la razón práctica tenía por fin orientar al particular en la acción, la razón comunicativa es más bien el medio lingüístico mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida que la hacen posible. De esta forma, adopta una actitud realizativa y se compromete con determinadas suposiciones, tales como comprender que los participantes ligan sus acuerdos al reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de críticas y se muestran dispuestos a asumir las obligaciones relevantes para la secuencia de interacción que se siguen de un consenso, entre otros

Se trata, dice el autor, de **la razón comunicativa**, y su desarrollo en el **espacio público** está entrelazado y articulado. Su acercamiento reconstructivo le permite llevar a cabo el enlace vinculante entre los conceptos de lo público y su racionalidad. El concepto que articula el espacio público y la racionalidad política es el de una **racionalidad comunicativa**, que tanto se distingue de la racionalidad estratégica como de la instrumental.

Se trata de una racionalidad procedimental y formal, ya que en un contexto posmetafísico como el actual, no pueden admitirse ni referencias a la totalidad ni contenidos vinculantes de carácter material. En su desarrollo, dicha racionalidad genera una concepción de la publicidad en la que el uso de la razón se lleva a cabo intersubjetivamente, considerando la libertad y la igualdad de los participantes.

Habermas presenta la definición de la esfera pública como burguesa. El filósofo alemán pretende mostrar las bases institucionales mínimas para pensar en una **racionalización y democratización de la política en las sociedades contemporáneas**, revitalizando la comunicación distorsionada de las sociedades industriales y la cultura de masas.

Su propósito, entre otros, es la generación de reformas para presentar a la **publicidad** como único principio válido de legitimación *ad intra* de las organizaciones con influencia en la toma de decisiones. Son las transformaciones socioeconómicas, sostiene, las que producen la desarticulación del espacio público que se expresa en el tipo de comunicaciones generadas por dichas transformaciones, para lo cual se requiere (y lo expone como una propuesta) de una nueva concepción de la sociedad vertebrada en dos planos: el mundo de la vida y los sistemas. El mundo de la vida es, para Habermas, “el horizonte en que los agentes comunicativos se mueven, proporcionándoles un marco o trasfondo común de saber aporético” (1989, p. 172). Desde ahí se busca el entendimiento como acuerdo entre los participantes de una comunicación. Se presenta aquí **la racionalidad comunicativa**, diferente de la racionalidad estratégica e instrumental de los sistemas económico y administrativo. Ambas categorías constituyen los órdenes social, económico y cultural a través de los cuales se justifica y legitima el sistema político.

El filósofo sostiene que el mundo de la vida es el fundamento básico de las relaciones interpersonales, que reclaman una comunicación humana con pretensiones de validez universal necesarias en todo discurso. La apuesta de Habermas por el modelo de la publicidad burguesa, frente a otros (agonal, representativo) o contra las otras esferas no burguesas contemporáneas, conlleva que **la racionalidad comunicativa** sea el principio de legitimación.

La racionalidad económica, con su lógica instrumental, proporciona carencias de legitimación de un sistema político supuestamente dirigido al **entendimiento mutuo por medio de argumentos**, es decir, al entendimiento generado por la **racionalidad comunicativa**. Esta se corresponde con el mundo de la vida y su reproducción, mientras que las racionalidades estratégica e instrumental, tal como lo expresamos, se dirigen a los sistemas económico y administrativo.

Conforme Habermas, tal racionalidad comunicativa del modelo discursivo sostiene que pueden ser discutidas las pretensiones de validez problematizadas sin restricciones en cuanto a los temas y a los participantes, en las que la única coacción o presión posible sería la del mejor argumento. De ahí que dicha racionalidad se conciba como búsqueda del entendimiento mutuo de los sujetos mediante acuerdos, que son intersubjetivos y se dan a través de los términos lingüísticos. La racionalidad pública política de Habermas ofrece un discurso con validez y tiene diferentes modos de expresarse, lo cual la hace coincidente con un esfuerzo crítico y reflexivo.

Esta racionalidad comunicativa presenta algunas condiciones tales como: la no exclusión de aquellos que puedan hacer contribuciones relevantes, la igual posibilidad de todos de hacer sus aportaciones, la necesidad de que todos los participantes digan lo que opinan y, finalmente, la libertad que se precisa en la comunicación, de manera que las posiciones que se toman responden a la fuerza de convencimiento que aportan los mejores argumentos.

De este modo se afirma la existencia de características condicionales de la praxis argumentativa habermasiana, tales como la universalidad, la reciprocidad, el formalismo, el cognitivismo y la publicidad.

Es importante resaltar que la argumentación es entendida en términos ético-políticos e implica una concentración en los consensos.

#### **4. El ordenamiento jurídico, la perspectiva de los derechos y la participación ciudadana según la concepción liberal y republicana**

Es innegable las implicancias que el tema tiene, según se aborden los derechos desde una concepción liberal o republicana.

La perspectiva liberal sostiene que el sentido de un ordenamiento jurídico consiste en que este permita determinar en cada caso qué derechos les corresponden a qué individuos; de acuerdo con la concepción republicana, estos derechos subjetivos se deben a un ordenamiento jurídico objetivo que hace posible, a la vez que garantiza, la integridad de una vida en común autónoma en igualdad de derechos y basada en el respeto recíproco.

En un caso, pues, el ordenamiento jurídico se construye partiendo de los derechos subjetivos; en el otro, se otorga un primado al contenido objetivo que posea ese sistema jurídico.

Estos conceptos dicotomizadores no afectan ciertamente al contenido **inter-subjetivo** de los derechos, que exigen el respeto recíproco de derechos y obligaciones en unas relaciones de reconocimiento de carácter simétrico. En todo caso, la concepción republicana acoge favorablemente un concepto de derecho que atribuye igual peso a la integridad del individuo y a sus libertades subjetivas que a la integridad de la comunidad en la que los individuos pueden reconocerse como individuos a la vez que como miembros de la misma:

**Para los republicanos**, los derechos no son, en último término, sino las determinaciones de la voluntad política predominante, mientras que para los liberales, algunos derechos están basados siempre en un “derecho superior” racional de carácter suprapolítico o en un “derecho superior” revelado (...). Desde un punto de **vista republicano**, el objetivo de una comunidad, el bien común, consiste sustancialmente en el éxito de su intento político para definir, establecer, realizar y sostener el conjunto de derechos (o, menos tendenciosamente, de leyes) que mejor se adecúe a las condiciones y costumbres de esa comunidad, mientras que, por el contrario, desde un punto de **vista liberal**, los derechos basados en un derecho superior proporcionan las estructuras trascendentales y los frenos al poder requeridos para que esa búsqueda pluralista de intereses diversos y en conflicto pueda avanzar tan satisfactoriamente como sea posible. (Habermas, 1999, p. 249)

El modo en el que Habermas reconstruye la legitimidad del derecho y del poder político moderno incluye una importante renovación del lenguaje utilizado para pensar la política. Si la teoría política nos tenía acostumbrados a un modo conceptual referido al conflicto, la administración de violencia, la utilización de la fuerza, el antagonismo de clases sociales, la necesidad de construir estrategias

para avanzar hacia mejores condiciones de vida; en el pensamiento y la obra del autor alemán estas nociones son sustituidas por la cooperación, intercambio de buenas razones, primacía del mejor argumento y acuerdo entre ciudadanos libres e iguales.

Aquí es importante recordar que Habermas no propone una simple teoría normativa, sino que sus postulados normativos se derivan de una teoría reconstitutiva que llega a los siguientes resultados:

- a) ciudadanos libres e iguales dispuestos a cooperar en los asuntos políticos;
- b) inexistencia de relaciones de poder en las deliberaciones políticas;
- c) sociedad civil conformada por ámbitos informales de deliberación;
- d) ausencia de intereses privilegiados, o confianza en que el principio del discurso logra que no se impongan en las discusiones y en los resultados;
- e) funcionamiento domesticado del capitalismo y de los medios de comunicación;
- f) consenso como resultado necesario de la deliberación;
- g) consenso que implica una igual satisfacción de los intereses de cada uno de los ciudadanos.

Es importante remarcar que no estamos frente a una simple propuesta normativa que enuncia cómo debería ser el camino para dotar de legitimidad al derecho y al poder político moderno, sino ante una labor reconstitutiva que pretende dar cuenta de sus fundamentos implícitos, que permiten ubicar de modo adecuado el déficit de los desarrollos de Habermas.

Su trabajo reconstitutivo no niega el conflicto entre intereses antagónicos, pero tampoco tiene que explicar cómo el antagonismo puede transformarse en un consenso racional porque da por supuesto que así será. Su labor reconstitutiva supone como resueltos los problemas más agobiantes para la teoría política:

- a) ante la pregunta por la legitimidad del derecho y del poder político en contextos de desigualdad, supone un escenario de igualdad;
- b) frente al interrogante por la legitimidad del derecho y del poder político en sociedades en las cuales ambos responden a los intereses de clase o de sectores privilegiados de la sociedad, supone que es posible dejarlos de lado y mantener una deliberación que se arrodele ante el mejor argumento;
- c) ante los dramas que genera el funcionamiento del sistema capitalista y el control que imponen los medios de comunicación, supone un capitalismo y un sistema mediático controlado;
- d) frente a la pregunta por la legitimidad del derecho y del poder en contextos donde el asentimiento de todos y cada uno de los ciudadanos es imposible, reconstruye el consenso.

Es decir, en la propuesta de Habermas es posible hallar elementos con los cuales resulta muy difícil estar en desacuerdo: el valor de la igualdad, la apuesta al diálogo como mecanismo para lograr acuerdos, el esfuerzo por pensar espacios públicos por fuera del Estado. Además, en términos generales, su desarrollo conceptual es coherente, sólido y no presenta mayores contradicciones.

Frente a lo expuesto, debemos preguntarnos si para reflexionar sobre la legitimidad del derecho y del poder político nos interesa utilizar un andamiaje conceptual que suponga que los problemas más dramáticos y difíciles de resolver se encuentran solucionados. Lo que deberíamos analizar en tal caso es si, ante los interrogantes más dramáticos de la teoría del derecho y la teoría política, tiene sentido acudir a una propuesta teórica que no brinda respuesta a los interrogantes, sino que asume que ya están resueltos; crítica que también le cabe a la concepción arendtiana de política.

Las concepciones acerca de los derechos, tanto en su perspectiva republicana como liberal, presupone en Habermas el abordaje de lo que es la participación ciudadana, ya que ambas concepciones abordan de forma diferente al ciudadano en el espacio público.

En la concepción liberal, la participación tiene que ver con el reconocimiento de ciertos derechos negativos que tienen los ciudadanos frente al Estado y a los demás sujetos. En este caso, los ciudadanos, como portadores de derechos negativos, gozan de la protección del Estado, y también de la protección contra intervenciones estatales que vayan más allá de la reserva legal de intervención, por lo cual el Estado no existe para la protección de iguales derechos subjetivos de acción, sino en la garantía de un proceso de inclusión de formación de la opinión y la voluntad. Como ciudadanos, los individuos pueden ver si el poder del Estado se ejerce en interés de ellos como personas privadas. De este modo, el proceso político sirve para generar condiciones de posibilidad para los ciudadanos como estilos de vida buena. Según Habermas, este proceso no cumple la función de bisagra entre Estado y sociedad, porque el poder administrativo no es autóctono, ya que procede de aquel comunicativamente generado en la praxis de la autodeterminación de los ciudadanos, y se legitima por proteger esa praxis mediante la institucionalización de la libertad pública.

En cuanto a la postura republicana, Habermas considera que, respecto a los derechos subjetivos, esta es unilateral por cuanto se centra exclusivamente en que el Estado está para garantizar y hacer cumplir los derechos, y no se preocupa por el proceso de formación y creación de los mismos. De este modo, tanto la postura liberal como la republicana se necesitan para favorecer los derechos, generarlos y garantizarlos, porque son dos posturas que no pueden entenderse por separado.

Esto tiene un impacto muy fuerte en **la política**, ya que, entendida en sentido de la práctica de la autodeterminación ciudadana, no está representada en el

paradigma del mercado, sino en el del **diálogo o de la conversación**, esto es, en una **concepción dialógica** enfocada hacia la política como una actividad normativa. Esta postura republicana asume la política como un proceso de razón y no solo de voluntad, en el que el acceso a posiciones estatales de poder han de implicarse en el estilo deliberativo y en la lógica específica de los discursos políticos. Habermas considera que la deliberación se refiere a una cierta actitud hacia la cooperación social, a saber, la actitud que consiste en la apertura a dejarse persuadir por razones relacionadas con los derechos de los otros al igual que a los derechos de uno mismo. El medio de la deliberación es un intercambio de puntos de vista, efectuado de buena fe, que incluye las versiones de los propios participantes acerca de cómo entienden sus respectivos intereses vitales.

En consecuencia, el **espacio público** es el mundo de la vida donde los ciudadanos interactúan constantemente, a partir de prácticas discursivas.

## **5. Democracia deliberativa en Habermas**

Habermas busca mediar en la discusión entre la concepción liberal y republicana de la democracia. La primera la concibe como protección de los derechos individuales y la segunda sostiene la primacía de los derechos de participación política. Como alternativa entre ambas formula la teoría de la democracia deliberativa, que se propone superar la polarización que proviene de una concepción de la política como deliberación, como acción deliberativa, que podría explicarse como un proceso de autocomprensión de los ciudadanos en tanto que participantes en una comunidad lingüística en permanente diálogo.

La democracia deliberativa es expresión del intento de Habermas por rectificar el sentido de la modernidad a la luz del poder destructivo de la razón. Para ello reformula el sentido de la misma, buscando reconstruir su función. Es una deliberada continuación o proyección de ella de la teoría de la comunicación que el mismo Habermas formuló. El propósito de Habermas, siendo normativo, es principalmente prescriptivo de reglas y procedimientos democráticos, es decir, una democracia procedimental, que no está exenta de contenidos sustantivos, pero no es descriptiva de institutos concretos. Es por ello que insiste en que la democracia deliberativa es dependiente de procedimientos y presupuestos comunicativos que institucionalizan el discurso público.

Así, construye sobre la razón y la acción comunicativas un modelo político en el que la propuesta democrática y política es la deliberativa. Sin embargo, sigue latente la pregunta acerca de en qué medida la misma (democracia deliberativa) es una continuación de la teoría de la acción comunicativa en el plano de las instituciones, como Habermas pretende.

La idea de la legitimación del poder político por consenso, el ideal de la capacidad de diálogo y racionalidad discursiva para los acuerdos consensuados, fueron algunas de las ideas valiosas que se lograron reconstruir de la democracia deliberativa de Habermas. Sin embargo, tales bondades tienen límites

que deben tenerse en cuenta. Primero, debe considerarse que se dejan de lado aspectos políticos como, por ejemplo, la capacidad de organización y manipulación de ciertos actores sociales para copar el espacio público, o validan leyes injustas siguiendo los procedimientos institucionalizados.

Esto no implica dejar de reconocer que la concepción democrática deliberativa de Habermas arroja luces sobre la construcción de comunidad política, regulada por el ideal moral de una ciudadanía respetuosa de los principios constitucionales; sin embargo, no muestra cómo, lamentablemente, en la democracia deliberativa los individuos no actúan siempre por intereses colectivos, sino que con frecuencia están guiados por intereses particulares inducidos por grupos políticos incrustados en y con poder estatal y por ciertas opiniones de la clase económica dominante.

## **6. Semejanzas y diferencias entre ambas concepciones**

Mientras que para Arendt la esfera pública es principalmente la arena de la acción, para Habermas es, sobre todo, un medio impersonal de comunicación, información y formación de la opinión.

Arendt va a insistir en el carácter **espacial** de la esfera pública, mientras que Habermas va a afirmar su carácter **instrumental**. Arendt influye notablemente en la narración habermasiana de la evolución de lo público: este establece un diálogo con Arendt desde las primeras páginas. Así, su autoridad se deja sentir en la descripción y diferenciación de las categorías **público** y **privado** en la *polis* griega, que Habermas utiliza: la publicidad se constituye en la conversación y en el hacer común. A la luz de la publicidad todo se manifiesta tal como es, **todo se hace a todos visible**. La esfera privada, por el contrario, es donde acontece la vida y la muerte.

Es en la Modernidad cuando Habermas observa la introducción de un importante cambio: la emergencia de una esfera pública autónoma, en la que las personas privadas, reunidas ahora en calidad de público, se disponen a forzar al poder político a su legitimación ante ellos. El instrumento del que se servirá esa naciente esfera pública, enfrentada al Estado, será el mercado de bienes culturales (Hawley Nandín, 2005).

Habermas comparte con Arendt la idea de que el liberalismo y el desarrollo de las sociedades modernas han dejado muchos vacíos y problemas respecto de la organización política de sus miembros; sin embargo, a diferencia de esta filósofa, la postura de Habermas no puede ser clasificada *estricto* Sens como republicanismo político, pues, 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.

Pero no podemos obviar que el planteamiento democrático deliberativo de Habermas conlleva los principios ético-políticos más loables. Por ello, los individuos se orientan según normas y principios del derecho positivo; esto es,

los individuos siguen procedimientos institucionalizados que están justificados merced a la capacidad de los participantes de orientar sus acciones a partir de su capacidad comunicativa y racionalidad discursiva-comunicativa.

Por consiguiente, participación, discusión y acuerdo constituyen el eje ético-político que presupone la definición correcta de las normas de regulación social a partir de las cuales los ciudadanos toman decisiones colectivas.

Luego de la crisis del marxismo, varios teóricos –entre ellos, Habermas y Rawls– postularon que para pensar lo político era posible prescindir del antagonismo. Es decir, desplazar el antagonismo político por **consensos** basados en acuerdos racionales inclusivos.

Sin embargo, resulta imposible prescindir de los antagonismos, ya que es constitutivo de lo político, problema que también padece el enfoque de H. Arendt.

El antagonismo es el que permite la formación de las identidades políticas, que son siempre colectivas, y que implican una demarcación y una constitución de un ellos y un nosotros. De allí que la condición misma de posibilidad de formación de las identidades políticas es, al mismo tiempo, la condición de imposibilidad de una sociedad de la cual pudiera eliminarse el antagonismo.

En Arendt, la identidad es una forma de estar, de ser en el mundo, y según sea la misma, haremos el mundo más o menos habitable. La palabra y el acto que dan nacimiento a dicha identidad son las que evitan la soledad, definida por la pensadora como ausencia de identidad.

Es visible que la concepción de identidad en la filósofa tiene un matiz social. No obstante, no termina de vislumbrarse el acento político que a dicho concepto le otorga Habermas, quien tiene la visión importante de pensar en la reconstrucción de los consensos; ello, a diferencia de Arendt, que propone un concepto de identidad introspectivo, no dando lugar a la posibilidad del antagonismo en su constitución.

## **7. Reflexiones finales**

Respecto de la idea de política, Arendt afirma que “la actividad política humana central es la acción; pero para conseguir comprender adecuadamente la naturaleza de la acción se reveló necesario distinguirla conceptualmente de otras actividades humanas con las que habitualmente se confunde, tales como la labor y el trabajo” (1993, p. 151).

Esto tiene implicancias, ya que, para Arendt, la acción no es necesariamente sinónimo de comportamiento o conducta. Es algo más que ello. La acción es un tipo de conducta peculiar en cuanto se diferencia del comportamiento que ejecuta un individuo que está inserto en el mundo de la labor y de la actividad artesanal y fabril –vale decir, del trabajo–, en lo siguiente: la acción es espontánea, libre, azarosa, incierta, indeterminada; dicho en negativo, no está sometida al imperio

de la necesidad ni está pautaada o predeterminada, y en ningún caso supone la compulsión y, menos aún, la violencia. Así la acción se caracteriza por la ausencia de todo tipo de coerción.

Sostiene la filósofa que, mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan de forma activa su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano. Este concepto de identidad, cuya ausencia se hace visible cuando la política no se conjuga con la libertad, es una idea –a mi criterio– convocante y estructural. Ello, del mismo modo que Habermas realiza la integración del otro, incorpora la otredad y celebra la verdad, la idea de la verdad que se mide por un consenso verdadero, lo que implica la idea de una vida verdadera en la cual se incluye la idea de la emancipación.

Es decir, “ser libre significaba no estar sometido a las necesidades de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado” (Arendt, 1991, p. 44). Este es el mundo de la acción, su protagonista es el ciudadano, el *politées*, el animal político, el único que tiene derecho a irrumpir en la esfera pública.

La pregunta sería por qué la visión de la política de Arendt nos resulta tan extraña. Y una de las respuestas posibles es: porque es *irénica*, palabra de origen griego que, como sustantivo, significa paz y como adjetivo denota la cualidad de pacífico, conciliador, temporizador; a diferencia de nuestra política, que es **conflictual**. Por cierto, las experiencias del mundo moderno con la política se han dado sobre todo en el campo de la violencia y debido a ello “nos parece natural entender la acción política según las categorías del coaccionar y ser coaccionado, del dominar y ser dominado, pues en ella se hace patente el auténtico sentido de todo acto violento” (Arendt, 1997, p. 138).

Desde la perspectiva de Arendt se puede decir que la política, en el siglo XX, ha sido dañada por la violencia que ha suplantado al poder; su espontaneidad (la acción) ha sido disecada por los determinismos ideológicos; y sus protagonistas (los ciudadanos) han sido raptados por los partidos políticos. Con esta mirada, desde la perspectiva de Arendt, no sería del todo aventurado afirmar que el Estado, la burocratización y los partidos políticos han confiscado a la ciudadanía.

De allí que una de las críticas que se le formulan, entre otras, es que su postura es idealista y generadora de perplejidades, tales como cuál es el espacio, la instancia, que hoy cristaliza su concepción de la política.

Arendt construye su obra en los márgenes y sin otra intención, y vuelve su pensamiento central, abarcativo de una totalidad que no se define como el todo y que no se confunde ni se identifica de ninguna manera con el totalitarismo.

También advertimos algunas críticas que se realizan a la racionalidad de Habermas por su carácter omnicomprensivo y su dificultad de entendimiento con las

sociedades plurales y complejas, que son pensadas como excluidas y a partir de una entendida racionalidad deficiente.

A diferencia de Habermas, Rawls –autor que no abordamos en este trabajo– supera esas críticas, ya que no está interesado en introducirse en la problemática de la verdad. Por eso, para él, el consenso es más razonable que racional, lo que lo distingue del modelo epistémico de consenso habermasiano, basado en la competición de una serie de creencias científicas en litigio en la que solo una acabaría acreditándose como la verdadera. Se trata, como dijimos, de un análisis que excede lo propuesto en nuestro trabajo, que centra su desarrollo en la concepción de Habermas y Arendt.

Dos discursos contemporáneos relativos a la razón ubicada en el ámbito público, donde se lleva a cabo el diálogo para la reflexión acerca de temas de interés para la comunidad política. Ahí se patentizan la intersubjetividad, la reflexividad y la publicidad, mostrándose como elementos centrales de la racionalidad pública.

En otros términos, para los republicanos –lo mismo que en el modelo deliberativo– el paradigma no sería el mercado, sino el diálogo. En este sentido, la esfera pública arendtiana, delimitada firmemente tanto por la esfera privada como por la de lo social –en la que se incluye la economía–, coincidiría con la hostilidad republicana hacia el mundo del mercado. Habermas cita precisamente a Arendt para ilustrar esta concepción republicana de esfera pública, en la que

... el espacio público político, y como infraestructura suya, la sociedad civil, cobran un significado estratégico: conjuntamente deben asegurar su fuerza integradora y su autonomía a la práctica del entendimiento mutuo de los ciudadanos. Concebir de esta manera el proceso político implica –como lo hace Arendt– contraponer un concepto de poder comunicativo –poder colectivo que surge de la acción colectiva y desaparece cuando ésta ha dejado de existir– a un concepto estratégico del mismo, que “solo puede emplearse sobre la base de aquellos programas políticos y dentro de los límites de aquellas leyes que surgen del proceso democrático”. (Sánchez Muñoz, 2003, citado en Hawley Nandín, 2005)

Finalmente, en cuanto a la teoría de la democracia deliberativa de Habermas, está demostrado que en la democracia moderna los ciudadanos no se orientan exclusivamente por la deliberación, sino por procesos de selección que realizan grupos de poder para consolidar y fortalecer el mismo. Son estos los elementos que no pueden olvidarse cuando se intenta hacer un análisis crítico de la democracia deliberativa de Habermas. Esto no quita la importancia de la deliberación y participación ciudadana en lo atinente a la construcción de Estado, donde, en la concepción de Habermas, los presupuestos ético-políticos encuentran el lugar más valioso para la actuación de la ciudadanía respecto a dicha actividad: ciudadanos con alto grado de participación política en la construcción de deliberación pública regulada por el respeto a los principios constitucionales y el seguimiento de los procedimientos institucionalizados de comunicación.

Todo esto exige un esfuerzo común en la construcción de una cultura política con capacidad para intervenir y realizar cambios estructurales en las prácticas socia-

les e instituciones que conforman el poder estatal. Aquí, la justificación normativa de Habermas surge como una alternativa que podría contribuir en la consolidación y formación de una ciudadanía más apta en lo referido a la construcción de Estado democrático, deliberativo y pluralista; y, en el pensamiento de Arendt, a la búsqueda de una pluralidad que se consolide en el discurso como elemento, junto con la acción de principios básicos de la política como espacio de libertad.

## **8. Referencias**

- Arendt, H.** (1993). *La condición humana*. Paidós.
- . (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus
- . (1997). *¿Qué es la Política?* I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona. Paidós
- Benente, M.** (2016). Los supuestos del pensamiento político y jurídico de Jürgen Habermas. *Revista de derecho*, 29(1). [dx.doi.org/10.4067/S0718-09502016000100002](https://doi.org/10.4067/S0718-09502016000100002).
- Cortés, Arbeláez, A.** (2013). Hannah Arendt y Jürgen Habermas: del republicanismo político a un modelo procedimental de la democracia. *Cuadernos de Ciencias Políticas*, (5). pp. 11-20. [repository.eafit.edu.co/bitstream/handle/10784/25924/cuaderno\\_ciencias\\_politicas\\_05\\_00.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://repository.eafit.edu.co/bitstream/handle/10784/25924/cuaderno_ciencias_politicas_05_00.pdf?sequence=2&isAllowed=y)
- Domínguez, H.** (2013). Democracia deliberativa en Jürgen Habermas. *Revista Analecta Política*, IV(5), pp. 301-326.
- García Gonzáles, D.** (2004). Reseña de Razón y Espacio público. Arendt, Habermas y Rawls *Revista Signos Filosóficos*, VI(11), pp. 218-226.
- González Oquendo, L. J. y Hernández Castro, A. G.** (2016). La democracia como concepto en la filosofía política de Hannah Arendt. *Fronesis*, 23(3), pp. 328-349.
- Govea Cabrera, J.** (2010). Visión de la política en H Arendt. *Fronesis*, 17(2), pp. 217-239.
- Habermas J.** (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.
- . (1998). Caps. VII y VIII. En *Facticidad y validez*. Trotta.
- . (1999). La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho. En *La inclusión del otro*. Paidós
- Hawley Nandín, M. C.** (2005). *Algunos apuntes sobre la democracia participativa en Hannah Arendt*. Universidad Iberoamericana (México): Departamento de Derecho, Colecciones Maestría en Derechos Humanos/Ibero.
- Marramao, G.** (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Paidós.
- Marsh, D. y Stoker, G.** (Eds.). (1997). *Teoría y métodos de la ciencia política*. Alianza.
- Oro Tapia, L.** (2008). La idea de la política en Hannah Arendt. *Revista Enfoques*, VI(9). [www.redalyc.org/articulo.oa?id=96060909](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=96060909)