



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA**

PARTICIPACIÓN POLÍTICA

Entre normatividad (Habermas y Rawls) y biopolítica (Hardt y Negri).

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

DANILO ALEXIS HERRERA BURTON

DIRECTOR DE TESIS: RAÚL ARMANDO VILLARROEL SOTO

SANTIAGO DE CHILE

MAYO DEL 2018

DEDICATORIA

Dedico esta investigación a mis Padres Flor y Manuel.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente a mi familia por el apoyo durante este largo proceso, particularmente a mi hermano Alejandro quien me guio en el deseo de continuar con mis estudios de postgrado en filosofía, a mi amiga Constanza por sus consejos y palabras de aliento y a mi Director de tesis por su paciencia y apoyo en este proceso.

TABLA DE CONTENIDOS

1. Introducción	7
1. 1. Prefacio	8
1. 2. <i>Status Quo</i>	9
1. 3. Tema y Problemática	15
1. 4. Tesis	17
1. 5. Objetivos	18
1. 5. 1. Objetivos Específicos	18
1. 6. Marco Teórico	19
1. 6. 1. Normatividad	20
1. 6. 2. Biopolítica	27
1. 7. Metodología	33
2. Capítulo I. John Rawls: el ciudadano liberal frente a la pluralidad	35
2. 1. La idea de sujeto en Rawls: La persona, el ciudadano, las partes	42
2. 2. El consenso traslapado y la participación política	49
2. 3. Espacio público y razón pública	55
3. Capítulo II. Jürgen Habermas: esfera pública y ciudadanía para una democracia radical	62

3. 1. Racionalidad, comunicación e intersubjetividad: La idea de sujeto en Habermas	67
3. 2. El ciudadano y el legislador: el lugar del sujeto político en democracia	78
3. 3. La esfera pública: el espacio de la ciudadanía para la participación política	86
4. Capítulo III. La multitud y la lucha por lo común: participación política en la obra Michael Hardt y Toni Negri	94
4. 1. El contexto actual y las condiciones para la aparición de la multitud	95
4. 2. El sujeto de la sociedad de control y el monstruo político	104
4. 3. La multitud	115
4. 4. Lo común	126
5. Capítulo IV. Participación política y democracia: Entre normatividad y biopolítica	133
5. 1. John Rawls y Jürgen Habermas	136
5. 2. Hardt y Negri	145
5. 3. Entre lo común y lo público: participación política para la democracia del siglo XXI	149
6. Conclusiones	157
7. Bibliografía	162

RESUMEN

En la siguiente investigación buscaremos analizar, tanto en el modelo normativo propuesto por Jürgen Habermas y John Rawls, como en la postura biopolítica elaborada en el trabajo conjunto de Michael Hardt y Toni Negri, la relación entre participación política y las categorías de lo público y común respectivamente. Asimismo, buscaremos evaluar cada una de estas propuestas en tanto medios de justificación y desarrollo de la participación política en el contexto democrático contemporáneo. Nuestra postura será que la construcción de una idea de participación política adecuada a las actuales sociedades se deriva y depende estrechamente de la adecuada conceptualización previa de sujeto y espacio social. Las dos grandes tradiciones actuales que ofrecen un marco conceptual para abordar este problema contienen herramientas relevantes para pensar la participación política, sin embargo, creemos que el enfoque biopolítico del sujeto (la multitud) y del espacio social (lo común), ofrece mayores recursos para pensarla en toda su profundidad.

1. INTRODUCCIÓN

"Imagínate un futuro en el cual cada persona tiene un senador personalizado, pero ese senador personalizado no es una persona, es un software, un agente de inteligencia artificial, que toma datos sobre tus hábitos de lectura, sobre tus interacciones en redes sociales, tu test de personalidad, información que tú le provees a esa persona virtual para que te represente cada vez que una ley o una legislación se va a votar".

Cesar Hidalgo

“(...) la medición reveló que el 57% de los estudiantes de 8° básico en Chile se mostró a favor de tener un régimen dictatorial en el país si es que ello conlleva orden y seguridad. En tanto, un 52% aprobó la medida si es que eso implica beneficios económicos.”

Estudio Internacional de Educación Cívica y Formación Ciudadana (ICCS) 2016

1. 1. Prefacio

En la última década, ronda en espacios de debate la idea de desarrollar una nueva Constitución para Chile, discusión que ha permanecido en el campo discursivo, mas no en concreto. A la par, durante los últimos períodos eleccionarios del país, hemos podido observar cómo ha disminuido la participación de la ciudadanía en las urnas, emergiendo, de manera simultánea, diferentes movimientos sociales en el espacio público, buscando visibilidad y con la pretensión de desarrollar acciones de fuerza para contrarrestar el avance de proyectos empresariales cuestionables, así como para frenar la propia acción del Estado.

A nuestro juicio, han comenzado a emerger diferentes niveles y formas de comprender la participación política de los sujetos, pues tanto en el ámbito constitucional, así como en el tradicional acto democrático del voto o en la acción de los movimientos sociales, lo que podemos observar es la pretensión de que los sujetos pueden llegar a decidir en conjunto sobre el bien común de la sociedad.

Cada uno de estos eventos ha sido objeto de profundos debates: la posibilidad de una nueva constitución que otrora era inimaginable para el imaginario político local, hoy se tambalea ante la decisión sobre cuáles serán los medios que permitirán su consolidación, sea con mayor o menor participación de la ciudadanía. Por otro lado, la disminución en la asistencia a las urnas ha dejado en evidencia los profundos problemas de participación ciudadana mediante las formas de participación política tradicionales y levanta a su vez

la necesidad de nuevos o renovados espacios para la ciudadanía.

Finalmente, los movimientos sociales han demostrado como los sujetos por medio de la organización y fuera de los espacios tradicionales de la institucionalidad democrática pueden llegar tener una poderosa injerencia en términos políticos.

Lo expuesto nos lleva a preguntarnos cómo se debe desarrollar la acción política en nuestra democracia, qué características deben poseer quienes participen de ella, cuáles son los límites de la acción de los sujetos en el campo de lo político y cómo caracterizar el papel del sujeto participante. Estas son algunas de las preguntas que buscaremos abordar en la presente investigación, contribuyendo, así, a la reflexión sobre el proceso democrático y el rol del sujeto en el ámbito político.

1. 2. *Status Quo*

Desde el campo de la filosofía, la reflexión sobre la participación ciudadana ha sido abordada en las últimas décadas, principalmente, desde dos perspectivas de estudio. La primera de ellas dice relación con la comprensión de la participación política desde el tradicional concepto de ciudadanía, la segunda, a partir de su relación en torno al concepto de multitud.

La filósofa Adela Cortina en su obra *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, expone diferentes concepciones de ciudadanía que se han desarrollado en el ámbito filosófico, especialmente desde la segunda mitad del siglo XX. Es por ello que su

obra es una herramienta de interés para conocer los avatares del concepto de ciudadanía y los temas que han surgido en su discusión.

Señala en los inicios de su escrito que la relevancia que ha adquirido este concepto dice relación con el hecho de que las sociedades posindustriales necesitan generar entre sus miembros un tipo de identidad en la que se reconozcan y les haga sentirse pertenecientes a ellas. Esto se fundamenta en que estas sociedades adolecen de un déficit de adhesión de los ciudadanos al conjunto de la comunidad y sin esa adhesión resulta imposible atender a los retos que este tipo de sociedades plantean (Cortina, 2009, p. 20).

Para Cortina, una primera concepción relevante de atender, en el marco del pensamiento liberal, es la de John Rawls, quien, por su parte, desarrolla una teoría de la justicia distributiva con miras a ser aceptada por todo ciudadano de una democracia liberal. Para Rawls si una teoría como aquella es elaborada y puesta en discusión en el ámbito público, la ciudadanía de buen grado la aceptará pues refleja sus convicciones acerca de lo que es justo. El liberalismo político es, afirma Cortina, una doctrina centrada en la ciudadanía, pues es el ciudadano el que tiene por deber moral de tomar como referente dicha concepción de justicia, con el objetivo de resolver los problemas existentes en su sociedad, y a través de tal acto crear comunidad (Cortina, 2009, p. 25).

El pensamiento comunitarista enfrentándose al liberalismo político critica esta supuesta neutralidad frente a las concepciones de justicia y propone, por su parte, lo que Cortina llama maximalismo *agathologico* frente al minimalismo de justicia del liberalismo. En la concepción republicana se pretende recuperar las ideas de bien y

virtud en el contexto de las comunidades, pues se entiende que sólo desde ellas aprendemos tradiciones de sentido y de bien. El ciudadano entonces solo se puede conformar en su existencia en comunidad, en el saberse reconocido por los suyos y el tener un contexto en el cual desarrollarse; esto es lo que puede generar adhesión a una forma de comprensión de la justicia (Cortina, 2009, p. 28).

A juicio de Cortina la discusión entre liberales y comunitaristas permitió en la segunda mitad del siglo pasado la constitución de una cierta comprensión de ciudadanía, la cual puede ser entendida desde la relación entre las nociones de racionalidad de la justicia y sentimiento de pertenencia a una sociedad. Ambas cuestiones ligadas tanto a la producción teórica liberal y comunitarista son para Cortina elementos centrales en la actualidad para discutir una propuesta de democracia postliberal (Cortina, 2009, p. 30).

Una Forma alternativa de abordar comprensivamente la ciudadanía y los derechos que esta encarna, la cual fue central en el pensamiento político del siglo XX, es la relacionada al concepto de Estado de bienestar. En dicha concepción un ciudadano goza tanto de derechos civiles (promovidos por liberales), derechos políticos (promovidos por republicanos) como derechos sociales (trabajo, educación, prestaciones sociales en tiempos de especial vulnerabilidad). Estos últimos derechos harían referencia a la protección del Estado social de derecho a la ciudadanía, lo cual se ha desarrollado a través del Estado de Bienestar en ciertos países de Europa occidental (Cortina, 2009, p. 58).

Desde el ámbito de la economía también se han desarrollado valiosos elementos para

entender, en un concepto más amplio y complejo, la ciudadanía. En efecto, Cortina evidencia cómo se ha llegado a proponer que esta debe ser partícipe de las decisiones que afectan su vida desde dicho ámbito. Específicamente, han sido desarrolladas dos vertientes críticas, una aplicada a la ética empresarial y la *stakeholder capitalism* o capitalismo de los afectados por la actividad empresarial (Cortina, 2009, p. 87).

En este punto de su exposición Cortina advierte que, si bien cada uno de los elementos expuestos resulta valioso para la comprensión de la ciudadanía, los individuos en tanto ciudadanos no pueden ser solo descritos en relación a su capacidad económica, política y social. Falta aún comprender que estos, en todas sus dimensiones, son parte de la sociedad civil, entendida como aquellas organizaciones no políticas ni económicas, esenciales para su socialización y desarrollo de su vida. A juicio de Cortina existirían dos formas generales de comprender dicha concepción, una con base en el pensamiento neoliberal, el que exponen autores como Robert Nozick, visión que plantea la sociedad civil como necesaria de empoderar con miras a la potenciación del liberalismo, con el consiguiente debilitamiento del Estado y fortalecimiento del mercado. Otra línea de pensamiento, la de los teóricos de la sociedad civil, de la cual Michael Walzer fue uno de sus principales exponentes, entendería a la sociedad civil en referencia a la búsqueda de civilidad, la participación social y la solidaridad (Cortina, 2009, pp. 119 - 121). Hoy la cuestión de la sociedad civil ha sido estudiada a juicio de Cortina en diversas investigaciones relativas a los conceptos de tercer sector, las profesiones y la opinión pública.

Al final de su escrito Cortina ofrece su propia concepción de ciudadanía, entendida como un proyecto futuro de educación en torno a la comprensión de lo que puede unir al conjunto de los humanos en una comunidad, relacionado al desarrollo de un proyecto común. Ello se logra bajo la concepción ética de que es necesario tener por referentes en nuestras acciones a los ciudadanos del mundo, lo cual implicaría universalizar la ciudadanía social, en la consideración de que ningún humano puede ser excluido de los bienes sociales que la tierra nos ofrece (Cortina, 2009, p. 214).

Desde la perspectiva que comprende a la multitud como medio para la participación política la discusión es variada, Michael Hardt y Toni Negri, en su obra *Commonwealth* (2009), nos ofrecen una síntesis crítica respecto de algunas de las propuestas esgrimidas por diferentes pensadores, síntesis que otorga un marco pertinente para entender tanto el concepto de multitud como el de lo común en relación a la idea de participación política.

Hardt y Negri afirman que existiría un grupo de críticas al concepto de multitud, en las que se sostiene que, en el contexto biopolítico actual, la sociedad estaría compuesta de una multiplicidad de singularidades irreductible. Pierre Macherey ve una contradicción en la multitud, pues, para poder actuar políticamente, afirma es necesaria la unidad, viéndose obligada la multitud o a adoptar una unidad y estructura jerarquizada y deja de ser multitud o mantener su estructura horizontal y diversa, sin poder actuar políticamente. Ernesto Laclau, por otro lado, considera de forma similar a la inmanencia y la pluralidad de la multitud, como una barrera a su capacidad para la política, por lo que resulta necesario para que pueda surgir una articulación política entre las

singularidades, que exista una fuerza guía capaz de dirigir el proceso y sirva como un punto de identificación para todas ellas. Lo que debe acontecer es que por medio de dicha unificación la multitud sea transformada en pueblo por la hegemonía, lo que para Laclau es la operación política por excelencia. Hardt y Negri aseveran que tanto Macherey y Laclau ven a la multitud como una figura camino a la política, pero aún no política.

Señalan los autores que existe una segunda línea crítica enfocada en el contenido de las políticas de la multitud, estos autores no ven razón para asumir que las decisiones y la acción políticas de ella estén orientadas hacia la liberación. En esta línea de trabajo Paolo Virno indica que la multitud está dotada de iguales medidas de agresividad como de solidaridad, las herramientas de la multitud tales como el lenguaje, la comunicación, el afecto o el conocimiento no tiene necesariamente una predisposición a lo bueno. Étienne Balibar, en una línea de trabajo similar, sostiene que el concepto de multitud carece del criterio político interno que garantizaría en sus acciones una orientación progresista o un carácter antisistémico. Es por ello que la multitud puede contribuir tanto a los sistemas de explotación global como a resistir y oponerse.

Continuando con la reflexión sobre la orientación política de la multitud, Slavoj Žižek y Alan Badiou señalan que estaría alineada con las fuerzas de dominación. Žižek considera que la multitud en las luchas contra el imperio apoya al poder capitalista. Argumenta en torno al pensamiento de Marx, que su error fue asumir que el capitalismo crea a sus propios sepultureros en el desarrollo de un sujeto político antagónico (el

proletariado) capaz de la revolución. En vez, dichos antagonismos aparentes terminan apoyando al capital, siendo un ejemplo paradigmático la creación de “multiplicidades proliferantes” en el reino del mercado y el consumo, a través de una variedad infinita de mercancías y los deseos que provocan. En este sentido es que las multiplicidades de la multitud y su estructura en red horizontal reflejan el propio tránsito del capital descentrado y desterritorializado. Para Žižek entonces la transformación radical de la sociedad nunca emergerá desde el propio capital. En el caso de Badiou, y con base en Foucault, centra su perspectiva en el concepto de resistencia, entendida como siempre comprometida con el poder, así como imposibilitada de escapar de él. Es por ello que cualquier concepción de multitud sería un componente del poder mismo, y los movimientos no tendrían realmente incidencia en la lucha contra los poderes dominantes, siendo más bien parte íntegra de su funcionamiento (Hard & Negri, 2011, pp. 178 -180).

1. 3. Tema y Problemática

Considerando las cuestiones ya señaladas es que en la siguiente investigación abordaremos la idea de participación política, teniendo como marco fundamental la reflexión que la filosofía contemporánea, o una parte de ella, realiza respecto a este punto, enfocándonos específicamente en dos marcos teóricos (normatividad y biopolítica) y cuatro autores que los representan. En relación con la perspectiva

normativa nos concentraremos tanto en el trabajo del filósofo norteamericano John Rawls, como en las investigaciones del filósofo alemán Jürgen Habermas, ambos autores de connotada trayectoria y a estas alturas referentes obligados de la producción filosófica contemporánea. Desde la perspectiva biopolítica centraremos nuestra atención en el trabajo conjunto de los filósofos Michael Hardt y Toni Negri, quienes desde fines del siglo XX irrumpieron más allá del ámbito académico con una serie de polémicas obras que han provocado un interesante espacio de discusión en torno a la democracia y la política.

Para desentrañar la idea de participación política en cada una de estas propuestas, articularemos nuestro trabajo desde una serie de conceptos que resultan a nuestro juicio claves en dicho ejercicio. Particularmente nos concentraremos en aquellos referidos a los espacios en los cuales la participación política se puede desarrollar, tales como: espacio público, esfera pública y lo común, así como también en la conceptualización de los sujetos que cada autor construye tales como: ciudadanía y multitud. En el caso de las propuestas normativas lo público aparece como un eje central en términos de ser el lugar en el cual se desarrolla la participación, en el caso de la propuesta biopolítica, y como contraparte, aparece lo común como ese espacio de articulación para la participación de los sujetos. Con decir espacio o lugar no queremos con ello referirnos necesariamente a un espacio físico concreto, pues aquí la espacialidad de lo público o lo común se refiere más bien a una serie de redes a través de las cuales se articula el ejercicio político de los sujetos particularmente en el ámbito democrático; no remitiéndose, por consiguiente, a

un lugar como lo puede ser el parlamento o la plaza pública.

Si para entender la idea de participación política en los términos ya expuestos será central detenernos en el espacio en el cual se practica, es relevante además considerar a los sujetos participantes. Por ello será importante explorar en cada una de las perspectivas presentadas cómo se ha de comprender la idea de sujeto y cómo encarna a un sujeto político participante, entendido como ciudadano desde las consideraciones normativas y como multitud desde la postura biopolítica.

El siguiente estudio entonces debe ser considerado como una investigación en la cual se pretende avanzar en la exploración del concepto de participación política en el marco democrático, y su relación con un espacio en el cual se pueda desarrollar, entendido desde las posturas normativas como lo público y desde la perspectiva biopolítica como lo común. En consideración de lo anterior es que nos preguntamos ¿qué elementos nos entrega la conceptualización normativa y biopolítica de los sujetos políticos para repensar la participación política en el contexto de las actuales democracias?, ¿Qué elementos nos entrega la caracterización del espacio social en la conceptualización normativa y biopolítica para repensar la participación política en el contexto democrático?, ¿qué descripción (la normativa o la biopolítica) de la subjetividad y del espacio social nos entrega más herramientas para repensar la participación política?

1. 4. Tesis

La construcción de una idea de participación política adecuada a nuestras actuales sociedades se deriva y depende estrechamente de la previa conceptualización adecuada de sujeto y espacio social. Las dos grandes tradiciones actuales que ofrecen un marco conceptual para abordar este problema contienen herramientas relevantes para pensar la participación política, sin embargo, el enfoque biopolítico del sujeto (la multitud) y del espacio social (lo común), ofrece mayores recursos para pensarla en toda su profundidad.

1. 5. Objetivos

Analizar, tanto en el modelo normativo propuesto por Jürgen Habermas y John Rawls, como en la postura biopolítica elaborada en el trabajo conjunto de Michael Hardt y Toni Negri la relación entre participación política y las categorías de lo público y común respectivamente.

Evaluar cada una de estas propuestas en tanto medios de justificación y desarrollo de la participación política en el contexto democrático contemporáneo.

1. 5. 1. Objetivos Específicos

1- Analizar en la propuesta normativa de Jürgen Habermas y John Rawls la conexión entre participación política y la categoría de lo público.

- 2- Analizar en la propuesta biopolítica conjunta de Michael Hardt y Toni Negri la conexión entre participación política y el concepto de lo común.
- 3- Contrastar el potencial de lo público y lo común en tanto herramientas para el desarrollo de la participación política en un contexto democrático.

1. 6. Marco Teórico

Esta investigación se enmarca en el estudio de la filosofía política, más específicamente, buscaremos desarrollar a lo largo de este escrito el esclarecimiento conceptual sobre cuestiones relativas a la democracia, centrándonos en la recolección de materiales teóricos que permitan rearticular una concepción adecuada de la participación política en el marco de la teoría filosófica contemporánea. Entenderemos, junto con D. D. Raphael, a la filosofía social y política, en cuanto rama de la filosofía que representa una aplicación del modo de pensar filosófico a ideas acerca de la sociedad y el Estado. Agrega Raphael que la filosofía ha adoptado muchas formas, sin embargo es de utilidad interpretar la tradición principal de la filosofía occidental como si tuviera dos objetivos interrelacionados: (a) la aclaración de conceptos con el propósito de (b) hacer una valoración crítica de creencias (Raphael, 1989, p. 14).

Al decir que a lo largo de este escrito nuestro esfuerzo se orientará en el esclarecimiento conceptual, queremos dar a entender que nuestro objetivo será el de

abordar el significado de ciertas ideas o conceptos generales, los cuales nos parecen centrales para pensar la democracia (Raphael, 1989, p. 21). Dicho esfuerzo tendrá por objetivo clarificar su comprensión y posteriormente su relación con la idea de democracia, con ello esperamos ofrecer al lector las herramientas necesarias para valorar distintas concepciones de participación política, así como las problemáticas ajenas a dichas concepciones.

1. 6. 1. Normatividad

Tanto la obra de Habermas como de Rawls pueden ser comprendidas como esfuerzos filosóficos constituidos en términos normativos. Fernando Vallespín señala que el fin último de un trabajo filosófico con orientación normativa es el de ofrecernos una instancia de evaluación crítica de la realidad político-social, pues el fin buscado es alcanzar una mayor clarificación, coherencia y fundamentación de los fines de la vida política, y a partir de ahí encontrar la congruencia entre principios, instituciones y práctica política efectiva. Para Vallespín este tipo de reflexiones permite acceder también a los límites con los que hoy nos encontramos en la tentación moral y en su necesaria conexión con el derecho y la política. Son tantos los ámbitos implicados, que su interés excede con mucho las tradicionales fronteras disciplinarias y se abren a un auténtico diálogo interdisciplinar del que pueden disfrutar filósofos morales, constitucionalistas, juristas o politólogos. Sin olvidar la instrumentalidad de estas teorías, una vez despojadas de parte de su inevitable complejidad argumental, para

promover una auténtica educación en los fundamentos de la democracia (Habermas & Rawls, 1998, p. 15).

Habermas y Rawls entienden que las teorías normativas ofrecen la posibilidad de pensar nuestra realidad política y social desde la construcción de principios que funcionen como guías para nuestra acción política, por medio de la identificación de aquellos principios e instituciones que pueden otorgar participación, legitimidad y estabilidad al sistema. No obstante, la conformación normativa de cada teoría a presentar se constituye de manera distinta, pues el acento en la propuesta de Habermas está puesto en las premisas de la acción comunicativa, y en los medios para el logro de una comunicación orientada al entendimiento, en cambio Rawls ofrece dichos principios particularmente en la estructura interna de su consenso traslapado, así como en el momento del desarrollo de la posición original.

En la obra de 1996, *La inclusión del otro*, Habermas explicita una postura política en comparación a las propuestas liberales y republicanas, en donde considera los elementos normativos de su teoría discursiva en relación al proceso democrático:

“La teoría discursiva, que asocia al proceso democrático connotaciones normativas más fuertes que el modelo liberal, pero más débiles que el modelo republicano, toma por ello elementos de ambas partes y los articula de una manera distinta. En concordancia con el republicanismo, la teoría discursiva coloca el proceso de formación de la voluntad y de la opinión política 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. Ya no opera con el concepto de una totalidad social centrada en el Estado, que pudiera representarse como un macrosujeto que actúa orientado por fines. Tampoco la teoría discursiva localiza a esa totalidad en un sistema de normas constitucionales que regulen de manera inconsciente el equilibrio de poderes e intereses según el modelo desarrollado por el tráfico mercantil. Dicha teoría se desdice completamente de las figuras de pensamiento típicas de la filosofía de la conciencia que, en cierto modo, sugieren o bien atribuir la práctica de la autodeterminación de los ciudadanos a un sujeto social global o bien referir el imperio anónimo de la ley a sujetos particulares que compiten entre sí.” (Habermas, 1999, p. 242).

José Romero analiza el potencial crítico de la teoría del filósofo alemán en términos normativos. El autor señala que lo característico en el modelo propuesto por Habermas dice relación con el confrontarse con la cuestión de las bases normativas de la crítica social, en términos que podríamos calificar en principio como formales y transcendentales. Habermas se pregunta al modo kantiano, por las condiciones de posibilidad, necesarias y válidas universalmente de la crítica. Para el autor esto implica que la pregunta por las bases normativas de la crítica debe ser planteada en términos de una reconstrucción de las condiciones de posibilidad de la misma, cuya validez debe tener un alcance universal (más allá de las diferencias culturales, por ejemplo) y sin las cuales resultaría inviable cualquier forma de crítica razonable en cuanto tal (Romero, 2009, p. 76).

Ahora bien, el concepto de crítica en Habermas señala Romero, sería formulado desde la creación de las bases normativas para su existencia, con la pretensión de superar todo perspectivismo social, cultural e histórico. Por consiguiente, la estrategia teórica de

Habermas apuntaría al establecimiento del marco normativo y la procedimentalidad de la misma, más allá de las diferencias en el plano empírico. Tal concepto de crítica se ubicaría así por encima de toda perspectiva social, cultural o históricamente definida (Romero, 2009, p. 75).

Indica el autor que la reflexión de Habermas sobre las bases normativas de la crítica se asienta en los años 70', en el programa de la pragmática universal, la cual quedará integrada en su posterior teoría de la acción comunicativa. Dicha teoría explicita, a juicio del autor, las condiciones de posibilidad de la interacción lingüística orientada al entendimiento, lo que se sustenta en la idea de la situación ideal del habla, la cual comprende Habermas "(...) Se trata de una idea que, como un principio regulativo, orienta la conducta ética de los interlocutores entre sí de cara a hacer efectiva la comunicación y actúa como baremo normativo de la crítica, como la situación lograda desde la cual pueden diagnosticarse los obstáculos que impiden de hecho la consecución de un acuerdo válido en un contexto concreto." (Romero, 2009, p, 76).

Los aspectos normativos de la crítica entonces se desarrollan formulando la cuestión por las condiciones que hacen posible la crítica como tal, las que se instalan en la dimensión comunicativa. Dichas condiciones contenidas en la pragmática universal se instalan en el espacio mismo que hace posible la interacción lingüística orientada al entendimiento:

"(...) A la comunicación cotidiana orientada al acuerdo resulta inmanente una dimensión normativa (la remisión a las condiciones que harían posible un consenso sin coacciones) en la que Habermas quiere poner la base para la crítica social y para la teoría social crítica. Los

parámetros normativos de la crítica se encuentran ya activos en la interacción comunicativa cotidiana, en la experiencia y conductas pre-teóricas de los hablantes. Pero tal normatividad, en tanto que condición de posibilidad de la comunicación humana, no tiene en consecuencia un estatuto socio - histórico, sino más bien antropológico (...)" (Romero, 2009, p. 77).

Este estatus antropológico es relevante de atender, pues quiere decir que Habermas busca reconstruir la comunicación lingüística humana en cuanto tal, lo cual para Romero resulta paradójico pues con ello se busca encontrar la base normativa para realidades socio- históricas concretas. Esta es una cuestión relevante para el autor, en cuanto la propuesta normativa de Habermas perdería en su constitución normativa la relación con el momento histórico concreto. El filósofo alemán sortea dicha cuestión a juicio de Romero, a través de una particular concepción de la relación entre lo normativo con lo empírico, así como desde una particular concepción de la modernidad.

La modernidad para Habermas se asentaría como un proceso de decantación y diferenciación de los parámetros normativos de toda crítica posible, y en sí misma sería una fuente de normatividad. Romero explica que el filósofo alemán vería en ella un verdadero proceso de formación, que constituye las formas de racionalidad (racionalidad cognitivo-instrumental, práctico-moral y práctico- estética) de las cuales hemos derivado lo que ahora se comprende mediante la reflexión teórica como normativo (Romero, 2009, p. 81).

Considerando lo relevante de la perspectiva de Romero, especialmente su crítica a la postura normativa de Habermas nos gustaría sin embargo exponer una perspectiva que valoriza los presupuestos normativos de la razón comunicativa, y defiende el carácter

universal de la propuesta de Habermas.

Para Thomas McCarthy la ventaja de la perspectiva del filósofo alemán radica en que su descripción de la razón comunicativa (...) es capaz de acomodar tanto supuestos ontológicos como supuestos ideales. Incluso si los primeros hicieran siempre contrafácticos a los segundos, esto es, incluso si las condiciones ideales supuestas en la anticipación del consenso universal no se obtuvieran nunca de hecho, las ideas de la razón no se vuelven por eso inútiles o perniciosas.” (McCarthy, 1993, p. 75). Los presupuestos normativos de la teoría de Habermas son valiosos pues funcionan como una guía de acción para los sujetos en sus procesos discusivos. No obstante, las condiciones ideales de la teoría nunca implican que la realidad sea determinada de manera absoluta, y por ello siempre es relevante el razonamiento práctico competente y de buen juicio.

Lo que afirma McCarthy a nuestro juicio es que la condición normativa puede y debe ser constituida de la mano de la consideración de las potencialidades críticas de los sujetos, en tanto una realidad nunca puede ser completamente determinada por la teoría y en esos espacios es donde las particularidades se vuelven relevantes, y así la acción crítica de los sujetos.

En resumen para McCarthy la razón comunicativa “puede ser entendida temporalmente (es algo que se va logrando continuamente), pragmáticamente (que nunca es absoluta sino siempre para todo tipo de propósitos prácticos) y contextualmente (en circunstancias siempre en cambio), sin renunciar a la trascendencia (ésta afecta a las

pretensiones de validez que van más allá de los contextos particulares en los que son planteadas) o a la idealización (y descansa sobre presupuestos pragmáticos que funcionan como ideas regulativas).” (McCarthy, 1993, p. 74).

En *Teoría de la justicia* Rawls establece los parámetros normativos de su propuesta, considerando la particularidad de su concepción de justicia en relación a un específico campo de investigación:

“(…) una concepción de la justicia social ha de ser considerada como aquella que proporciona, en primera instancia, una pauta con la cual evaluar los aspectos distributivos de la estructura básica de la sociedad. Esta pauta no debe ser confundida, sin embargo, con los principios definitorios de las otras virtudes, ya que la estructura básica y los arreglos sociales en general pueden ser eficientes o ineficientes, liberales o no, y muchas otras cosas, además de justos o injustos. Una concepción completa que defina los principios para todas las virtudes de la estructura básica, así como su respectivo peso cuando entran en conflicto, es más que una concepción de la justicia: es un ideal social. Los principios de justicia no son sino una parte, aunque quizá la más importante de tal concepción(…)” (Rawls, 2006, p. 22).

Para Rawls su concepción de justicia se aplica a un ámbito limitado y por ello funciona normativamente en ciertas condiciones específicas:

“(…) Esta teoría no se ofrece como una descripción de significados ordinarios; sino como una explicación de ciertos principios distributivos para la estructura básica de la sociedad. Supongo que cualquier teoría ética razonablemente completa tiene que incluir principios para este problema fundamental, y que estos principios, cualesquiera que fuesen, constituyen su doctrina de la justicia. Considero entonces que el concepto de justicia ha de ser definido por el papel de sus principios al asignar derechos y deberes, y al definir la división correcta de las ventajas sociales. Una concepción de la justicia es una interpretación de este papel.” (Rawls, 2006, p. 23).

Estos límites y condiciones propuestos por Rawls para su teoría han llevado a que

algunos comentaristas consideren problemática la propuesta normativa del autor. Para Luis Carrión los aspectos normativos de la teoría de John Rawls se reflejan en la intención de su teoría de la justicia de ser un ideal regulador teóricamente justificado. En tal propuesta desde una matriz contractualista el filósofo estadounidense pretendía justificar racionalmente, es decir de manera universalista y cosmopolita, la conjugación de principios liberales con el principio de igualdad social llamado principio de la diferencia (Carrión, s.a. p.197). Lo que ocurre en el tránsito entre *Teoría de la justicia* al *Liberalismo político* a juicio de Carrión, es que, de un intento de criticar racionalmente la realidad para su reforma, Rawls varía su perspectiva hacia la búsqueda de cómo es posible alcanzar un consenso traslapado entre doctrinas comprensivas capaz de convertirse en el fundamento normativo de la tolerancia, de la estabilidad y de la propia constitucionalidad de las leyes (Carrión, s.a. p.199).

Para Carrión la filosofía política de John Rawls, por consecuencia de dichos cambios, presenta varios problemas relevantes de atender, sin embargo es central mencionar que a través de esta perspectiva se ignore casi todo el tiempo los desafíos que presenta el pluralismo moderno, los cuales no solo obedecen a problemas doctrinarios, culturales o identitarios, sino que más bien estarían ligados a poderes económicos, tecnológicos, mediáticos, eclesiásticos y partidarios, que solo el mayor de los idealismos puede considerar exclusivamente movidos por ideas razonables o irrazonables (Carrión, s.a. p. 200). De tal manera el ejercicio normativo del consenso traslapado para Carrión choca con los procesos efectivamente e históricamente desarrollados por las democracias del

globo, y con la diversidad de cuestiones que fundamentan los conflictos políticos en sociedades plurales.

1. 6. 2. Biopolítica

El concepto de biopolítica se asocia generalmente a las investigaciones realizadas por Michael Foucault a partir de los años 60. De tal manera obras como *Historia de la locura en la época clásica* (2015) o *El nacimiento de la clínica* (1999) son algunos de los escritos en los cuales ya se pueden observar indicios del uso del concepto de biopolítica a través del trabajo sobre la noción de medicalización¹. Otros autores ubican a mediados de los 70' con la publicación *Historia de la sexualidad* (2012) y con las conferencias dictadas en el *Collège de France* la aparición de tal concepto.

Por biopolítica entiende Foucault:

“A diferencia de la disciplina, que se dirige al cuerpo, esta nueva técnica de poder no disciplinario se aplica a la vida de los hombres e, incluso, se destina, por así decirlo, no al hombre/cuerpo sino al hombre vivo, al hombre ser viviente; en el límite, si lo prefieren, al hombre/especie. Más precisamente, diría lo siguiente: la disciplina trata de regir la multiplicidad de los hombres en la medida en que esa multiplicidad puede y debe resolverse en cuerpos individuales que hay que vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente, castigar. Además, la nueva tecnología introducida está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera. Por lo tanto, tras un primer ejercicio del poder sobre el cuerpo que se produce en el modo de la

1 Ver: Miranda, A. (2008). *Concepto de biopolítica: críticas y aportes claves para un pensamiento del presente* (Tesis para optar al grado de magíster en comunicación política). Universidad de Chile.

individualización, tenemos un segundo ejercicio que no es individualizador sino masificador, por decirlo así, que no se dirige al hombre/cuerpo sino al hombre-especie. Luego de la del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa sino lo que yo llamaría una de la especie humana.” (Foucault, 2000, p. 220).

La biopolítica tendría que ver entonces con la relación entre los gobiernos y la población, con la forma de gobernar, con el control de la diversidad de los gobernados, así como con el peligro que estos detentan para el orden social. La medicalización, a juicio de Foucault, fue uno de los medios centrales a través del cual los gobiernos buscaron administrar los peligros aleatorios inherentes a una comunidad de seres vivos. Dichos procesos comenzaron a gestarse en el siglo XVIII en las principales potencias europeas, y se evidenciaron en la aplicación de un control y ordenamiento sobre la salubridad de las personas, especialmente con un foco en los sectores pobres de la sociedad a los cuales se les consideró un peligro. La medicalización afirma Miranda, en la obra de Foucault aparece como un proceso biopolítico esencial, en tanto permite conocer y administrar los peligros de la población y a su vez legitimar el orden social (la medicalización se enfoca en los cuerpos de las personas y no en los problemas sociales que pueden generar dichos problemas) (Miranda, 2012, p. 215).

Señala Miranda que en la obra de Foucault se desarrolla a su vez la idea de que todo este ejercicio de control se pudo desarrollar por la gestación previa de una serie de técnicas disciplinarias, destinadas a corregir y controlar los movimientos del cuerpo. En este sentido, disciplinar el cuerpo y regular la población fueron las dos formas en torno a las cuales se desarrolló el poder sobre la vida, que además permitió hacer funcional la

vida al desarrollo del capitalismo (Miranda, 2012, p. 215).

La recepción y el desarrollo del concepto de biopolítica con posterioridad a la obra de Foucault ha sido variada, sin pretender entrar en detalles sobre lo anterior, nos gustaría mencionar siguiendo particularmente el trabajo de Adán Salinas, ciertas particularidades en dicha recepción, relevantes de atender para comprender el concepto de biopolítica, así como la particular recepción de Michael Hardt y Toni Negri.

Para Salinas en torno a la obra de Foucault existen dos recepciones que podrían ser comprendidas como parte de un mismo problema, como lo es la biopolítica y la gubernamentalidad. Esto queda en evidencia particularmente con la publicación del *Nacimiento de la biopolítica* (2007), obra desde la cual se comprende que ambas recepciones abordan la cuestión del ejercicio de poder en el programa y las prácticas neoliberales. Sin embargo, no es de nuestro interés seguir el trabajo que desarrolla Salinas sobre la gubernamentalidad, más bien atenderemos a las cuestiones referentes a su exposición sobre la recepción del concepto de biopolítica.

Foucault, señala el autor, desarrolla el concepto de biopolítica de manera dispersa en varias obras, además de que la publicación de sus escritos y cursos es temporalmente distante, por ello el problema biopolítico propuesto por el filósofo francés está condensado en muy pocas páginas de *La Voluntad de Saber*, en una lección del curso *Hay que defender la Sociedad*, y posteriormente y de manera mucho más amplia en los cursos *Seguridad, Territorio, Población* y *El nacimiento de la biopolítica* (Salinas, 2014, p. 2015). En consecuencia, la recepción de la biopolítica adquiere un talante

particular, pues donde Foucault deja algo difuso o sin explicar afirma Salinas, cada autor ensayará su propia explicación elaborando un proyecto teórico acorde. En los tres casos desarrollados por el filósofo chileno -Agamben, Hardt-Negri y Esposito - se podría observar dicha impronta con el desarrollo de proyectos teóricos monumentales, con fuentes teóricas muy diversas y realizados a través de muchos años de trabajo. Los tres proyectos tienen algo en común: quieren llegar a formular un paradigma que permita actualizar los análisis de Foucault al momento actual (Salinas, 2014, p. 17).

Salinas se refiere al destino de la recepción biopolítica que, aún vigente, se caracteriza por estructurarse en amplias investigaciones desarrolladas a lo largo de muchos años. Tales proyectos comenzaron con la publicación del primer volumen del *Homo Sacer* en 1995 en el caso de Agamben; con *Imperio* el 2000, en el caso de Hardt-Negri y que el 2002, con *Immunitas*, Esposito suma la categoría de biopolítica a un proyecto que ya había comenzado con *Communitas* en 1998. Afirma Salinas que el desarrollo de cada uno de estos proyectos toma cuerpo propio y aún a pesar de la publicación en el 2004 de los cursos ausentes de Foucault, no existirían grandes cambios en ellos, más allá de la integración de algunas cuestiones puntuales. Es por ello, señala el autor “(...) El destino de esta recepción biopolítica, ha sido precisamente éste: constituirse en proyectos independientes que se apoyan en algunos puntos en Foucault, pero que tienen también otras fuentes teóricas muy diversas entre sí, direcciones y rendimientos políticos muy diferentes a las direcciones y rendimientos políticos del trabajo de Foucault.” (Salinas, 2014, p. 17).

No pudiendo detenernos en las diferentes elaboraciones del concepto de biopolítica, abordaremos dicho concepto desde la perspectiva ofrecida por Michael Hardt y Toni Negri. Siguiendo el trabajo de Adán Salinas podemos afirmar que la noción de biopolítica aparece de manera transversal en toda su obra conjunta (en *Imperio, Multitud* y *Commonwealth*). La biopolítica tiene un papel similar al de los estudios coloniales, subalternos y de género integrados teóricamente por los autores, siendo un componente dentro del aparato crítico general que utilizan para el análisis de esta formación modernidad-colonialidad-racismo (Salinas, 2014, p.199). En este aparato crítico, la biopolítica, jugaría un doble rol en la propuesta, al permitir describir nuevas relaciones sociales del capital y entender las fuerzas sociales que surgen y se organizan como contrafuerza a las estrategias del capital (Salinas, 2014, p.199).

Vale mencionar en este punto que la recepción de Hardt y Negri en relación al concepto de biopolítica es bastante particular, pues tendría un carácter más bien léxico que conceptual, toda vez que los autores toman bastante distancia, en este punto, sobre las definiciones desarrolladas por el filósofo francés. Biopolítica, entienden Hardt y Negri, es la producción de la vida social y esto implica una especie de fusión o al menos creciente distinción entre lo económico, lo social y lo cultural. Una segunda acepción apuntaría a entender la biopolítica como la posibilidad de una política conducida por la vida social (Salinas, 2014, p. 221).

Salinas suma otro elemento relevante para el esclarecimiento del concepto de biopolítica, pues considera importante distinguir entre lo que Hardt y Negri comprenden

por biopolítica y biopoder, en tanto aparece como un elemento bastante confuso a lo largo de su obra, llegando a entenderse en algunos casos como lo mismo. Pues bien, la concepción central que desarrollan los autores de Biopolítica es aquella que la entiende como producción de la vida social, lo cual implicaría una totalización de las relaciones sociales. Junto a ello la biopolítica es descrita como el poder de la vida de resistir y crear una nueva subjetividad, en cambio el biopoder aparecería como las estrategias pensadas desde el poder (Salinas, 2014, p. 225). La biopolítica tendría entonces una doble dimensión, a través de las cuales se podría comprender las fuerzas y potencias del Imperio, así como también las potencias de resistencia inherentes a la producción social. Para Hardt y Negri es posible entonces el desarrollo más allá del biopoder ejercido por el Imperio, mediante la constitución de biopolíticas, lo cual es un proceso en pleno desarrollo (Salinas, 2014, p. 225).

1. 7. Metodología

La metodología que utilizaremos en esta investigación es de carácter cualitativo, con sustento en un ejercicio hermenéutico enfocado en obras principalmente filosóficas. De esta manera la resolución del problema y de los objetivos propuestos pasará por la consideración de los postulados contenidos en cada escrito en su constitución lógica, así como en el estudio de la validez de los argumentos presentados por cada autor.

Por otro lado, contrastaremos ambas propuestas en función de sopesar cada

perspectiva, con objeto de permitir la apertura a la reflexión en torno a las potencias y carencias de cada una de estas perspectivas.

Para reforzar dicha aproximación se estudiará la profusa bibliografía del tema presentado, con objeto de abordar diferentes perspectivas que permitan constituir una apertura a la discusión, como también considerar críticamente las propuestas expuestas en la bibliografía primaria. Lo anterior permitirá realizar un ejercicio de síntesis a través del cual se extraerá las inferencias necesarias para dar cuerpo, a propuestas respecto a las problemáticas abordadas.

Para desarrollar la investigación aquí presentada seguiremos una estructura fija en los tres primeros capítulos, en los cuales expondremos en cada uno el trabajo de los autores seleccionados. En cada capítulo será presentada la idea de sujeto desarrollada por el autor, para después avanzar sobre la concepción de sujeto político; finalmente se trabajará sobre la idea del espacio político y como dicha concepción se relaciona con la idea de participación de los individuos. El cuarto capítulo y final tendrá por objetivo concentrar nuestros esfuerzos en poner en discusión y diálogo la idea de participación política y los espacios para su desarrollo, alimentado lo anterior por las propuestas de cada uno de los autores.

CAPÍTULO I

2. JOHN RAWLS: EL CIUDADANO LIBERAL FRENTE A LA PLURALIDAD

La obra del John Rawls sin lugar a duda ha tenido una gran relevancia en la filosofía contemporánea, así lo atestigua la recepción de *Teoría de la justicia* (1971) durante la segunda parte del siglo pasado. Numerosas investigaciones y duras polémicas en torno a diferentes puntos de sus propuestas han demostrado la gran atención recibida por el autor, aún hasta hoy en día y mucho más allá de los límites de la producción filosófica anglosajona.² Tales controversias han permitido enriquecer y profundizar la discusión en

² Considerando especialmente aquellas controversias que atañen a las temáticas aquí señaladas, es

torno a la justicia, la libertad, el pluralismo, la igualdad y lo público entre otros conceptos de no menor relevancia contenidos en su obra.

Es el mismo Rawls quien en un ejercicio autocrítico ha respondido algunos de los argumentos vertidos sobre su obra, asumiendo la reconsideración y corrección de ciertos contenidos polémicos presentes en ella. Uno de los problemas que el autor asume con gran preocupación, dice relación con la crítica referida a los elementos metafísicos presentes en *Teoría de la Justicia*, en donde lo metafísico ha sido comprendido como un elemento limitante a su marco teórico. Carlos Peña señala que la razón por la cual Rawls busca distanciarse de dicho concepto dice relación con que no asegura una orientación normativa común e impide el logro del acuerdo en torno a las instituciones básicas de nuestra sociedad. Rawls entendería lo metafísico como puntos de vista doctrinales sobre los fines últimos, los cuales son sumamente variados en nuestras sociedades, por lo cual dificultan la posibilidad del acuerdo (Peña, 2010, p. 223).

En *Teoría de la justicia*, el problema estriba en que la propuesta fue presentada como una doctrina moral, lo cual limitó, a juicio del filósofo estadounidense, la posibilidad de llegar ser una teoría válida para el logro del acuerdo político entre doctrinas razonables de una sociedad democrática; en tanto el objetivo era aunar dichas doctrinas razonables

relevante mencionar la sostenida con Jürgen Habermas respecto del liberalismo político publicada en el libro: *Habermas, J., & Rawls, J. (1998). Debate sobre el liberalismo político. Reconciliación mediante el uso público de la razón. Barcelona: Paidós.* También Rawls mantuvo una interesante controversia con autores seguidores del pensamiento comunitarista la que se puede seguir a través de las siguientes obras: Mulhall, S., & Swift, A. (1996). *El individuo frente a la comunidad.* Madrid: Temas de Hoy, Renato, C. (1998); La crítica comunitaria a la moral liberal. *Revista Estudios Públicos*, 69. Revisado desde <https://cepchile.cl/la-critica-comunitaria-a-la-moral-liberal/cep/2016-03-03/183327.html>; Nagel, T. (2005). Rawls y el liberalismo. *Centro De Estudios Públicos*, 97. Revisado desde <https://cepchile.cl/rawls-y-el-liberalismo/cep/2016-03-04/093528.html>

en torno a una idea específica de moral, presentada en la noción de justicia como imparcialidad. Lo metafísico cobra sentido al ser presentado como una doctrina moral que ofrece una explicación particular de los fines últimos de una sociedad, por lo cual se convierte más bien en un elemento que tiende al conflicto que al acuerdo.

“(…) En mi Teoría de la justicia, ninguna doctrina moral de la justicia, que se diga de alcance general, se distingue de una concepción estrictamente política de la justicia. En esa obra nada se saca en limpio del contraste que existe entre doctrinas comprensivas tanto filosóficas como morales y las concepciones limitadas al dominio de lo político. En las conferencias del presente volumen (*El liberalismo político*), sin embargo, estas distinciones y las ideas relacionadas con ellas son fundamentales.” (Rawls, 2006, p. 11).

En *Liberalismo Político* (1993) se desarrolla una postura a través de la cual los problemas de *Teoría de la justicia* son abordados. El principal objetivo de dicha obra es integrar una serie de consideraciones que permitan enfrentar la cuestión de la estabilidad. Para ello Rawls sostiene una postura política con la cual pretende superar las limitaciones metafísicas de *Teoría de la Justicia* y a su vez ofrecer los medios para el acuerdo político entre las diversas doctrinas razonables de una sociedad democrática constitucional³. Como veremos, es a través de la idea de acuerdo que Rawls establece

3 Vale mencionar que el carácter político de esta perspectiva Rawls lo ubica en primera instancia en la presentación del liberalismo no como una doctrina comprensiva, sino como una doctrina inscrita en la propia cultura política de una sociedad, lo que permitiría que aún a pesar de que cada individuo adhiera a doctrinas comprensivas distintas, sea posible evaluar las diferentes políticas del Estado a través de la razón pública. La posibilidad del acuerdo a través de la discusión entre doctrinas razonables por medio de la razón pública ofrecería el carácter político de dicha concepción. Sin embargo afirma Luis Villavicencio en la concepción sobre lo político en Rawls existe una difusa separación entre lo político y lo no político (o lo público y no público), en tanto no se llega a explicar con claridad porque la justicia como equidad no es una doctrina comprensiva si la exclusión que exige en la discusión pública de aquellas cuestiones que consideramos morales, es tomar partido por una

los principios para el logro de la estabilidad, considerando especialmente la pluralidad de nuestras sociedades contemporáneas como una condición central en dicho proceso. Junto a lo anterior es a través de este concepto que Rawls da forma a una idea de sujeto y al lugar y rol de este en una democracia liberal constitucional.

La estabilidad para Rawls implica dos cuestiones:

“(…) la primera se refiere a si las personas que se desarrollan entre instituciones justas (tal como las define la concepción política) adquieren normalmente un sentido apropiado de la justicia para que generalmente acaten esas instituciones y cumplan con su cometido. La segunda cuestión es si, en vista de los hechos generales que caracterizan a una cultura pública democrática, y en particular del hecho del pluralismo razonable, la concepción política puede ser el foco de un consenso traslapado” (Rawls, 2006, p. 143).

Ahora bien, la posibilidad de un efectivo acuerdo que fundamente la estabilidad en *Liberalismo Político* se funda en la necesidad del desarrollo de una teoría en términos tanto políticos como liberales. En primer lugar, hay que señalar que el liberalismo sea político implica para Rawls particularmente tres cosas:

“(…) (1) que se ha formulado para aplicarse exclusivamente a la estructura básica de la sociedad, a sus principales instituciones políticas sociales, (2) que es una concepción económica, como un esquema unificado de cooperación social, que se prescinde justicia política independientemente de cualquier doctrina comprensiva, religiosa o filosófica, (3) y que se elabora en términos de ideas políticas fundamentales, consideradas implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática” (Rawls, 2006, p. 21).

posición, pues “implica suscribir una doctrina comprensiva que defiende la separación entre lo político y no político”(Villavicencio, 2013, pp. 242, 243). Por otro lado Villavicencio señala que el carácter comprensivo de la propuesta de Rawls se cuela en su rechazo a todas aquellas doctrinas irrazonables que pongan en peligro la estabilidad desarrollada por el consenso traslapado (Villavicencio, 2013, pp. 242)

En segundo lugar, considerar al liberalismo político en términos liberales implica asumir específicamente una necesidad de protección de:

“(…) los derechos básicos de todos conocidos y que les asigna una prioridad especial; también incluye medidas para asegurar que todos los ciudadanos dispongan de suficientes medios materiales para hacer valer efectivamente esos derechos básicos. Ante el hecho de un pluralismo razonable, un punto de vista liberal quita de la agenda política las cuestiones que pueden suscitar más divisiones, que pueden causar resistencias y minar las bases de la cooperación social” (Rawls, 2006, p. 157).

La idea de política desarrollada por Rawls, así como su propuesta teórica en términos liberales, allanan el camino para explicar y justificar el que la justicia como imparcialidad sea una opción plausible para el logro del acuerdo en una sociedad democrática constitucional, al establecer el espacio de acción sobre el cual actuará, es decir determinando el marco de ideas generales sobre el que se podrá discutir (dimensión política), así como los derechos básicos sobre los que una democracia se puede sostener (principios liberales).

Además de estos principios necesarios para el logro del acuerdo, en el marco democrático, Rawls asume la existencia de una serie de preceptos básicos sobre los que sostiene su postura; la idea del pluralismo, los dos principios de justicia, la idea de una democracia constitucional, la razonabilidad y racionalidad de los individuos, así como su capacidad de cooperación son elementos presentes en la tradición cultural de una democracia, y asumiendo su existencia podemos avanzar en la consideración de la justicia como imparcialidad. Rawls enlaza estos principios en lo que será la idea base de

Liberalismo Político, es decir, el entender a “(...) la sociedad como un sistema justo de cooperación social entre personas libres e iguales, consideradas integrantes verdaderamente cooperadores de la sociedad durante toda su vida.” (Rawls, 2006, p. 34).

La estabilidad entonces solo puede ser alcanzada por medio de una propuesta estructurada en términos políticos y liberales, pero que además considere el trasfondo histórico cultural de una sociedad en la cual la democracia debe estar asentada. El acuerdo y el consenso sin embargo no pueden adoptar cualquier figura, pues deben desarrollarse mediante una forma específica, a la que Rawls llama “consenso traslapado” (*overlapping consensus*). Para Rawls parecen existir dos elementos centrales en esta concepción los cuales nos permiten explicarla; por un lado esta forma de consenso puede ser comprendida como la aceptación por parte de la ciudadanía que profesa doctrinas razonables, de aquella propuesta de justicia que expresa el criterio de sus contenidos políticos acerca de la instituciones básicas, y por otro lado, es central el que las concepciones no razonables no tengan suficiente aceptación como para minar aquella concepción de justicia. El consenso traslapado entonces no versará sobre la aceptación de una única doctrina comprensiva, sino que solo de aquello atinente a la concepción pública de justicia, pues desde la perspectiva de Rawls esta es la manera realista de alcanzar el acuerdo y la estabilidad en una sociedad democrática (Rawls. 2006, p. 59).

Metodológicamente Rawls divide su obra en dos partes, en la primera de ellas se encarga de establecer los principios de su teoría. Como indica Giusti se instalan aquellos elementos no negociables, exponiéndose los principios que darán cuerpo a la idea de una

justicia como imparcialidad (Giusti, 1996, p. 113)⁴. Es en la segunda parte de *Liberalismo Político* donde se resuelve el problema de la estabilidad y es en esta sección donde el sujeto desarrollado por Rawls, en tanto ciudadano e integrante político de una democracia, cobra valor, pues solo acordados los principios de la justicia como imparcialidad puede la sociedad avanzar en la deliberación sobre el marco institucional, así como en la discusión sobre los principios de justicia y la deliberación sobre los principios constitucionales, objeto de la política y espacio de acción de lo público. Es en este momento de la obra de Rawls cuando podemos ubicar la explicación sobre elementos teóricos que permiten comprender la relevancia de un sujeto político activo en una democracia constitucional como la descrita por el autor.

En consideración de lo ya expuesto, es que podemos comprender que esta segunda parte de la propuesta de Rawls es la que nos permitirá adentrarnos en la exposición y reflexión en torno a la idea de participación política, pues es a través del consenso traslapado que los sujetos deberán aplicar los principios que los conforman como

4 En relevante señalar sobre la primera etapa de la justicia como equidad expuesta en el Liberalismo político y con anterioridad en Teoría de la justicia, que es una instancia que si bien posee elementos no negociables, los principios resultantes están abiertos a la reflexión crítica por parte de la ciudadanía, al respecto señala Luis Villavicencio: “(...) El primer punto esencial que debe ser aclarado es evitar la confusión entre el papel representativo de la posición original, para la elección de principios de justicia que deberían gobernar estructura básica de la sociedad, y la posibilidad de que la concepción política que los cobija pueda estar siempre sujeta a revisión por parte de las ciudadanas y los ciudadanos. Luego, la idea de que en la situación contractual los principios son escogidos de una vez por todas sólo indica una constricción razonable a las partes –al interior de la posición original– en orden a exigirles que su elección deba ser de tal identidad que estén dispuestas a mantenerla a perpetuidad. No podemos cambiarla arbitrariamente, a medida que el velo se levanta, para seguir nuestros intereses puramente racionales, pero someterla a la revisión de nuestros juicios considerados en equilibrio reflexivo es una puerta abierta en todo momento para la ciudadanía, por lo que el papel del filósofo nunca será el haber construido una concepción de la justicia más allá del control de ciudadanas y ciudadanos” (Villavicencio, 2007, p. 16).

personas y ciudadanos dentro de la teoría, debiendo encontrarse en el foro público para acordar un principio de justicia o para explicar el fundamento de las decisiones. Es también en esta segunda parte de la teoría cuando lo público – político hace aparición regulando las relaciones entre los ciudadanos a través de un ideal de racionalidad que compromete a los individuos en la participación política como en la búsqueda del bien común.

2. 1. La idea de sujeto en Rawls: La persona, el ciudadano, las partes

La crítica a la obra de Rawls se ha enfocado especialmente en la idea de las partes en la posición original. Dichas críticas de forma general observan un sujeto abstracto que no se relaciona en absoluto con la idea de una persona integrante de una sociedad democrática, pues Rawls entendería al sujeto en términos metafísicos, al integrarlo en una teoría que no explicaría la realidad, sino que solo se mantendría en los límites de un ejercicio teórico. Sin embargo, creemos que dicha crítica es injustificada en tanto Rawls desarrolla una compleja concepción de sujeto en diferentes niveles, en alguno de los cuales podemos encontrar un sujeto que, si bien no se ubica en una democracia existente, contendría en su actuar los principios necesarios para pensar la realidad de una

sociedad democrática constitucional.

Una primera aproximación a la idea de sujeto que nos permita esclarecer sus fronteras, nos la ofrece Rawls en la advertencia realizada al lector al final de la primera conferencia en *Liberalismo Político*, indica el autor:

“Una vez examinada la idea de la posición original, agregaré lo siguiente para evitar los malentendidos: es importante distinguir tres puntos de vista: el de las partes en la posición original, el de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada y, finalmente, el de nosotros mismos; el de usted y el mío, el de los que estamos elaborando la justicia como imparcialidad y examinándola como una concepción política de la justicia.” (Rawls, 2006, p. 50).

La aclaración que separa estos tres puntos de vista en el desarrollo de *Liberalismo político* como propuesta, se justifica a juicio del autor en tanto existirían en la crítica importantes confusiones a la hora de interpretar el carácter de las partes en la posición original. Por ello Rawls aclara que tanto las personas, como las partes; representantes racionales de los ciudadanos en el momento de la decisión, están unidos indefectiblemente a la concepción de justicia como imparcialidad. Por ello es que se puede entender que la formulación de la noción de partes es un artificio desarrollado por “nosotros”, receptores de la concepción de justicia como imparcialidad, con el objetivo de posibilitar un ejercicio de representación imparcial de los ciudadanos, considerados como libres e iguales en la prosecución de un acuerdo sobre una concepción de justicia. Es por lo anterior que Rawls indica que una mala interpretación aseverará que las partes son una explicación de la psicológica moral de personas reales o de ciudadanos de una sociedad, lo cual quiere decir que estas no se refieren a individuos reales, sino que son

elaboraciones teóricas que nos permiten establecer condiciones ideales para la reflexión sobre la democracia (Rawls, 2006, p. 50).

Por otro lado, se entiende que existimos nosotros, individuos racionales integrantes de una sociedad real, capaces de evaluar la justicia como imparcialidad en tanto propuesta para una democracia; lo cual refuerza la idea de que tanto los ciudadanos como las partes son herramientas para comprender las posibilidades de la justicia como imparcialidad, y así mismo se establece con esta afirmación un criterio externo a la teoría que justifica su existencia.

Para comprender el alcance de la propuesta de Rawls en cuanto a la idea de sujeto, proponemos concentrarnos en las dos primeras concepciones, aquellas pertenecientes a su propuesta de justicia como imparcialidad, y dejar lo referente a los sujetos “reales” de lado, en tanto no nos permite atender a una reflexión sobre las cuestiones centrales de la articulación interna de la teoría Rawls, que es donde se expresa con mayor claridad las potencialidades políticas del sujeto, así como se vislumbra el lugar de lo público en su propuesta.

En *Liberalismo político* existe una diversidad de formas para referirse al sujeto como ya hemos podido apreciar, creemos que la noción que articula a cada una de estas expresiones es la idea de persona, la cual Rawls entiende como una herramienta, pues le permite explicar los requerimientos necesarios que debe contener un sujeto para ser parte del acuerdo que formule la concepción de justicia. Dicho esto, Rawls da un contenido específico a la noción de persona, exponiendo los elementos básicos que esta

debe contener; entendiéndola por ello como una concepción normativa que se especifica en su definición según el punto de vista al cual pertenezca. Para el caso del liberalismo político - con un contenido moral- implica entender la concepción de persona en términos morales, por ello se parte de una idea cotidiana de las personas como unidades básicas de pensamiento, deliberación y responsabilidad, pudiendo adaptarse ellas a una concepción política de la justicia y no a una doctrina comprensiva (Rawls, 2006, p. 41).

Ahora bien, las personas -pensantes, deliberantes y responsables- tienen el potencial de ser parte de una sociedad bien ordenada según los términos explicitados por Rawls, y aún más específicamente pueden ser parte de un sistema justo de cooperación social, para lo cual se le atribuyen dos poderes morales relacionados a la idea de cooperación social: la capacidad de tener un sentido de la justicia y la capacidad de adoptar una concepción del bien. El sentido de justicia explica Rawls, se refiere a la capacidad de entender, aplicar y actuar según la concepción pública de la justicia, y a su vez expresa la disposición, la voluntad de actuar en relación con los demás ciudadanos en términos que ellos también puedan suscribir públicamente. Por su parte, la capacidad de adoptar una concepción bien es la de conformar, examinar y buscar racionalmente una ventaja o un bien racional propio (Rawls, 2006, p 42).

Agrega Rawls que además de poseer estos dos poderes morales, las personas poseen una concepción del bien la cual desean lograr, que se refiere de manera más o menos general a los fines últimos, es decir a los fines que deseamos lograr por sí mismos. En dicha concepción de los bienes se incluyen vínculos emocionales a personas o grupos,

así como nuestra visión de nuestra relación con el mundo, la cual sirve como referencia para entender el valor y significado de nuestros fines y vinculaciones. Por último, agrega Rawls que las concepciones no son fijas y pueden cambiar en el tiempo (Rawls, 2006, p. 43).

Sin embargo, no es solo esta caracterización la que define a la concepción de persona, pues como el mismo Rawls señala, su posición al respecto está directamente relacionada con su idea de justicia como imparcialidad, la cual necesita de una idea de sociedad - un sistema justo de cooperación en el tiempo a través de generaciones (Rawls, 2006, p. 42) - así como también necesita del supuesto de que sus integrantes son ciudadanos libres, iguales y cooperadores. Son estos requerimientos los que nos permiten completar la concepción de sujeto para Rawls, la cual se presenta, valga la insistencia, como una herramienta para su idea de justicia como imparcialidad.

Es en este marco social donde se presenta otra de las potencialidades de la idea de persona: la ciudadanía, pues para Rawls los ciudadanos son “(...) aquellos comprometidos en la cooperación (...)” (Rawls, 2006, p. 39), es decir son personas con las capacidades suficientes para participar de una sociedad donde la cooperación sea el núcleo articulador de las relaciones entre sus integrantes. Para ello los individuos necesitan ser pensantes y específicamente, en tanto ciudadanos, necesitan ser racionales, necesitan deliberar, relacionarse comunicativamente con sus pares y necesitan de la responsabilidad en la búsqueda del bien común.

Es por ello que las capacidades morales, entendiendo a la moral como los ideales,

principios y estándares que articularán valores políticos (para el caso de la justicia como imparcialidad), se convierten en imprescindibles en tanto denotan la capacidad del acuerdo y de la aceptación de las reglas públicas, así como la capacidad de adoptar una concepción de bien que articula la racionalidad con el objetivo de alcanzar nuestros fines.

Alejandro Sahuí ha destacado aquellos elementos en la obra Rawls, especialmente pertenecientes a *Liberalismo Político*, centrados en la noción de intersubjetividad. Pues observa la gran relevancia que cobran las relaciones entre los individuos en el marco de la vida en sociedad, hasta el punto de conformar una racionalidad específica que impele a los sujetos a respetar y tomar en cuenta a otros ciudadanos con miras a la construcción de acuerdos, todo lo cual estaría presente en su obra. Es por esto que la idea de una racionalidad dialógica, noción que aborda Sahuí cobra relevancia a la hora de entender la propuesta de Rawls, en tanto apela a una racionalidad constituida más allá de los límites individuales, sustentada en la necesidad de una relación a través de la comunicación con otros individuos para su propia constitución (Sahuí, 2002, p. 123).

Dos características de la persona son relevantes de considerar desde el marco conceptual ofrecido por Rawls, los conceptos de lo razonable y lo racional, ambos comprendidos desde una de las potencialidades del concepto de persona; la ciudadanía. Rawls en la conferencia II del *Liberalismo político* titulada “Los poderes de los ciudadanos y su representación” aborda las cuestiones referentes a dichas concepciones.

Expone el filósofo estadounidense que tanto lo razonable como lo racional son

elementos fundamentales para el logro de un consenso traslapado⁵, pues ambos tienen en común el ser parte de la idea de un sistema justo de cooperación, y de ser aplicados a una persona individual o corporativa, es decir que pueden ser aplicados a personas, instituciones o doctrinas (Rawls, 2006, p. 68). No obstante, se diferencian en que lo razonable se presenta como una virtud de las personas a través de la cual se está dispuesto a participar en la proposición de normas y principios de los términos justos de cooperación y a su vez cumplir con ellos si se les asegura que las demás personas harán lo mismo. Lo racional en cambio, se aplica a un agente unificado que tiene la capacidad de juicio y deliberación, el cual persigue fines en su propio beneficio. Lo que le falta al agente racional es la forma particular de sensibilidad moral que subyace en el deseo de comprometerse en la cooperación justa como tal y para hacerlo en términos que otras personas, sus iguales, podrían suscribir razonablemente (Rawls, 2006, p. 69).

Ambos conceptos son ideas complementarias y cada una constituye una noción fundamental de la justa cooperación indica Rawls: “Los agentes meramente razonables no tendrían objetivos propios que quisieran promover mediante la cooperación justa; a

5 Con anterioridad señalamos que un consenso traslapado se refiere a un consenso en el cual las partes llegan a sobreponer o entrecruzarse entre ellas, es decir que lo relevante es que todas las concepciones razonables de sociedad puedan tener cabida en una discusión sobre los principios de justicia, pero que sea una de ellas la que por las condiciones en que se constituye pueda albergar la aceptación de la ciudadanía. En *Liberalismo Político* Rawls señala que “Por tanto, el problema estriba en cómo enmarcar una concepción de la justicia para un régimen constitucional, de tal índole que quienes apoyan o quienes podrían llegar a apoyar esa clase de régimen también pudieran suscribir la concepción política, siempre y cuando no entrara en conflicto demasiado áspero con sus puntos de vista comprensivos. Eso nos lleva a la idea de una concepción de la justicia tenida como punto de vista independiente, nacida de las ideas fundamentales de una sociedad democrática, que no presupone ninguna doctrina particular de mayor alcance. No interponemos ningún obstáculo doctrinal para que esta concepción gane adeptos, de manera que pueda obtener el apoyo de un razonable y duradero consenso traslapado.” (Rawls, 2006, p. 60).

los agentes meramente racionales les falta el sentido de la justicia y no reconocen la validez independiente de las exigencias de los demás.” (Rawls, 2006, p. 69). Son estas potencialidades desarrolladas por Rawls en su idea de persona, las que evidencian su interés por construir una propuesta en la que la que los sujetos cumplan un rol relevante en la formulación de los principios de justicia. Tales sujetos que como hemos apreciado no solo deben defender sus intereses, sino que deben estar conscientes de la responsabilidad que tienen frente a otros integrantes de la sociedad, por cuanto deben escuchar y aceptar, de ser necesario, aquellas perspectivas que vayan en beneficio de todos, aunque no sean las que ellos persigan.

2. 2. El consenso traslapado y la participación política

Hasta este punto hemos delineado los contornos de la idea de sujeto en Rawls de manera general, ahora buscaremos esclarecer la relación que específicamente nos interesa, la cual se refiere al rol de la persona (sujeto) en su esquema político. Para poder abordar dichas cuestiones, creemos que un camino posible, debe orientarse hacia la clarificación del concepto de consenso traslapado. Esto se justifica pues uno de los objetivos revelados por Rawls para *Liberalismo Político*, es el de avanzar en el problema de la estabilidad, el que sería una de las grandes cuestiones pendientes de *Teoría de la*

Justicia. Creemos que en la explicación de dicho concepto se revelan elementos centrales de lo que podemos comprender como el rol del ciudadano en la propuesta política analizada.

El “consenso traslapado” es parte de la segunda etapa de la explicación de la justicia como imparcialidad (en la primera recordemos el objetivo era establecer los principios justos de cooperación entre ciudadanos libres e iguales), en donde el objetivo es considerar la forma de mantener la unidad y la estabilidad social aceptando el razonable pluralismo de la sociedad. Rawls entiende, como ya hemos señalado, que el consenso traslapado se desarrolla entre doctrinas razonables, las que suscriben una concepción política desde su particular perspectiva, de esta manera se afirma que la unidad se basa en el consenso sobre la concepción política, y la estabilidad es posible cuando las doctrinas que forman el consenso sobre la concepción política son afirmadas por los ciudadanos políticamente activos y cuando los requisitos de la justicia no entran demasiado en conflicto con los intereses esenciales de los ciudadanos (Rawls, 2006, p. 137).

El consenso traslapado tiene el objetivo de permitir averiguar cómo una concepción política de la justicia puede ser aceptada dadas las condiciones ofrecidas por el liberalismo político. Para llegar a tal respuesta hay que recordar que Rawls asume la existencia de un trasfondo cultural en el cual se posicionan los individuos a la hora de justificar sus perspectivas, derivado de la tradición histórica de cada pueblo; lo que nos ofrece Rawls son individuos situados históricamente, y no solamente sujetos definidos

en términos estrictamente teóricos. Para Rawls lo que se alcanza en términos políticos a través del “consenso traslapado” supera a un mero *Modus Vivendi*, en tanto no solo se reúnen los objetivos de los ciudadanos de manera interesada, sino que son las convicciones morales más profundas las que están en juego⁶.

Para alcanzar el “consenso traslapado” es necesario en primer lugar la existencia de un acuerdo constitucional, a través del cual, y con base en la tradición cultural, se establezcan los principios necesarios para regular la actividad política de una democracia. El consenso constitucional se logra cuando todas las doctrinas se han vuelto compatibles con los derechos y libertades políticas básicas, así como cuando son utilizadas las herramientas para la resolución de conflictos (Seleme, 2003, p. 196). Su estabilidad en el tiempo depende de tres factores: a) que se fijen de una vez por todas el contenido de ciertos derechos y libertades políticos básicos, y les asignan especial prioridad. b) que se use la razón pública de acuerdo con directrices de indagación pública y a las reglas para aportar evidencia d) y finalmente, y en dependencia de los factores anteriores en tanto estos deben alentar las virtudes de cooperación de la vida democrática (Rawls, 2006, p. 162).

6 Una interesante crítica a la perspectiva de Rawls la podemos encontrar en la obra *Las dos caras del liberalismo* (2001) de John Gray, quien sostiene una postura que afirma la relevancia del *modus vivendi* como base de un liberalismo político que busque no eliminar los conflictos de valores entre los individuos, sino que conciliar en una vida en común individuos y modos de vida con valores en conflicto, para Gray: “El liberalismo siempre ha tenido dos caras: de un lado, la tolerancia es la persecución de una forma de vida ideal; del otro, es la búsqueda de un compromiso de paz entre diferentes modos de vida. Según el primer punto de vista, las instituciones liberales se conciben como aplicaciones de principios universales. Según el segundo, son un medio para lograr la coexistencia pacífica. Para el primero, el liberalismo prescribe un régimen universal. Para el segundo, es un proyecto de coexistencia que puede emprenderse en muchos regímenes diferentes” (Gray, 2001).

Sin embargo, vale mencionar que el consenso constitucional, para los objetivos de estabilidad del liberalismo es insuficiente, por lo cual es necesario tener en consideración en todo momento la necesidad de profundizar y ampliar en un “consenso traslapado” el acuerdo social. Señala al respecto Rawls:

“(…) Para que un consenso traslapado sea profundo es necesario que sus principios e ideales políticos estén fundamentados en una concepción política de la justicia que utilice las ideas fundamentales de la sociedad y de la persona según las ilustra la justicia como imparcialidad. Su amplitud va más allá de los principios políticos que instituyen los procedimientos democráticos, para incluir principios que abarquen toda la estructura básica; de ahí que sus principios establezcan también ciertos derechos sustantivos, como la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, así como la oportunidad equitativa y los principios que exigen la satisfacción de ciertas necesidades básicas.” (Rawls, 2006, p. 13).

Rawls afirma que en el momento de concretarse el “consenso constitucional” son los ciudadanos reunidos entorno a grupos políticos los que deben acudir al foro de discusión pública, convocar a otros grupos políticos con doctrinas disimiles con la finalidad de exponer sus propuestas a un público más amplio y clarificar, de esta manera, los principios políticos en la búsqueda de elementos comunes para el debate. También Rawls se refiere al lugar de los jueces o funcionarios en la profundización del “consenso constitucional”, a ellos otorga el rol de establecer los principios políticos necesarios para la interpretación de la constitución (Rawls, 2006, p. 165).

En este sentido es que consideramos que en el desarrollo de la noción de “consenso traslapado” se revela parte importante del rol de participe que otorga Rawls al ciudadano de su *Liberalismo Político*, en tanto declara la importancia del encuentro de los

individuos para llenar aquellos espacios que el acuerdo sobre los procedimientos democráticos no puede alcanzar, en tanto estos solo pueden ser puestos en el tapete si los individuos se reúnen y exponen sus doctrinas razonables y si toman acuerdo sobre las concepciones políticas, así como también si asumen la necesidad de avanzar sobre los principios de justicia necesarios para que la vida democrática sea posible⁷.

La ciudadanía - entiéndase como aquellos sujetos cooperadores- cumplen un rol clave en el entendimiento entre las distintas doctrinas razonables, pues son ellos, con sus potencialidades específicas derivadas del modelo de Rawls, quienes mediante la participación política afirman las doctrinas que son parte del consenso y permiten llevar a debate las posturas racionales de una sociedad liberal. Ya hemos señalado lo esencial que es para este ciudadano el ser portador de una serie de características particulares, las cuales le permiten relacionarse políticamente y de manera apropiada con miras a la toma de acuerdos, pero también es relevante que los ciudadanos vivan en instituciones que promuevan ciertos modos de ser apropiados a la democracia. Si bien hay una alta exigencia para el sujeto en términos de racionalidad y de valores que debe tener y

7 En este punto nos parece necesario destacar lo señalado por Rawls respecto de las medidas que aseguren la participación política y social de los individuos, señala el autor: “Respecto a este último punto, la idea no consiste en satisfacer necesidades, en oposición a meros deseos y carencias; tampoco se trata de redistribuir en favor de una mayor igualdad. Los elementos esenciales de la Constitución, en esto, consisten en que por debajo de cierto nivel de bienestar material y social, y de adiestramiento y educación, las personas simplemente no pueden participar en la sociedad como ciudadanos, y mucho menos como ciudadanos en pie de igualdad. Lo que determina el nivel de bienestar y educación debajo del cual no hay ciudadanos participantes no incumbe a la concepción política. Debemos estudiar la sociedad de que se trate. Pero esto no significa que los elementos esenciales de la Constitución misma no sean perfectamente explícitos y claros: es lo que se necesita realmente para atribuir el peso apropiado a la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, y no considerar todo esto, en la práctica, si no en el discurso, como meros recursos retóricos.” (Rawls, 2006, p. 165).

aplicar, no es menos la exigencia a las instituciones en tanto modeladoras de aquella ciudadanía cooperadora.

El ciudadano que tomará parte en el “consenso traslapado” es caracterizado de manera tal que exprese una serie de valores de carácter político, orientados a dominar la discusión en dicho ámbito por sobre cualquier otro valor. Rawls sostiene que la preeminencia de dichos valores en este espacio se sostiene en que estos son muy altos y difícilmente superables, pues rigen el marco de la vida social y establecen los términos fundamentales de la cooperación política y social, así como también en tanto valores de la razón pública se expresan en las directivas para la indagación pública y en los pasos que se den para que esas indagaciones sean efectivamente libres y públicas, así como de información confiable y razonable que esté disponible. Rawls confía que el seguir estos valores en la discusión pública, entre ciudadanos libres e iguales a luz de la razón humana permite dirimir las cuestiones de justicia básica (Rawls, 2006, p. 142).

Queda señalar sobre este particular que algunos comentaristas han indicado que la noción de “consenso traslapado” dota de realismo a la idea de una sociedad bien ordenada, es decir a las principales instituciones de la sociedad en el liberalismo político. El consenso traslapado lograría que la propuesta de Rawls se encuentre con la realidad del pluralismo propio de las sociedades liberales contemporáneas, y con la no menor dificultad de sentar las bases para el logro de acuerdos que sean estables en ellas. En este punto vale destacar la consideración de Carlos Peña:

“(…) el consenso entrecruzado provee los principios; pero la fundamentación de ellos y las razones que cada uno tenga para

converger en derredor suyo es una cuestión que queda entregada a las doctrinas comprensivas en juego o, si se prefiere, a los diversos mundos de la vida que se expresan en las sociedades modernas. El consenso entrecruzado no es así un mero *modus vivendi*, una mera convergencia de hecho entre puntos de vista inconmensurables, porque desde el punto de vista interno hay razones fuertes para converger en torno a esos principios, sólo que esas razones ya no las provee la filosofía política, sino el mundo de la vida y la reflexividad que él alcanza bajo condiciones modernas.” (Peña, 2010, p. 236).

Dicha reflexión destaca nuevamente la idea de que es en el trasfondo cultural desde el cual se extraen los fundamentos para desarrollar el ejercicio político del acuerdo en torno a las cuestiones que una sociedad determine como fundamentales, la pluralidad de doctrinas de nuestras sociedades contemporáneas queda representada en el acuerdo, en tanto es desde ellas que se extrae el material para poder establecer o no una concepción de justicia acorde a nuestros intereses como sociedad. Son los sujetos en esa diversidad, los que deberán bajo las reglas de una sociedad democrática liberal revelar racionalmente sus intereses y a su vez tener la capacidad para escuchar las propuestas de aquella diversidad de ciudadanos.

2. 3. Espacio público y razón pública

En *Liberalismo político* la noción de lo público aparece expuesta de diversas formas, es referida como publicidad, como una forma de espacio, pero tal vez, la expresión más compleja, y la que ha llamado con más fuerza la atención es la idea de razón pública.

A nuestro juicio la idea de lo público juega un doble rol en cuanto a la participación

política de la ciudadanía, en ella se asume la necesidad de la existencia de un “espacio” en el cual se revelen ante todos los participantes del acuerdo político las razones para adoptar tal o cual posición. La idea de revelar, de hacer públicas las razones en un espacio determinado conlleva una importante carga para la ciudadanía en tanto es necesaria una específica racionalidad que guíe la reflexión y exposición de cada perspectiva. Esto nos lleva a un segundo rol, en tanto lo público se presenta como una razón, como un poder de los individuos que les permite guiarse en el ámbito de la discusión política.

Es en la segunda parte de *Liberalismo político*, en la conferencia VI, “La idea de Razón Pública”, es donde Rawls desarrolla en mayor profundidad la idea de lo público con especial énfasis en su relación con una cierta idea de razón. Rawls a través de la conferencia nos va revelando poco a poco la naturaleza y potencial de esta propuesta. En un inicio expone que la razón pública se va conformando poco a poco como un poder intelectual y moral, enraizado en las capacidades de los integrantes humanos de una sociedad, pero limitado a desarrollarse en la dimensión política de la misma. Sin embargo, no toda sociedad puede contener una razón pública, pues solo en un pueblo democrático esta se puede llegar a desarrollar, ya que ella se entiende como la razón de sus ciudadanos, y los ciudadanos tienen específicos derechos y deberes ligados a su pertenencia y compromiso político en una sociedad democrática (Rawls, 2006, p. 204).

Para Rawls el marco de su liberalismo político ofrece las condiciones para que una razón pública pueda aparecer, puesto que en él se gestan específicos ciudadanos, así

como las condiciones institucionales necesarias para que esta razón, en tanto idea reguladora y potenciadora de las condiciones democráticas en términos liberales pueda desarrollarse. La razón pública puede ser entendida entonces como concepción que ofrece un ideal para un régimen democrático constitucional; “(...) presenta las cosas como debieran ser, considerando que el pueblo, como una sociedad justa y bien ordenada, las alentaría a ser. Describe lo que es posible y puede ser, aunque acaso nunca sea así, lo cual no lo convierte en menos fundamental para esas posibilidades.” (Rawls, 2006, p. 204).

Precisa aún más el filósofo estadounidense, la razón pública comprendida en estos términos, tiene que ver con la razón del cuerpo de ciudadanos parte de una democracia, los que ejercen el poder político y coercitivo unos sobre otros, sea al poner en vigor las leyes y al hacer enmiendas a su Constitución (Rawls, 2006, p. 205). Nos muestra Rawls que el espacio de acción de la razón pública está ligado a la idea de política⁸, sin

8 Vale señalar que Chantal Mouffe en un trabajo previo a la publicación de *Liberalismo político*, desarrolla un análisis crítico respecto de lo que considera una precaria comprensión de lo político en la obra de Rawls (particularmente en *Teoría de la justicia*). Para el filósofo estadounidense la idea de política se reduce a una “política de interés” con lo cual se refiere la autora “(...) a la persecución de intereses diferenciados y definidos con prioridad a, e independencia de, su posible articulación de discursos alternativos y competencia (...)” (Mouffe & Galmarini Rodríguez, 1999, p. 75). Para Mouffe el objetivo de la Teoría de la justicia es el de regular dicha persecución mediante reglas neutrales y acordadas, las cuales deben tener límites en pos del control de aquella búsqueda del interés propio. No obstante en dicha concepción (especialmente en la relación entre razón y razonabilidad) poco de político se puede encontrar cuya naturaleza pudiese diferenciarse de lo económico o de lo moral. Esto se debe en parte al tipo de argumentación que desarrolla Rawls que es específica del razonamiento moral lo cual tiene por consecuencia limitar a un proceso de negociación entre intereses privados con las limitaciones impuestas por la moral “(...) De esta manera, simplemente desaparecen conflictos, antagonismos, relaciones de poder, formas de subordinación y de represión y nos encontramos ante una visión típicamente liberal de una pluralidad de intereses que se pueden regular sin necesidad de una instancia superior de decisión política en que se evacue la cuestión de la soberanía (...) Pensar la política en términos de lenguaje moral, como hace Rawls, lleva necesariamente a descuidar el papel que desempeñan el conflicto, el poder y el interés (...)” (Mouffe,

embargo, no puede ser igualado a todas las cuestiones políticas, pues su aparición se remite a específicos momentos de la actividad democrática de una sociedad; la razón pública estará presente al momento de la discusión sobre los "elementos constitucionales esenciales" y cuestiones de "justicia básica".

La razón que Rawls arguye para sustentar la limitación de temas políticos a tratar por la razón pública parece estar determinada en *Liberalismo Político* por cuestiones meramente metodológicas, en tanto sostiene el autor que dado el interés analítico, parece conveniente centrarse en el caso más relevante de exponer en términos políticos; muchas otras cuestiones políticas, así como una definición "total de la razón pública" en la cual se expliquen dichas cuestiones no es el objetivo de lo presentado por Rawls.

El ámbito de la razón pública está limitado a una discusión política específica, los individuos que participan de esta discusión también ostentan particularidades en su

1999, p. 76). Ahora bien, lo político estaría ausente de la obra de Rawls en dos formas particularmente: (1) En primer lugar lo político estaría ausente en Rawls en su forma de conflicto permanente, es decir en aquella perspectiva en la que el discurso político puede ser comprendido como la unidad de intereses distintos en torno a un proyecto común, estableciendo fronteras que definan las fuerzas a la que hay que oponerse. La política se trataría justamente del conciliar dichas conflictos siempre presentes, resolviéndolos de tal manera que se preserve la colectividad. En la postura de Rawls en cambio se observaría una ausencia de dicha perspectiva en tanto da por supuesta la existencia de un interés propio racional sobre el cual las personas libres e iguales pueden acordar principios de justicia. Parecería señala Mouffe que Rawls solo observa como espacio de conflicto los temas relacionados a la religión y filosofía, y con solo evitarlos se podría lograr el consenso. Lo político sería negado en la concepción desarrollada por Rawls, en tanto la pluralidad de la sociedad sería reducida al espacio privado y lo público en cambio estaría dominado por el consenso logrado en base al interés propio, el conflicto como parte de la sociedad desaparecería en un esquema rígido de comprensión de lo público-privado (Mouffe, 1999, p. 78). (2) En segundo lugar Rawls olvidaría que en una democracia moderna jamás puede haber un acuerdo final sobre un conjunto único de principios de justicia, y que dicho conjunto de principios sería consecuencia del hecho de la pluralidad de intereses de la sociedad. Finalmente Mouffe señala que Rawls asume los principios de la igualdad y la libertad omitiendo el que estos son una construcción, en la cual nos hemos desarrollado como sujetos, por ello habría que comprender lo político como matriz disciplinaria de lo social, con lo cual superar y dar un contenido distinto a las vagas nociones de "significados compartidos" e "ideas intuitivas" presentes en *Teoría de la justicia*.

carácter de ciudadanos, no es lo mismo el uso de la razón pública de un ciudadano común y la de un ciudadano que ostente un cargo en el aparato estatal. El ciudadano común puede hacer uso de la razón pública en el foro público, cuando emprenden la defensa política en él, por ello esta forma de la razón pública:

“(...) se aplica a los militantes de los partidos políticos, a los candidatos en sus campañas y a otros grupos que los apoyan. También se aplica a la manera en que los ciudadanos han de votar en las elecciones cuando están en cuando se aplica juego los elementos constitucionales esenciales y los asuntos de justicia básica. Así, el ideal de la razón pública no sólo rige al discurso público, de las elecciones en lo que se refiere a los asuntos de esas cuestiones fundamentales, sino que también rige la forma en que los ciudadanos depositarán su voto acerca de estas cuestiones (...)”. (Rawls, 2006, p. 206).

En el caso de los funcionarios gubernamentales en tanto ciudadanos, es a través de los jueces, legisladores y el ejecutivo que se expresa un particular uso de la razón pública en los foros público- estatales, y en el caso de la Suprema Corte dicho uso llega a tomar el carácter de paradigma de la razón pública. En cuanto a la aplicabilidad de la razón pública pareciera existir una diferencia importante entre la ciudadanía, pues a pesar de que todo ciudadano entendido como individuo cooperador posee en potencia las características necesarias para hacer uso de ella, podría de acuerdo con el contexto existir una relevancia distinta para el logro de las finalidades de una democracia, en el caso de hacer uso de la razón pública como ciudadano común o como un ciudadano con un rol de funcionario del Estado. La explicación de lo anterior radica en que una democracia constitucional es dualista en tanto existe un poder constituyente, ligado a la ley más alta del pueblo y un poder ordinario ligado a la ley ordinaria de los cuerpos

legislativos. La Suprema Corte está encargada de velar y proteger la ley más alta, la razón pública se aplica por la Suprema Corte para impedir su erosión a manos de grupos de intereses (Rawls, 2006, p. 222). En este sentido las razones de la Suprema Corte tienen un carácter diferente al de la ciudadanía común en tanto apuntan a proteger las decisiones de la propia ciudadanía siguiendo para ello, los principios que a través del consenso constitucional los sujetos se han dado a sí mismos como sociedad.

Sin embargo, Alejandro Sahuí señala que no debemos pensar que el ideal de la razón pública se limita a los foros oficiales, ni aun cuando se nos diga que su paradigma son las razones expuestas por el tribunal supremo, explica al respecto Sahuí que “(...) La razón pública incluye la comprensión por parte de los ciudadanos de cómo comportarse en tanto que ciudadanos democráticos frente a los demás en una sociedad plural, de exponerse recíprocamente el fundamento de sus acciones en una forma que sea públicamente aceptable y compatible con una igual libertad de todos (...)” (Rawls, 2006, p. 136).

Si bien la diferencia entre la ciudadanía común y los funcionarios públicos es de considerar, los espacios comunes que deben tener los ciudadanos en el uso de la razón pública parecen tener un mayor peso en la argumentación de Rawls, especialmente en cuanto a que son los ciudadanos quienes desde las bases de trasfondo cultural construyen una postura frente al principio de justicia que desean para su sociedad. Por ello es de especial relevancia la idea de que todas las maneras de razonar deben tener ciertos elementos comunes, el concepto de juicio, los principios de inferencia y las reglas de

evidencias, entre otros, vienen a ser conceptos que muestran que el ejercicio de razonar debe incorporar principios de la razón, normas de lo correcto y criterios de justificación (Rawls, 2006, p. 211). El objetivo de ello se puede relacionar con la idea del deber de civilidad de los ciudadanos, el cual se refiere a la necesaria explicación de la razón que nos lleva a promover diversas políticas, así como también implica el escuchar a los demás y actuar con mentalidad de imparcialidad, y particularmente considerar realizar los ajustes necesarios para conciliar los propios puntos de vistas con los de otros conciudadanos (Rawls, 2006, p. 208).

La razón pública como expresión de la actividad política en torno a los principios constitucionales y como guía para el ejercicio de la ciudadanía en los momentos políticos de necesidad, ofrece herramientas que posibilitan el entendimiento, en la exigencia del uso de principios de la razón claramente establecidos, pero también al establecer la necesidad de escuchar y de asumir, en términos políticos, la posibilidad de que las ideas de aquellos ciudadanos con quienes compartimos la democracia ofrezcan razonamientos que puedan generar ajustes en los nuestros. (Rawls, 2006, p. 208). Este ejercicio autocrítico y abierto a la posibilidad de corrección muestra uno de los elementos centrales en la idea de ciudadanía y así como en la propia idea de razón pública, pues como señala Alejandro Sahuí, adopta el carácter de dialógica o intersubjetiva. Tal postura es la que permite, y siguiendo la reflexión de Sahuí, considerar la relevancia de la idea de “amistad cívica” pues la necesidad de estar siempre motivados por el ideal de razón pública, y así dispuestos a escuchar y

reestructurar nuestros propios puntos de vista de ser necesario, así como el exponer nuestros motivos de apoyo a una cierta concepción de justicia ayuda a fortalecer la confianza entre ciudadanos (Sahuí, 2006, p. 139).

Son estos últimos elementos señalados los que revelan el potencial de la idea de participación política en Rawls; la conjunción de una idea de consenso y de una cierta concepción de lo público nos muestran el activo papel de la ciudadanía no solo en la formulación de los principios que regirán a la sociedad, sino que también en el ejercicio reflexivo y atento las concepciones de los conciudadanos en el foro público, es esta intersubjetividad presente en la concepción de lo público, junto con la herramienta del “consenso traslapado” las que nos demuestran la existencia de ciudadanos complejos en la propuesta de Rawls. Pues cada persona debe hacerse cargo no solo de clarificar sus propios intereses, sino que además debe explicarlos y tener la suficiente responsabilidad para aceptar cambios en su propia postura si se presentan argumentos convincentes en el objetivo del logro del bien común.

CAPÍTULO II

3. JÜRGEN HABERMAS: ESFERA PÚBLICA Y CIUDADANÍA PARA UNA DEMOCRACIA RADICAL

Entre los autores que nos hemos propuesto estudiar, quien sin duda ha mostrado una evidente preocupación por las cuestiones relativas a la participación política y a lo público es Jürgen Habermas. Con su clásica obra *Historia y crítica a la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública* (1962) abrió una senda de investigación que nunca ha dejado de lado, aun cuando sus objetivos e intereses han ido variando ostensiblemente a lo largo del tiempo.

Ese primer intento por comprender los cambios estructurales en la vida pública de las sociedades occidentales -particularmente alemana, francesa e inglesa- puso en el tapete de la discusión filosófica, histórica y sociológica la formación del espacio público, su transformación en términos políticos, así como también relevó la aparición de los *mass media* y su influencia en la formación de la opinión pública en sociedades avanzadas. Dicha obra se convirtió en una especie de manual, por ello es difícil encontrar una investigación orientada a entender lo público en la cual *Historia y crítica a la opinión pública* no esté citada⁹. Sin embargo, aun cuando los intereses expuestos en este escrito

⁹ Un ejemplo relevante de la atención recibida por esta obra es el compilado de ensayos titulado *Habermas and the Public Sphere* (1996), en la cual el sociólogo Craig Calhoun reúne parte de la recepción anglosajona a aquella investigación de 1962. En dicha compilación de ensayos, destacados

se mantuvieron presentes a lo largo de su obra el mismo autor sometió a constantes reconsideraciones su propuesta. Un ejemplo de lo anterior está contenido en el breve escrito titulado *Further reflexion on the public sphere* en donde Habermas desarrolla un ejercicio autocrítico, con base en las diversas investigaciones especializadas surgida a raíz de la publicación de *Historia y crítica a la opinión pública*, y al desarrollo de su obra a lo largo de la segunda mitad del siglo XX.

Es pues necesario destacar que Habermas es un autor profundamente atento a la realidad de su tiempo, no solo en términos del desarrollo intelectual de sus contemporáneos, sino que especialmente vigilante de su mundo en términos políticos y sociales, por ello es posible afirmar que la construcción de su teoría busca ser un aporte a una realidad concreta. Como bien han sostenido autores como Juan Carlos Velasco (Velasco, 2014, p. 12) o Ignacio Sotelo (Sotelo, 1997, p. 152) el filósofo alemán tendría en el desarrollo de su teoría una intención práctico – política, es decir sería un intento de guiar con una finalidad emancipatoria el camino de la praxis o si se prefiere, de orientar la acción política en las sociedades contemporáneas. Aún más dicha intención política de la teoría, a juicio de Sotelo, permitiría legitimar a la filosofía en tanto esta se convertiría en fundamento para la crítica a las estructuras de poder.

autores como Thomas McCarthy, Seyla Benhabib, Nancy Fraser entre otros, consideran algunas de los diversas problemas presentes en dicho escrito, valorando críticamente cuestiones como la estilización de la opinión pública burguesa desarrollada por Habermas, el silencio sobre otros públicos más allá de las fronteras de la burguesía, y el problema del lugar de la mujer en el desarrollo de la opinión pública. Al final del libro está presente además un texto titulado *Further reflexion on the public sphere*, escrito por Habermas, en el cual el autor asume algunas de las diversas críticas que recibió *Historia y crítica a la opinión pública*, y actualiza además las propuestas vertidas en dicho escrito a la luz de las décadas de investigación.

Una interesante propuesta de comprensión para la obra de Habermas en la clave público-política que buscamos desentrañar, nos la ofrece Nicolás Berdaguer, quien considera que existirían cuatro transformaciones teóricas relevantes para comprender el desarrollo de la idea de lo público en Habermas, específicamente considerando el concepto de esfera pública. La primera hizo aparición con *Historia y crítica a la opinión pública*, donde se exponen los conceptos *Öffentlichkeit* (esfera pública) y *Publizität* (publicidad); en dicho momento de la teoría de Habermas destacaría la ambigüedad de tales conceptos, para mostrar en un tono pesimista que en el desarrollo histórico de las sociedades occidentales europeas la manipulación de lo público se sobreponía como modo de legitimación. Un segundo momento comenzaría en 1981 con *Teoría de la acción comunicativa* donde la esfera pública pasa a ser pensada desde la dialéctica mundo de la vida y sistema; la esfera pública funcionaría como un dique de contención de la dialéctica colonizante del mundo de la vida por los sistemas de acción instrumental. Con *Facticidad y Validez* toma un nuevo rumbo la comprensión de la esfera pública, señala Berenguer que en el contexto de la reunificación alemana Habermas propone un modelo de esfera pública basado en el principio discursivo para desarrollar normativamente el espectro de acción de las reglas de una democracia deliberativa. Finalmente, hacia el 2009 Habermas se lamenta del empobrecimiento del debate público, en donde los medios masivos tienen un rol central al pasar a depender de inversionistas poco preocupados de la calidad de la información (Berdaguer, 2015, p. 34).

Junto a lo anterior es posible identificar dos ejes teóricos en el pensamiento Habermas que acompañan los anteriores momentos, los cuales habrían mutado a lo largo de casi 50 años. El primero de ellos sería el par razón instrumental/razón comunicativa. Explica Berdaguer que el primer concepto estaría relacionado con la técnica y la racionalidad ligada a los fines, y el segundo, la razón comunicativa, a los diversos ámbitos de los cuestionamientos críticos, expectativas normativas y de emancipación del mundo de la vida. El segundo par contexto de surgimiento / contexto de aplicación, estaría relacionado con el modo de construcción de la teoría de Habermas; desde esta perspectiva el contexto de surgimiento remite a una crítica inmanente a su pretensión de validez, y el contexto de aplicación busca el sentido emancipador de la teoría. Explica Berdaguer que “Con este segundo eje, Habermas está interesado en analizar un contexto integral de coerción y su posible superación. Al considerar el contexto de surgimiento y la anticipación de su contexto de aplicación, la teoría social se comprende como un momento catalizador necesario del contexto social que analiza. Esta dimensión práctica de la teoría de Habermas debe ser tomada en cuenta en las transformaciones teóricas del concepto de esfera pública.” (Berdaguer, 2015, p. 26).

A nuestro juicio estos momentos, así como los ejes teóricos presentados por Berdaguer, nos parecen los correctos en cuanto hitos claves para la comprensión de una idea de lo público en la obra de Habermas, sin embargo para nuestros objetivos más acotados nos parece relevante concentrar nuestros esfuerzos en el momento en que la expresión política de su pensamiento, en tanto propuesta para abordar los problemas

políticos de nuestras democracias contemporáneas, se articula con claridad en un particular sentido propositivo, lo cual se puede observar con la publicación de *Teoría de la Acción Comunicativa*. Desde ese momento se hace claro a lo largo de la producción filosófica de Habermas de las décadas del 80, 90 y del primer decenio del siglo XX, una serie de conceptos que permiten centrar nuestra atención en la intersubjetividad presente en la comunicación de los individuos, así como en las condiciones necesarias para que se desarrolle en su máximo potencial. Por ello es que obras posteriores a *Teoría de la Acción Comunicativa*, tales como *Facticidad y Validez* o *La inclusión del otro* profundizan la reflexión en torno a la teoría del discurso, pero considerando las condiciones que el derecho impone a los procesos decisionales, así como a los principios normativos de una teoría democrática.

En consideración de la búsqueda para aclarar el rol de lo público en la propuesta democrática Habermas es que avanzaremos en primer lugar reconstruyendo la idea de sujeto y ciudadano, pues consideramos necesario en primera instancia comprender el contenido del concepto de sujeto en su teoría, y específicamente el rol que adquieren en su propuesta de esfera pública, en tanto es dicha comprensión la que ofrece un específico potencial a la idea de lo público. Potencial que se expresa en la comprensión de un espacio abierto a la pluralidad, guiado por la razón y orientado a discusión sobre el bien común de una sociedad determinada, el cual es básicamente constituido por el aporte de los ciudadanos comprometidos con el bien común de la sociedad.

3. 1. Racionalidad, comunicación e intersubjetividad: La idea de sujeto en Habermas

Jürgen Habermas considera que su propia obra ha estado determinada a lo largo de su desarrollo por intereses claramente delimitados, por lo que en *Sobre Naturalismo y religión* (2006) expresa: “De hecho, la tríada conceptual de esfera pública, discurso y razón ha dominado mi trabajo científico y mi vida política (...)” (Habermas, 2006, p. 20). En efecto, esto queda reflejado en su extensa producción intelectual y en el constante ejercicio reflexivo y autocrítico en torno a estos conceptos, lo cual tiene el valor, a nuestro juicio, de ser una vía para reconstruir la idea de sujeto, en tanto esta triada conceptual permea el desarrollo de una particular idea de sujeto y posteriormente de ciudadano.

Habermas necesita formular para el desarrollo de su teoría comunicativa, la idea de un sujeto con características particulares que pueda dar operatividad a los presupuestos asentados en *Teoría de la Acción comunicativa* y posteriormente en *Facticidad y Validez* en cuanto al rol de los sujetos para la democracia, por vía de la razón y la comunicación. El sujeto en el pensamiento de Habermas, consideramos, puede ser caracterizado desde su potencial racional, comunicativo e intersubjetivo, lo cual le permite hacer uso de sus derechos en tanto persona jurídica, para participar como ciudadano exponiendo su opinión y discutiendo en el debate público o como legislador para sancionar las normas que regirán el sistema desde el parlamento. De esta manera el rol de ciudadano, así como

el de legislador otorga legitimidad al sistema democrático y a las decisiones que se tomen en él, pues son los ciudadanos quienes deliberando participan de la formulación de la voluntad y opinión democráticas (Habermas, 1997, p. 26).

Habermas puede ser considerado como un defensor del proyecto de la modernidad, en tanto el mismo ha dedicado parte de su trabajo a reflexionar y defender elementos presentes en el discurso moderno, especialmente en la vertiente ilustrada del mismo. En artículos y libros como *Modernidad: un proyecto inacabado* (1980), *El discurso filosófico de la modernidad* (1985) o *Ensayos políticos* (1988), formula una férrea defensa del proyecto ilustrado, así como también discute algunas de las diversas vertientes críticas tales como el neoconservadurismo o posmodernismo¹⁰, y ofrece a su vez elementos para la superación de aquellos contenidos limitantes del proyecto

10 En un artículo titulado *Modernidad: un proyecto inacabado*, Habermas desarrolla ideas referentes a lo que comprende por modernidad, así como también evidencia algunos postulados críticos desarrollados por corrientes antimodernas, premodernas y posmodernas. Señala el autor que la idea de lo moderno hizo aparición diferenciando un tiempo presente de otro pasado del cual se quería hacer diferencia, su utilización se puede evidenciar hacia el siglo V, posteriormente hacia el siglo XII y el en renacimiento. Su aparición dice relación con épocas en las cuales se formó una conciencia de nueva época y se pensó que se podía recuperar algún pasado a través de imitaciones. Con el iluminismo francés dicha concepción cambió, con base en una nueva confianza basada en la fe en la ciencia, en un progreso infinito del conocimiento y en un infinito mejoramiento social y moral, surgiendo una nueva forma de conciencia moderna. Sin embargo es solo hacia el siglo XIX que esta conciencia moderna se libera de remisiones históricas y se conforma como un ideal en el cual lo nuevo es la marca distintiva; donde lo nuevo es superado y condenado a la obsolescencia por el estilo que le sigue (Habermas, 2004). La modernidad indica Habermas, se ha expresado en diferentes dimensiones, la dimensión estética se expresó a través de las vanguardias artísticas, las cuales tienen en común una nueva conciencia del tiempo, una revisión de lo inexplorado. La dimensión cultural se conformó como “El proyecto de la modernidad formulado por los filósofos del iluminismo en el siglo XVIII se basaba en el desarrollo de la ciencia objetiva, una moral universal, una ley un arte autónomos y regulados por lógicas propias. Al mismo tiempo este proyecto intentaba liberar el potencial cognitivo de cada una de estas esferas de forma esotérica. Deseaban emplear esta acumulación de cultura especializada en el enriquecimiento de la vida diaria, es decir en la organización racional de la vida diaria” (Habermas, 2004, p. 58). Esta idea de modernidad como señala Elizalde, sería la idea de modernidad apoyada tanto por Habermas, y los ilustrados, Kant, Condorcet, Rousseau (Elizalde, 1998, p. 455)

moderno, desde la perspectiva de la modernidad como un proyecto inacabado. Es esta postura crítica frente a dicho proyecto es lo que permite el desarrollo de un contenido particular en la idea de sujeto, lo que se observa específicamente en la relación entre la idea de razón, comunicación e intersubjetividad como centrales para su desarrollo.

Si bien para Habermas los proyectos originales de los ilustrados (objetividad científica, universalización moral y legal, autonomía del arte, pretensión de organizar los potenciales cognitivos liberados en la esfera práctica con el fin de organizar racionalmente las relaciones sociales) aún tienen vigencia en nuestro tiempo, es necesaria su actualización desde un giro pragmático - lingüístico que ofrezca un fundamento procedimental para el despliegue de la razón comunicativa (Ciccunegui, 2013, pp. 78, 84)¹¹. Por otro lado, su teoría rescata elementos del proyecto moderno en diferentes niveles: en el plano moral recupera su programa emancipatorio centrado en la libertad y en la justicia, donde la emancipación, que juega un rol central, es entendida como el decidir por uno mismo, ser autónomo. En el plano político el autogobierno, y el objetivo de una sociedad libre de dominación serían los elementos centrales de su esfuerzo intelectual (Velasco, 2014, p. 20).

De la combinación de la intención de rescate y defensa de aquellos principios valiosos del pensamiento moderno y el giro comunicativo es que Habermas:

“Al igual que Kant (...) considera que sólo la razón en su uso público

11 Este giro se enmarca por cierto en cambios relevantes acaecidos durante el siglo XX en el paradigma filosófico, ligados a la relación lenguaje – razón, en donde lenguaje se ha llegado a comprender como único medio racional para conocer la realidad, así como único medio posible para el conocimiento (Velasco, 2014, p. 171).

puede traer la ilustración y autonomía de las personas. Ya que el ejercicio público de la razón implica en sí mismo la acción de comunicar con otros, los individuos no han de dar por sentada la validez apriorística de ninguna autoridad o norma, sin que antes se hayan asegurado las condiciones procedimentales y materiales para el reconocimiento recíproco, la justicia y la solidaridad entre las personas implicadas. Sin tales condiciones fracasaría cualquier intento de comunicación, interacción y cooperación.” (Sahuí, 2011, s/p.).

Con la aplicación decidida de la tradición moderna – con clara influencia Kantiana - es que Habermas alimenta su teoría estableciendo, por una parte, la centralidad de la razón en términos comunicativos, tanto para la construcción de relaciones sociales, así como para la justificación del sistema democrático. Pero también, y es lo que nos interesará en adelante, desarrolla una particular idea de sujeto sobre la cual se sostendrá la posibilidad de la aplicación de su teoría, estableciendo condiciones necesarias para una comunicación racional, así como para la participación en democracia por medio de la argumentación.

La idea de sujeto alimentada por las concepciones derivadas del pensamiento ilustrado conservaría una valoración sustantiva de sujeto individual moderno, de su libertad y su capacidad racional, así como de su capacidad crítica para construir su ‘mundo de vida’, escapar a su colonización por los sistemas económico y administrativo (la ‘jaula de hierro’ weberiana) y participar en el proceso intersubjetivo de la creación social del sentido (...)” (Sánchez, 2007, p. 88). Sin embargo la concepción moderna de sujeto a juicio de Habermas estaría agotada, como señala José Manuel Cicunegui el filósofo alemán asume los límites del paradigma inicial de la modernidad, aquel basado

en la afirmación de un sujeto que intenta encontrar a partir de sí mismo y en la propia razón sus criterios de justificación¹², por lo cual propone una rearticulación de la modernidad a partir de giro pragmático – lingüístico, que ofrezca un nuevo fundamento procedimental para el despliegue de la razón comunicativa (Cicunegui, 2013, p. 84), y que a su vez desarrolle una noción de un sujeto que se constituya en relación con otros individuos por medio de la comunicación racional. Este giro tiene consecuencias relevantes, a juicio nuestro parte importante del potencial que Habermas desarrolla en la idea de sujeto; entendiéndolo como racional, comunicativo y autónomo, se expresa principalmente en condiciones donde la intersubjetividad se convierte en elemento central del tal esquema teórico, pues es solo en la relación con otros individuos, y particularmente en la esfera pública, donde los sujetos pueden desarrollar su autonomía y en consecuencia su libertad en términos civiles y morales. Para ello la racionalidad comunicativa, así como las capacidades de comunicación tratadas largamente en *Teoría de la acción comunicativa* nos proveen de los elementos necesarios para en relación con

12 La filosofía de la conciencia toma un lugar relevante en el pensamiento de Habermas, ya que la construcción de una idea de racionalidad, concepto central en su *Teoría de la acción comunicativa*, así como en su obra posterior, está en relación con la búsqueda de la superación de los límites impuestos a la formulación de una idea de racionalidad de tradición moderna, limitada a una concepción monológica del sujeto. A este respecto señala el mismo Habermas que en la filosofía de la conciencia heredera de la tradición cartesiana y kantiana, “(...) la historia es proyectada y hecha por sujetos que por su parte se encuentran ya a sí mismos aherrojados y hechos en el proceso histórico (Sartre); la sociedad aparece como una red objetiva de relaciones, que, o bien se encasqueta como orden normativo sobre la cabeza de los sujetos ya transcendentalmente armoniza dos entre sí (A. Schütz) o bien, como orden instrumental, es producida por ellos mismos en la lucha en que se objetivan unos a otros (Kojève); el sujeto, o bien se encuentra ya a sí mismo céntricamente situado en su cuerpo como corporalidad vivida (Merleau-Ponty) o bien se las ha «excéntricamente» acerca de ese cuerpo en tanto que cuerpo físico como si se tratara de un objeto (Plessner). El pensamiento ligado a la filosofía del sujeto no puede salvar estas dicotomías sino que oscila sin remedio de un polo a otro, como lúcidamente diagnosticó Foucault.” (Habermas, 1999, p. 376).

otros individuos, desarrollar nuestras capacidades a través del espacio público.

Alejandro Sahuí considera que el planteamiento de Habermas a pesar de entroncarse directamente con la tradición kantiana y moderna, en cuanto a la idea de razón tiene un contenido original, en tanto se abandonan las premisas de la filosofía de la conciencia, ya sea de un sujeto individual o colectivo, y se sustituyen por las condiciones pragmáticas de los procesos de argumentación (Sahuí, 2002, p. 106). Esto quiere decir que lo que se convierte en relevante son los procedimientos a través de los cuales los individuos institucionalizan sus opiniones mediante la deliberación racional. En otro sentido Habermas se distanciaría del pensamiento kantiano, ya que existe en su obra una intención destranscendentalizadora de su sistema, buscando recuperar para los sujetos concretos la capacidad de constituirse en fuente validadora de sus derechos y de los acuerdos posibles acerca de la autocomprensión ético - política, exigiéndoles para ello altas capacidades práctico-morales y cognitivas. Finalmente, Sahuí observa que existe el abandono de una concepción estrictamente monológica de la racionalidad por una de tipo dialógica o subjetiva, lo que significa que la racionalidad ya no es posible que se constituya de manera individual, necesita de las relaciones con otros individuos para su institución (Sahuí, 2002, p. 168). En un sentido similar Luis Garrido Vergara ha notado en la propuesta teórica del filósofo alemán, que primó (particularmente en Teoría de la acción comunicativa) una idea de racionalidad ya no propiedad de los individuos, sino de la comunicación en sí misma (Garrido, 2011, s/p), lo cual implica a nuestro juicio considerar a la racionalidad como una potencialidad que solo puede ser activada bajo

circunstancias específicas dadas por la intersubjetividad aneja a nuestra vida social.

Esta propuesta de razón en términos comunicativos observada tanto por Sahuí, como por Garrido Vergara se asentó a través de las ideas vertidas en *Teoría de la acción comunicativa*, donde el hilo conductor de la investigación fue la búsqueda de una teoría general de la racionalidad que permitiese fundar a su vez una teoría crítica de la sociedad, la cual mantuviese el impulso emancipatorio de la Escuela de Frankfurt (Velasco, 2014, p. 179). Fue a través de la acción comunicativa que Habermas encontró la fórmula para salvar la racionalidad práctica (transformándola en razón comunicativa, ahora inscrita en los propios actos del habla) y desarrollar a su vez una profunda revisión de la teoría crítica (Velasco, 2014, p. 32).

Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* observa que el lenguaje tiene sobre todo por función no tanto describir lo estados de cosas (enunciados constativos o representativos), como cumplir por sí mismo una acción (enunciado performativo) (Velasco, 2014, p.33). De esta manera existirían dos formas de acción relevantes de considerar: la teleológica, en la cual estarían inmersos todos los otros tipos de acción (incluso la acción comunicativa), pues en ella un actor elige los medios que permitan lograr un fin u objetivo con las mejores expectativas de éxito posible, lo cual encarnaría de forma general la acción humana. Por otro lado, existiría la acción comunicativa, la cual destacaría frente a otros tipos de acción, ya que aún a pesar de estar mediada por la acción teleológica, lograría anular sus fuerzas desde una relación orientada al

entendimiento (Elizalde, 1988, p. 456)¹³.

Elizalde señala que es en base a la acción teleológica, pero con un cambio de eje hacia la interacción humana que se pueden obtener dos tipos de coordinación que implícitamente definen dos tipos de racionalidad - las cuales permiten superar la racionalidad positivista y funcionalista - una orientada al éxito y otra orientada al entendimiento. De forma general la coordinación orientada al éxito se divide en diferentes formas de acción, tales como la acción no-social o instrumental, acción social-estratégica, acción estratégica encubierta, acción abiertamente estratégica, estas tienen en común ya sea de manera individual o social, la consecución de objetivos individuales sea con conocimiento de las partes participantes o sin este conocimiento. En el caso de la coordinación orientada al entendimiento, se puede entender como un tipo de acción pura, la cual puede ser encontrada en nuestra vida cotidiana, es potencialmente utilizable por los actores sociales para coordinar la interacción social. Lo central aquí es que el objetivo de este tipo de acción es lograr el entendimiento entre los actores por la fuerza del mejor argumento, buscando anular a su vez las fuerzas externas o internas que no sean argumentos pasados por la crítica pública (Elizalde, 1998, p. 457).

Desde la teoría de la acción comunicativa Habermas observa que los individuos podrían tener la posibilidad de constituir relaciones sociales con otros individuos, en las

13 Existen cuatro conceptos básicos de acción en la Teoría de la acción comunicativa, aunque como hemos señalado siguiendo a Elizalde, serían dos las formas de acción relevantes de considerar para nuestro estudio sobre la racionalidad en Habermas como podremos ver en breve. Las formas de acción serían según el esquema del filósofo alemán: acción teleológica, acción normativa, acción dramaturgica, acción comunicativa. Ver (Habermas, 1999, pp. 122 – 147).

que el lenguaje por medio de la argumentación sería el medio racional para su desarrollo. Cada actor en dichas condiciones portaría pretensiones de validez, entendidas como presunciones de verdad, sinceridad y rectitud de los enunciados realizados. En el rechazo o aceptación de alguna de estas pretensiones asevera Habermas, se jugaría la posibilidad de asegurar una relación social (Habermas, 1999, p. 394). Elizalde da un lugar central a las pretensiones de validez a la hora de comprender la idea de racionalidad en la obra de Habermas, pues junto a las tres funciones básicas del lenguaje (función de llamada, función de exposición, función de expresión), y a las tres dimensiones de la realidad adosadas a ella (mundo objetivo, mundo subjetivo, mundo social), sentarían las bases no solo de una metodología de análisis del lenguaje y las relaciones sociales (pragmática universal), sino que de una forma de comprender la racionalidad de origen moderno, tornada ahora en racionalidad comunicativa.

Elizalde señala que para comprender y dar forma a la idea de racionalidad en Habermas, es necesario entender además que el filósofo alemán asume dos maneras de comprender el uso del lenguaje. La primera forma, el uso cognitivo, sería aquella que ha tenido un lugar central en el pensamiento filosófico y científico occidental, el objetivo central de este uso es el contenido proposicional, es decir el tema del que se habla. En cambio, el uso comunicativo que tiene por objetivo la comunicación misma ha quedado en un lugar secundario. Para Habermas el lenguaje cotidiano contendría ambos usos, sin embargo, en occidente se ha privilegiado el primero de ellos, lo cual impediría ver que lo que define al hombre es el uso social del lenguaje y no las temáticas sobre las que cada

individuo enfoca su atención. La virtud del uso comunicativo sería entonces, permitir al individuo construir una auto - comprensión de sí mismo, en relación con alguien más y sobre algo en el mundo objetivo, superando de tal forma los límites del uso cognitivo del lenguaje (Elizalde, 1988, p. 460).

De esta manera observamos que con la teoría de la acción comunicativa se constituyen las bases para entender las condiciones de posibilidad de un sujeto íntimamente relacionado con un otro, el cual puede aspirar a construir relaciones sociales solo si estas son mediadas por dicho encuentro, en donde todos los actores participantes de la relación social tengan la posibilidad de racionalmente aportar críticamente al desarrollo de un otro. Así mismo, como señala Elizalde, el uso comunicativo es el que permite al individuo desarrollarse como un ser social, le entrega las herramientas necesarias para que el sujeto sea “personalizado” y “socializado” entregando la comunicación las capacidades para desarrollarse socialmente.

En este sentido es que Habermas considera que:

“Por «racionalidad» entendemos ante todo la disposición de los sujetos capaces de lenguaje y acción para adquirir y utilizar conocimiento falible. Mientras las categorías de la filosofía de la conciencia obliguen a entender el saber exclusivamente como saber acerca de algo en el mundo objetivo, la racionalidad tiene su medida en cómo se orienta el sujeto solitario por los contenidos de sus representaciones y enunciados. La razón centrada en el sujeto encuentra su canon en los criterios de verdad y éxito que regulan, en el conocimiento y en la acción racional con arreglo a fines, las relaciones del sujeto con el mundo de objetos posibles o estados de cosas posibles. Empero, en cuanto entendemos el saber como algo comunicativamente mediado, la racionalidad encuentra su medida en la facultad que participantes en la interacción capaces de dar razón de sus actos tienen de orientarse por pretensiones de validez enderezadas a ser intersubjetivamente

reconocidas. La razón comunicativa encuentra sus cánones en procedimientos argumentativos de desempeño o resolución directos o indirectos de las pretensiones de verdad preposicional, rectitud normativa, veracidad subjetiva y concordancia o adecuación estéticas.” (Habermas, 1993, p. 373).

Pensar el sujeto en Habermas bajo las condiciones de la Teoría de la acción comunicativa implica considerar, como hemos señalado, una serie de condiciones básicas, las cuales activadas permiten superar las limitaciones de la filosofía de la conciencia, y por ende las limitaciones de la formulación de un sujeto autónomo en su capacidad de comprensión, acción y autoconciencia. Dichas potencialidad dicen relación con la racionalidad, comunicación e intersubjetividad de los individuos, lo que a nuestro juicio queda particularmente claro en la idea de racionalidad planteada por Habermas, pues como indica el autor en el párrafo anterior, la racionalidad es una disposición de los sujetos capaces de acción y lenguaje, en donde la utilización racional del lenguaje siempre necesita de un reconocimiento de nuestras pretensiones de validez, las cuales solo puede ser resultado de una interacción social.

Dicha racionalidad y sus condiciones de aparición estarían disponibles en nuestro mundo social, en la cotidianidad de la vida, y sería entonces tarea de la Teoría de la acción comunicativa describir e identificar dichas condiciones aún en las condiciones más complejas:

“(La teoría de la acción comunicativa) Es algo distinto tal como la conocemos desde Aristóteles o desde Kant. No se limita a fundamentar normas morales o ideales políticos. Antes bien, tiene sentido descriptivo al identificar en la práctica cotidiana misma la insiste voz

de la razón comunicativa incluso allí donde está esta reprimida, desfigurada y distorsionada. Lo que a mí me importan son los potenciales de racionalidad de un mundo de la vida, en el que los recursos de la resistencia pueden regenerarse incluso en circunstancias desesperadas.” (Habermas, 1991, p. 147).

3. 2. El ciudadano y el legislador: el lugar del sujeto político en democracia

La Teoría de la acción comunicativa sienta las bases para la formulación de un sujeto activo y participante del sistema democrático, aunque bajo la condición esencial de que las relaciones sociales en las cuales participe deben estar mediadas por el uso de la razón comunicativa, siendo su objetivo el entendimiento. Este concepto es sin duda central en el esquema propuesto por Habermas puesto que su propia concepción del lenguaje, la pragmática universal, explicita la idea de que el lenguaje mismo está orientado al entendimiento, de tal manera que la comunicación lingüística solo tiene sentido y razón bajo esta lógica intersubjetiva (Velasco, 2014, p. 40).

Por entendimiento entonces comprendería Habermas el proceso de consecución de un acuerdo sobre la base presupuesta de pretensiones de validez reconocidas en común (Habermas, 1997, p. 301). Si bien este concepto como hemos ya indicado es de gran relevancia en la propuesta de Habermas, a juicio de Velasco adolece de una importante anfibología, pues entendimiento (tanto en alemán como en español) puede ser definido a su vez como el haber comprendido lo dicho, así como el estar de acuerdo con lo dicho. Se entiende de ello a juicio de Velasco, que, si bien el entender lo dicho es un requisito

necesario para el logro de un acuerdo, el estar de acuerdo con lo dicho no lo es de la misma manera (Velasco, 2014, p. 40). Para Habermas la consecución de un acuerdo y el logro del entendimiento no es algo necesario, siempre está presente la posibilidad del fracaso de la comunicación, pues como bien señala el filósofo alemán el estado de acuerdo no es lo común en los procesos comunicativos, en tanto “(...) los estados más típicos son los pertenecientes a esa zona gris entre la no comprensión y el mal entendido, entre la no veracidad intencionada y la involuntaria, entre la no concordancia velada y la no concordancia abierta, por un lado, y la búsqueda de un entendimiento por otro (...)” (Habermas, 1997, p. 301).

Un elemento esencial de la consecución de un acuerdo y de la propia comunicación en la comprensión de Habermas, es lo que bien señala Thomas McCarthy, que las pretensiones de validez y su aceptación por parte de los individuos o los foros públicos, siempre debe estar puesta a prueba pues “(...) El reconocimiento intersubjetiva de las pretensiones de verdad ha de ser logrado de forma continua, persuadiendo racionalmente a una audiencia tras otra de que es «razonable» aceptarlas, esto es, de que hay buenas razones para hacerlo, mejores que para aceptar cualquiera de las alternativas disponibles.”(McCarthy, 1993, p. 77).

La noción de entendimiento nos lleva entonces a comprender que, si bien la comunicación puede fracasar, para la propuesta de racionalidad comunicativa es inherente que el lenguaje y la actividad comunicativa apunten a dicho objetivo. Solo a través del entendimiento es posible el logro del acuerdo que termine en la comunidad

intersubjetiva de la comprensión mutua, del saber compartido, de la confianza recíproca y de la concordancia de unos con otros (Habermas, 1997, p. 301).

Ahora bien, el concepto de entendimiento como en general la acción comunicativa sobre la cual se sustenta su existencia, tienen por sustrato un concepto de sociedad sobre el cual se alimentan las acciones e ideas de los sujetos. En *Teoría de la acción comunicativa* Habermas formula un concepto de sociedad a dos bandas, siendo el mundo de la vida y el sistema los elementos centrales de dicha concepción (Habermas, 1994, p. 24). Por mundo de la vida Habermas se refiere al acervo cultural - lenguaje y cultura- que permiten a los actores tener a la mano creencias, convicciones, valoraciones que le permiten enfrentar negociaciones en procesos de entendimiento. Los individuos participan sobre un trasfondo de presupuesto y de una comprensión global común, previa problematizaciones, acuerdos o desacuerdos (Salvat, 2014, p. 99). Sin embargo, el mundo de la vida es insuficiente como herramienta de comprensión social, pues no se puede hacer cargo de las tareas de coordinación e integración social, para lo cual se requieren otros nexos funcionales como lo son la economía y el sistema político – administrativo. Estos son parte de lo que Habermas entiende por sistema, dicho concepto hace referencia a la sociedad en su conjunto, la cual se entiende formada por subsistemas que tienden a la autorregulación, en donde cada uno de ellos tiene una lógica propia y en los cuales los individuos actúan motivados por intereses personales y por la maximización de utilidades. Bajo este marco de análisis es que se entiende que el sistema burocrático estatal y la economía capitalista han adquirido en las sociedades

avanzadas autonomía sistémica en sus respectivos dominios, convirtiéndose en importantes medios anónimos de integración social por sobre las cabezas de los participantes (Velasco, 2014, p. 48).

Juan Carlos Velasco señala que para Habermas la relación de estos conceptos desde una mirada histórica muestra la progresiva colonización de los espacios ligados al mundo de la vida por los imperativos sistémicos, con el desarrollo de la modernidad cada uno de estos planos se ha diferenciado lo que ha conllevado procesos de desintegración social, así como la ya señalada intromisión entre cada uno:

“Los fundamentos comunicativos del mundo de la vida se ven socavados por la intervención de la ciencia y la técnica, el mercado y el capital, el derecho y la burocracia. Dicha colonización resulta especialmente preocupante cuando los recursos propios del sistema, tales como el dinero o el poder, se introducen en el mundo de la vida hasta el punto de que estos medios no verbales acaban sustituyendo la comunicación entre los sujetos. De este modo, las relaciones humanas se monetarizan y las decisiones se burocratizan. Desde el mercado se determinan preferencias y valoraciones que en principio deberían ser acordadas comunicativamente, mientras que elementos clave de la vida política —como la formación de la opinión pública, así como la toma de decisiones fundamentales— se resuelven mediante técnicas burocráticas despersonalizadas.” (Velasco, 2014, p. 50).

A pesar de esta intromisión y de los peligros que conlleva la relación entre sistema y mundo de la vida, Habermas destaca la necesidad de ambas para el funcionamiento democrático, pues el influjo comunicativo no puede sustituir las lógicas propias del sistema asevera el filósofo alemán. Por un lado, el mundo de la vida desde sus propias lógicas cumple el rol esencial de quitar y otorgar legitimidad al sistema, aunque no dispone de la capacidad para conseguir acuerdos ricos en consecuencias prácticas como

si la tienen las instituciones propias de la burocracia estatal (Habermas, 1994, p. 31).

Desde estas dimensiones es que se logra dar cuerpo en la obra de Habermas a roles específicos desde los cuales los individuos participan del proceso democrático, los que vienen mediados tanto por los procesos argumentativos propios del mundo de la vida, como por la dimensión institucional de la burocracia estatal, lo que genera dos instancias específicas y diferenciadas de participación política las que se articulan y necesitan mutuamente.

Desde la lógica del mundo de la vida se articula lo que Habermas llama sociedad civil, comprendido como aquellas asociaciones voluntarias que están fuera del ámbito del Estado y la economía y que “(...) se extienden desde iglesias, asociaciones culturales y academias, pasando por los medios independientes, sociedades de deporte y de tiempo libre, clubs de debate o foros e iniciativas de ciudadanos, hasta asociaciones de profesionales, partidos políticos, sindicatos y organizaciones alternativas.” (Habermas, 1994, p. 33). Estas asociaciones tienen por característica el formar opinión y consiguen efectos políticos mediante el influjo de la publicidad porque o bien toman parte directamente en la comunicación pública, o bien porque contribuyen implícitamente en la discusión pública. Siguiendo a Claus Offe agrega Habermas que la sociedad civil forma contextos apropiados para la comunicación política de los ciudadanos, para la discusión pública a través de buenos argumentos que preparen a los ciudadanos para la acción responsable, en donde actuar responsablemente significa seguir una metodología que valide el accionar de manera objetiva (Habermas, 1994, pp. 33, 34). La sociedad

civil opera desarrollando las condiciones para que los individuos en tanto ciudadanos influyan de manera argumentativa en el espacio público, así como en el espacio político administrativo del Estado a través de la generación de argumentos plausibles de ser defendidos bajo las condiciones argumentativas de la teoría.

Es relevante en este sentido recordar que la propuesta del filósofo alemán está ligada a una idea específica de democracia que da marco y relevancia a la participación de los sujetos en el sistema. En un artículo titulado *La política deliberativa de Jürgen Habermas: Virtualidades y límites*, Adela Cortina desarrolla un escrito en defensa del modelo de democracia radical¹⁴ sostenido por dicho autor, pues a su juicio es solo desde tal propuesta que puede realmente configurarse un rol activo de la ciudadanía en el ámbito político, considerando las posibilidades de una real aplicación de tales propuestas en contextos democráticos contemporáneos.

Señala la filósofa española que:

“El nuevo modelo de democracia (democracia radical) del que hemos tratado recuerda con acierto que la democracia no se entiende sólo desde el modelo de un contrato social de intereses privados, porque hoy el poder político debe legitimarse comunicativamente, insiste en animar al pueblo a integrarse en asociaciones libres, preocupadas por

14 Sobre la idea de democracia radical expresa Cortina: “(...) Sin embargo, entre las distintas propuestas de democracia deliberativa existen claras diferencias (...) Pero la diferencia radical descansa, a mi juicio, en la función epistemológica que asignan a la deliberación y que se movería entre dos extremos, a los que quisiera denominar D1 y D2 (...) D1 entendería que la legitimidad de la democracia exige llevar a cabo procesos deliberativos a través del uso público de la razón para llegar a decisiones en algún sentido aceptables por los ciudadanos, que deberían ser los autores de las leyes (...) D2, por su parte, estaría de acuerdo en ello, pero iría todavía más allá: es la propia racionalidad dialógica humana la que exige los diálogos para descubrir la validez de las normas, también en el ámbito de la política. Una persona en solitario no puede justificar qué normas son racionalmente válidas, sino necesita el diálogo para llegar a justificarlas. De ahí que la democracia tenga que ser deliberativa y que la formación democrática de la voluntad resulta indispensable para descubrir las normas válidas (...)” (Cortina, 2009, pp. 181-182).

valores, temas y razones que defiendan intereses universalizables y que presionen al poder político institucional desde una «publicidad razonante», y rechaza una «antropología» según la cual el hombre es un animal interesado primariamente por sus cuestiones privadas.” (Cortina, 2009, p. 191).

Aparejado a una noción de sociedad civil, destaca Adela Cortina el desarrollo en la obra de Habermas de un concepto de ciudadanía que cumple un rol relevante en la propuesta democrática del filósofo alemán, pues como bien señala Cortina, la democracia radical necesita de una robusta participación de la ciudadanía en términos deliberativos desde las diversas organizaciones de la sociedad civil, para que a través la discusión racional pueda alimentar el proceso legislativo político. En consecuencia, Cortina interpreta la idea de democracia para Habermas como de doble vía, ya que en ella se encuentran procesos tanto formales e informales, la dimensión política y la de la sociedad civil (Cortina, 2009, p. 186). Esto quiere decir que existe una diferenciación de roles entre la sociedad civil y la dimensión política, pues a través de la primera se deben canalizar las discusiones sobre temas, valores, problemas, influyendo de modo indirecto en las decisiones institucionalizadas, y la dimensión política a su vez institucionaliza jurídicamente los procesos a través del parlamento (Cortina, 2009, pp. 185-186).

Así pues, la ciudadanía es entendida no solamente como una referencia a la pertenencia de un individuo a un Estado, es más bien comprendida como el *status* definido por los derechos y deberes ciudadanos (Habermas, 2000, p. 623), lo cual depende para su desarrollo y ejercicio, de la existencia de un trasfondo de motivos e intenciones de un ciudadano orientado al bien común, motivos e intenciones que recalca

Habermas no pueden forzarse por vía del derecho (Habermas, 2000, p. 627).

La ciudadanía para Habermas se constituye en el marco democrático como la pertenencia de derechos y deberes por parte de los sujetos, los cuales deben hacerse efectivos desde la participación política a través de medios específicos y en un marco de acción determinado por el espacio público y mediado por la sociedad civil como referente de la producción de ideas sobre las que los individuos pueden intervenir en el sistema político estatal. Para Habermas nuestras sociedades son sumamente complejas, la pluralidad de opiniones inherente a ellas es un dato central a la hora de pensar la configuración de una democracia, por ello el rol de la opinión pública es relevante, al permitir mediante el diálogo racional reunir las diferentes voces presentes en la diversidad. No obstante, los procedimientos del espacio público en el ámbito político son insuficientes para la configuración de normas para la democracia, ya que, aun siendo relevantes, no permiten constituir la legitimidad del modelo. Es por ello que desde el parlamento y mediante el poder judicial es posible crear y sancionar, como también configurar una dimensión diferente de la participación de los sujetos en tanto racionales, autónomos, ahora desde el ámbito político ligado a la administración estatal. En una entrevista titulada “Una conversación sobre cuestiones de teoría política” contenida en el libro *Más allá del Estado Nacional*, señala Habermas que las libertades de los ciudadanos así como sus derechos deben hacerse efectivos en el uso público de la razón, sin embargo existe un límite para la ciudadanía, en tanto no puede intentar conquistar el poder político, y solo debe atenerse a su programación y control desde la competencia

entre opiniones disímiles en el horizonte del espacio público (Habermas, 1999, p. 197).

3. 3. La esfera pública: el espacio de la ciudadanía para la participación política

En las primeras páginas de *Historia y crítica a la opinión pública* Habermas da cuenta para los años 60, de las dudas y confusiones que pueden generar las ideas de publicidad y lo público. Afirma que dichas nociones contienen una amplia variedad de significados, todos los cuales interactúan de una u otra manera en nuestra realidad, por ello se convierte en relevante para nuestro autor el revelar el desarrollo histórico de dichas nociones, así como los componentes críticos y tensiones presentes en ellas en el momento histórico del capitalismo tardío. Para ejemplificar esta diversidad de significados Habermas nos muestra que con lo público y la publicidad se hace referencia por una parte a todas aquellas organizaciones accesibles a todos, del mismo modo que se habla de plazas o casas públicas. También se puede hablar de lo público al referirse a edificios públicos, pues estos albergan instalaciones del Estado y por eso de ellos se podría predicar publicidad, así como también se puede entender al Estado como la administración pública. Igualmente, lo público puede aparecer con distinto significado en el caso de una audiencia pública o en el caso de un individuo que se convierte en una personalidad pública. En tal diversidad de referencias se activan las múltiples significaciones y raíces que esconde dicha noción: el bien común, la representación, la publicidad de la reputación o el mostrarse ante los demás, aparecen como las bases

históricas de una cambiante idea que encuentra sus raíces ya en la antigüedad clásica, muta ostensiblemente durante la edad media y comienza un particular desarrollo durante la modernidad (Habermas, 1994, pp. 41-53).

Habermas por cierto expresa en este momento una cierta consideración positiva de lo que sería la esfera pública burguesa¹⁵, pues observa en ella un enorme potencial emancipatorio, en tanto contiene los componentes críticos necesarios para la formación de una ciudadanía participativa en un contexto democrático. Señala Juan Carlos Velasco que con base en dicha perspectiva el filósofo alemán llegó a entender por espacio público no a una institución propiamente tal, sino que a un entramado de foros donde la opinión pública hace aparición a través de la ciudadanía. Dicho entramado sería apto para la circulación de contenidos y toma de posición, de tal modo que en él se concentran y filtran los flujos de comunicación condensándose en opiniones públicas engranadas por temas específicos (Velasco, 2014, p. 102). Esta concepción a juicio de Velasco se extendería a lo largo de la obra de Habermas y daría cuerpo a una concepción de esfera pública central en su concepción democrática.

15 Sobre las críticas a su postura sobre la publicidad burguesa, Habermas se refiere en el prefacio a la edición alemana de 1990 de su *Historia y crítica a la opinión pública* en los siguientes términos: “Al mismo tiempo, Eley repite y da consistencia a la objeción de que mi excesiva estilización de la publicidad burguesa conduce a una idealización injustificada, y no sólo a una sobrestimación de los aspectos racionales de una comunicación pública mediada por lecturas y focalizada en conversaciones. No es correcto hablar del público en singular, ni siquiera cuando se parte de una cierta homogeneidad de un público burgués que era capaz de ver las bases para un consenso, alcanzable al menos en principio, en la lucha de las diversas facciones con sus intereses de clase (que, como siempre ocurre, estaban fraccionados, pero que en definitiva eran comunes). Aun cuando se prescindiera de las diferenciaciones en el interior del público burgués, las cuales se pueden incorporar también a mi modelo modificando la distancia óptica, surge una imagen distinta si desde el comienzo se admite la coexistencia de publicidades en competencia y si, de este modo, se toma en consideración la dinámica de los procesos de comunicación excluidos de la publicidad dominante.” (Habermas, 1994, p.5).

Para que esta concepción de espacio público pueda ser aplicada es necesario que existan condiciones específicas sobre las cuales se desarrolle el espacio público, para limitar los efectos nocivos presentes en nuestras sociedades¹⁶. Como ya hemos expuesto el filósofo alemán adhiere a una postura de democracia radical, a través de la cual considera se pueden desarrollar las condiciones necesarias para que los individuos participen políticamente del sistema. Para que el espacio público pueda desempeñar esta función regulativa, las discusiones y deliberaciones deben ser realizadas en un marco social caracterizado por la no dominación y exento de violencia (Velasco, 2014, p. 102). La democracia radical ofrece a través de una base discursiva las condiciones para que los individuos desde espacios específicos puedan intervenir políticamente en el sistema y para que puedan a través del espacio público desarrollar un trabajo de percepción, identificación y deliberación de los problemas de la sociedad en su conjunto (Habermas, 1999, p. 245).

En este sentido una democracia radical debe asegurar que los canales comunicativos estén presentes para que las redes del espacio público permitan la formación de la opinión pública, la cual cabe recordar en un contexto democrático, no tiene el rol de «mandar» por sí misma, sino sólo dirigir el uso del poder administrativo hacia

16 Habermas desde su análisis histórico concibe a la opinión pública como ligada a condiciones específicas bajo las cuales esta puede surgir. Es por ello que a fines de los 60 de manera pesimista observó Habermas que las condiciones sobre las cuales la opinión pública se desarrollaba, la sometían al poder y crecimiento de los *mass media*, por lo cual la opinión de los individuos generada en el marco de la sociedad civil se perdía bajo los efectos del poder de los medios de comunicación. Esto tuvo por consecuencia el desarrollo “(...) desde un público discutidor de la cultura hacia un público meramente consumidor de ésta, desde un público políticamente activo hacia un público replegado en la privacidad (...)” (Velasco, 2014, p. 102).

determinados canales (Habermas, 1999, p. 244). En una democracia radical las decisiones deben ser tomadas de manera colectiva a través de la deliberación, esto no implica que dichas decisiones se formen de la reunión de todos los ciudadanos de un Estado, tal cual la democracia ateniense, más bien deben existir espacios específicos - en los diversos foros existentes en la sociedad civil como partidos políticos, sindicatos, iglesias, foros de discusión, asociaciones de vecinos, organizaciones no gubernamentales - para que la discusión se desarrolle de manera efectiva. De esta manera se hace necesario la existencia de una cultura política libre y de una socialización política de tipo ilustrado y, sobre todo, de las iniciativas de las asociaciones conformadoras de opinión (Habermas, 1999, p. 246).

Sumado a la existencia de dichos espacios específicos, es necesario que se constituyan condiciones particulares para el desarrollo de la discusión, así como también para que los sujetos puedan participar de dichos procesos comunicativos: “(...)Todo depende, pues, de las condiciones de la comunicación y de los procedimientos que prestan su fuerza legitimadora a la formación institucionalizada de la opinión y de la voluntad común.” (Habermas, 1999, p. 239). Sin embargo, como señala Juan Carlos Velasco, es sin duda difícil cumplir la exigencia de una democracia deliberativa, especialmente en cuanto a las condiciones y métodos que exige para que la deliberación tenga lugar. No obstante, para Habermas, es ahí donde realmente se pone a prueba la calidad de una democracia, en el nivel discursivo del debate público, por ello a lo que se debería apuntar es a la mejora de los métodos y condiciones del debate, de la discusión y

de la persuasión (Velasco, 2014, p. 108).

Es en este punto donde la relación entre mundo de la vida y sistema se vuelve relevante, pues no basta solo con la gestación bajo las lógicas del mundo de la vida de la opinión pública, es fundamental la existencia de instituciones de administración estatal a través de las cuales el flujo de información desarrollado por la opinión pública se canalice. El parlamento desde tal perspectiva funciona como una caja de resonancia de lo que acontece en la esfera pública y tiene por objetivo sentar los precedentes legales que formalicen las opiniones nacidas en la sociedad civil, así mismo se puede agregar que el carácter vinculante del derecho no se funda en las instancias de formación de la opinión y el juicio, sino que las instancias legislativas y que aplican el derecho (Habermas, 1999, p. 251). Para Habermas si bien la opinión pública activa puede llegar a programar a Estado, es solo el sistema político el que puede “actuar”, en tanto subsistema especializado en la toma de decisiones colectivamente. Las estructuras comunicativas del espacio público en este sentido forman una red que reacciona a los problemas de la sociedad en su conjunto y a su vez generan opiniones de mucha influencia (Habermas, 1999, p. 244).

Como Habermas ha defendido no puede existir democracia sin Estado de derecho, es necesario entonces que para que las decisiones políticas alimentadas por la opinión pública tengan una efectiva realización debe existir un derecho que asegure las condiciones para su cumplimiento, así como también evite las nocivas consecuencias del poder. Debe por ello estar formulado de tal forma que pueda ser obedecido en todo

tiempo por sus destinatarios, así será legítimo si asegura de manera equitativa la autonomía de todos los ciudadanos, siendo los ciudadanos autónomos, solo si pueden entenderse a sí mismos como autores del derecho. Los autores son libres, afirma Habermas, en procesos legislativos regulados, que se lleven a cabo de tal forma que todos los participantes puedan suponer que las regulaciones acordadas por dicho medio sean merecedoras de una aprobación general y motivada racionalmente (Habermas, 1999, p. 203).

Ahora bien, es de suma relevancia destacar el lugar del derecho especialmente desde *Facticidad y Validez* para fundamentar la existencia de un espacio público. Ya hemos señalado que Habermas le otorga la función de conexión entre el mundo de la vida y el sistema, particularmente en su relación con el subsistema administrativo, siendo el derecho el medio que transmite el flujo de información nacido del espacio público, empero, aún más relevante en este punto de la argumentación es el lugar que Habermas le otorga en la relación democracia legitimación del espacio público, puesto que el derecho funciona a nuestro juicio como un principio fundamental para el existencia de lo público.

El derecho para Habermas en un contexto democrático se legitima en la relación entre estado de derecho y democracia, relación que a juicio del filósofo alemán ha sido insuficientemente considerada y asumida como inexistente desde el ámbito académico. Para Habermas el estado de derecho sea por las características del derecho moderno, por la imposibilidad de encontrar legitimación en un derecho superior, así como por la

necesidad de garantizar autonomía a cada ciudadano por igual, es que contiene una profunda relación con el sistema democrático. La existencia de condiciones específicas para que cada individuo pueda seguir las normas de la ley, es decir el dar validez a las normas legales es expresión de la relación antes expuesta, ya que es solo bajo condiciones específicas de existencia de los sujetos en el ámbito democrático que el derecho puede ser validado. Es por ello señala Habermas que para conseguir legitimidad el derecho debe asegurar tanto la autonomía privada como pública de los individuos, en donde la primera toma cuerpo en la existencia de derechos fundamentales que garanticen el imperio anónimo de la ley y la segunda en la autoorganización de una comunidad que se dé a sí misma sus leyes a través de la voluntad soberana del pueblo (Habermas, 1999, p. 252). Ambas autonomías responden a principios particulares los cuales han sido utilizados para fundamentar la legitimidad del derecho desde diferentes perspectivas: la autonomía privada responde al imperio de la ley expresada en derechos fundamentales y la autonomía pública responde al principio de soberanía popular ligada a los derechos de comunicación y participación política. En este sentido “(...) La buscada conexión interna entre derechos humanos y soberanía popular consiste pues, en que a través de los derechos humanos mismos debe satisfacerse la exigencia de la institucionalización jurídica de una práctica ciudadana del uso público de las libertades. Los derechos humanos, que posibilitan el ejercicio de la soberanía popular, no pueden ser impuestos a dicha praxis como una limitación desde fuera” (Habermas, 1999, p. 254).

El derecho en consecuencia permite el acto de participación política a través del

imperio de la ley constituyéndose así en base para el desarrollo de la autonomía de los sujetos en el ámbito público. Esta autonomía se sostiene como necesaria para el aseguramiento de la libertad de acción de los individuos en el ámbito político democrático, bajo la protección de las sanciones legales ejecutadas por el Estado. Cabe agregar sin embargo que en sociedades avanzadas problemas como la profunda desigualdad derivada de las posiciones económicas de poder, de fortuna y de posiciones sociales, destruyen los presupuestos fácticos para un aprovechamiento de una igualdad de oportunidades de las competencias repartidas de modo igualitario, lo que quiere decir que es necesario asegurar legalmente los derechos fundamentales para un reparto más equitativo de la riqueza, así como también, una protección más eficaz de los riesgos producidos socialmente. Por otro lado, advierte Habermas que es de tener en cuenta los peligros de un Estado paternalista en tanto esta materialización de la equiparación de las situaciones fácticas de vida y de poder no debe convertirse en una limitación para configurar de manera autónoma la vida de cada individuo (Habermas, 1999, p. 256).

CAPÍTULO III

4. LA MULTITUD Y LA LUCHA POR LO COMÚN: PARTICIPACIÓN POLÍTICA EN LA OBRA MICHAEL HARDT Y TONI NEGRI

El mundo contemporáneo en términos del sistema económico – político que lo rige ha cambiado profundamente durante el siglo XX, es esta mutación la que a juicio de Michael Hardt y Toni Negri permite hoy en día afirmar que el poder del capital y quienes están detrás de él es enorme y se cierne sobre la vida misma, pero también son estas mutaciones las que develan las posibilidades de lucha, así como el potencial de nuevas formas de vida y organización de la sociedad que nace desde sus propias entrañas. Esto es lo que desde algunas décadas se ha podido vislumbrar en diferentes conflictos a lo largo del globo: los movimientos zapatistas en México, la primavera

árabe en Medio Oriente o la guerra por el agua en Bolivia son expresiones de la lucha contra el capital y el Estado, pero también y de más relevancia para nuestro estudio, son la evidencia de la organización política de la multitud en torno a lo común.

En este apartado avanzaremos a través de las investigaciones desarrolladas por Michael Hardt y Toni Negri desde la década del 2000 hasta la fecha, en la búsqueda por comprender las posibilidades que ofrece su propuesta en términos de participación política. Vale señalar que ya no serán los conceptos de ciudadano o lo público los que sentarán la base de dicha construcción teórica, en cambio la multitud y lo común se convertirán en los conceptos que permitirán explorar otras formas de comprender la actividad política de los individuos en el marco de nuestras sociedades contemporáneas, permitiéndonos no solo valorar esta propuesta, sino que poner en perspectiva lo considerado hasta el momento en los capítulos referentes a John Rawls y Jürgen Habermas.

4.1. El contexto actual y las condiciones para la aparición de la multitud

La segunda mitad del siglo XX marca el desarrollo de una serie de procesos de gran relevancia en términos globales, lo que se gesta desde la perspectiva de Michael Hardt y Toni Negri es la configuración de un sujeto político con el poder de gobernar al mundo:

“El Imperio se está materializando ante nuestros ojos. Durante las últimas décadas, mientras los regímenes coloniales eran derrocados, y luego, precipitadamente, tras el colapso final de las barreras soviéticas al mercado capitalista mundial, hemos sido testigos de una irresistible

e irreversible globalización de los intercambios económicos y culturales. Junto con el mercado global y los circuitos globales de producción ha emergido un nuevo orden, una nueva lógica y estructura de mando -en suma, una nueva forma de soberanía. El Imperio es el sujeto político que regula efectivamente estos cambios globales, el poder soberano que gobierna al mundo.” (Hardt & Negri, 2000, p. 5).

La dominación del Imperio se extendería a lo largo del globo, tendría un poder extenso y sus medios de control serían diversos abarcando incluso la vida misma. El Imperio como regulador de los cambios globales ha configurado, afirman los autores, una nueva forma de soberanía, la cual supera las limitaciones de la antigua soberanía de los Estados (aunque por cierto no la hace desaparecer), y a través de diversos entes supranacionales se organiza en una única lógica de mando. El Imperio no es homologable al imperialismo, pues no es la extensión de la soberanía estatal a otros lares del globo, donde la misma soberanía se veía afianzada por un Estado protector de la identidad y las reglas propias de la metrópoli europea.

El Imperio se caracteriza entonces por emerger del ocaso de la soberanía moderna, y se constituye en la inexistencia de límites o barreras fijas, es por ello que puede ser caracterizado como un aparato descentrado y desterritorializado que progresivamente incluye a todo el globo en sus fronteras. Por otro lado, tiene un carácter transhistórico en tanto pretende no haber nacido de un proceso de conquista, sino más bien existir eternamente; por ello su mando no se remite solo a un momento histórico, sino que más bien es un régimen sin límites temporales, siendo comprendido como fuera de la historia. En tercer lugar, afirman los autores, no solo maneja un territorio y una

población, sino que crea el mundo que lo habita. El Imperio por otro lado busca regir sobre la propia naturaleza humana, siendo el objeto de su mando la vida social en su totalidad. Finalmente señalan los autores la práctica del Imperio está teñida de sangre, sin embargo, su objetivo será siempre la paz, una paz perpetua y universal ubicada fuera de la historia (Hardt & Negri, 2000, pp. 5, 6).

Por otra parte, el Imperio debe ser comprendido como constituido con el concurso de distintas fuerzas que operan en su interior, tanto privadas como estatales y tanto políticas como económicas. Estas fuerzas expresan una nueva realidad histórica la que a juicio de los autores apenas ha sido vislumbrada en su carácter novedoso.

Es importante señalar que la formación del Imperio no nace por su propia voluntad, pues es llamado en la medida en que tenga la capacidad de resolución de conflictos pues “El Imperio se conforma y sus intervenciones se vuelven jurídicamente legitimadas sólo cuando se ha insertado en la cadena de consenso internacional orientada a resolver conflictos existentes. Retornando a Maquiavelo, la expansión del Imperio está enraizada en la trayectoria interna de los conflictos que se supone que debe resolver. El primer objetivo del Imperio es, por lo tanto, expandir el reino del consenso que sostiene su propio poder.” (Hardt & Negri, 2000, p. 19). El Imperio con las características ya señaladas solo puede llegar a establecer su poder en la medida en que este parezca necesario, y pueda por medio de dicha necesidad legitimarse a través del derecho internacional. En este sentido es que señalan Hardt y Negri el Imperio interviene con miras a mantener el orden existente, legitimando su actuar desde una retórica que apela a

los valores esenciales de justicia los cuales defendería. Lo que se justifica entonces es la aplicación del estado de excepción, es la intervención preventiva, represiva y retórica a través de las herramientas policiales que permitan mantener el *status quo* (Hardt & Negri, 2000, pp. 20, 29).

Sin embargo, a juicio de los autores no es posible explicar el poder del Imperio y su condición actual de dominación solo desde una perspectiva jurídica, en tanto es necesario articular lo que entienden como el carácter material de la dominación imperial, es decir como el Imperio se relaciona con la vida misma, con los sujetos y con las relaciones sociales que estos desarrollan. Para lograr lo anterior los autores extraen de la obra de Foucault dos conceptos centrales para tal explicación, el de sociedad de control y el de biopolítica, los cuales se interrelacionan y permiten dar forma al carácter de la dominación imperial.

En cuanto a la sociedad de control señalan los autores:

“(…) debemos entender a la sociedad del control como aquella (que se desarrolla en el extremo más lejano de la modernidad, abriéndose a lo posmoderno) en la cual los mecanismos de comando se tornan aún más "democráticos", aún más inmanentes al campo social, distribuidos a través de los cuerpos y las mentes de los ciudadanos. Los comportamientos de inclusión y exclusión social adecuados para gobernar son, por ello, cada vez más interiorizados dentro de los propios sujetos. El poder es ahora ejercido por medio de máquinas que, directamente, organizan las mentes (en sistemas de comunicaciones, redes de información, etc.) y los cuerpos (en sistemas de bienestar, actividades monitoreadas, etc.) hacia un estado de alineación autónoma del sentido de la vida y el deseo de la creatividad. La sociedad de control, por lo tanto, puede ser caracterizada por una intensificación y generalización de los aparatos normalizadores del disciplinamiento, que animan internamente nuestras prácticas comunes y cotidianas, pero, en contraste con la disciplina, este control se extiende muy por fuera de

los sitios estructurados de las instituciones sociales, por medio de redes flexibles y fluctuantes.” (Hardt & Negri, 2000, p. 25).¹⁷

La biopolítica aparece a su vez como una forma de poder que se enfoca en una particular forma de regulación social:

“En segundo lugar, la obra de Foucault nos permite reconocer la naturaleza biopolítica de este nuevo paradigma de poder. El biopoder es una forma de poder que regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola. El poder puede lograr un comando efectivo sobre toda la vida de la población sólo cuando se torna una función integral, vital, que cada individuo incorpora y reactiva con su acuerdo. Como dijo Foucault: "La vida se ha vuelto ahora... un objeto del poder". La más alta función de este poder es infiltrar cada vez más la vida, y su objetivo primario es administrar la vida. El biopoder, pues, se refiere a una situación en la cual el objetivo del poder es la producción y reproducción de la misma vida.” (Hardt & Negri, 2000, p. 25).

Sociedad de control y biopoder son dos formas del Imperio, que se encuentran profundamente relacionadas, pues solo la sociedad de control puede adoptar el contexto biopolítico como terreno exclusivo de referencia. Esto quiere decir que solo en una sociedad de control en la que se desarrollen prácticas de dominación que apunten a la

17 Vale mencionar que los autores consideran que en la obra de Foucault se expone el desarrollo histórico de las sociedades, considerando en primer lugar el paso de una noción de sociedad disciplinaria a una sociedad de control. Sobre la noción de sociedad disciplinaria señalan: “La sociedad disciplinaria es aquella sociedad en la cual el comando social se construye a través de una difusa red de dispositivos o aparatos que producen y regulan costumbres, hábitos y prácticas productivas. La puesta en marcha de esta sociedad, asegurando la obediencia a sus reglas y a sus mecanismos de inclusión y / o exclusión, es lograda por medio de instituciones disciplinarias (la prisión, la fábrica, el asilo, el hospital, la universidad, la escuela, etc.) que estructuran el terreno social y presentan lógicas adecuadas a la "razón" de la disciplina. El poder disciplinario gobierna, en efecto, estructurando los parámetros y límites del pensamiento y la práctica, sancionando y prescribiendo los comportamientos normales y / o desviados. Foucault se refiere habitualmente al *Ancien Régime* y la era clásica de la civilización francesa para ilustrar la emergencia de la disciplinaria, pero en general podemos decir que toda la primera fase de acumulación capitalista (en Europa y en cualquier otro lado) fue conducida bajo este paradigma del poder” (Hardt & Negri, 2000, p. 25).

práctica de nuestra vida cotidiana, y estas sean ejecutadas de manera flexible y por fuera de la institucionalidad, es posible ejercer un poder tal que se inserte en la vida misma, que articule sus diferentes dimensiones en el marco de la producción capitalista a nivel global. De esta manera solo en una sociedad de control la misma sociedad se puede reconocer como ámbito del biopoder.

Para Hardt y Negri en la sociedad de control el biopoder, si bien estaba presente, no logró consumir a los individuos dentro de las prácticas productivas, ni logró tampoco impregnar la totalidad de sus actividades, pues aún existía un espacio de resistencia entre el poder y los individuos. Sin embargo, este tornado enteramente biopolítico se expresa como un control que se extiende por las profundidades de las conciencias y cuerpos de la población y al mismo tiempo por la totalidad de las relaciones sociales (Hardt & Negri, 2000, p. 26).

La producción biopolítica del mundo está mediada por una serie de instituciones supranacionales las que cumplen un rol fundamental en la estructuración del Imperio. En términos concretos los autores observan como las grandes organizaciones forman el cuerpo coercitivo fundamental del mundo biopolítico al estructurar y articular territorios y poblaciones: “Las corporaciones transnacionales distribuyen directamente la fuerza de trabajo sobre los distintos mercados, colocan recursos funcionalmente y organizan jerárquicamente los diversos sectores de la producción mundial. El complejo aparato que selecciona las inversiones y dirige los movimientos financieros y monetarios determina la nueva geografía del mercado mundial, o, realmente, la nueva estructuración

biopolítica del mundo.” (Hardt & Negri, 2000, p. 31).

Por otra parte, Para Hardt y Negri en términos monetarios, se puede observar en la acumulación y en la circulación de capital, la creación de un poder y un lenguaje orientado fundamentalmente por el principio de la acumulación. Es la construcción de un discurso, desde el Imperio, que revela que las potencias industriales y financieras producen no solo mercancías, sino también subjetividades, necesidades, relaciones sociales, cuerpos y mentes, es decir “producen productores” (Hardt & Negri, 2000, p. 31). Lugar esencialmente relevante para observar dichas cuestiones, aparece en las profusas redes de comunicación existentes hoy en el mundo a través de las que el poder biopolítico produce orden. Las redes de comunicación cumplen el rol esencial en tanto organizan el movimiento de la globalización, canalizando y guiando el imaginario sobre esta. En este sentido es que el lenguaje cumple un rol de suma relevancia en términos comunicativos pues es a través de él que se integra el imaginario del Imperio dentro de la trama biopolítica (Hardt & Negri, 2000, p. 32).

Finalmente, las redes de comunicación sirven al Imperio en otros sentidos, pues es a través de ellas que la legitimación del sistema, por lo menos en parte, es lograda en tanto es el propio Imperio que construye y difunde una imagen de sí mismo. Esta legitimación sin embargo se consigue también a través la aplicación de coerción, la cual se produce a través de lo que los autores llaman “intervención”, concepto entendido como las acciones dentro de un mundo unificado por la estructura gobernante y de producción (Hardt & Negri, 2000, p. 34). Dichas intervenciones presentan un carácter militar, no

obstante, contienen también dimensiones morales y jurídicas. De particular interés resulta lo que los autores entienden por intervenciones morales, en tanto achacan a una diversidad de instituciones tales como medios de noticias, cuerpos religiosos y ONGs (particularmente a estas últimas) el conducir “guerras justas” sin armas, sin violencia, sin fronteras. En donde estos grupos se esfuerzan por identificar las necesidades universales y defender los derechos humanos. Por medio de su lenguaje y su acción, definen primero al enemigo como privación (en la esperanza de prevenir daños serios) y luego reconocen al enemigo como pecado.” (Hardt & Negri, 2000, p. 34). En la denuncia de los pecados y el mal estas ONG serían la avanzadilla del Imperio para establecer y desarrollar intervenciones propiamente militares que serían sancionadas internacionalmente, y tendrían por objetivo desarrollar una lucha contra el llamado terrorismo, así como intervenir en conflictos étnicos o en cualquier espacio en los que el orden imperial esté en peligro.

Hacia el año 2000 Michael Hardt y Toni Negri observaban como el mundo estaría formado por esta figura imperial que mediante específicas formas de control extendería sus redes a las diversas dimensiones de la vida humana buscando un control total de su existencia a través de lo que ellos llaman biopolítica. Si bien dicha realidad podría ser entendida como un peligro para la misma existencia de la vida humana en sociedad, para los autores presenta a su vez una oportunidad, pues desde las mismas formas de control y de la extensión global del poder imperial es que es posible la constitución de redes de resistencia y transformación de la vida.

Algunas décadas después de la publicación de *Imperio*, Hardt y Negri continuaron trabajando en el análisis de dichas fuerzas de resistencia, lo que los llevó a la publicación de dos grandes obras a través de las que evidencian tanto al sujeto de resistencia en *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio* (2005), como a los espacios por medio de los que desarrolla su actividad en *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común* (2009). En adelante avanzaremos sobre estas obras, así como sobre algunos escritos menores, en aras de evidenciar la concepción de participación política en la obra de estos autores.

Toni Negri en una conferencia ofrecida en Bolivia sostiene en una presentación titulada “El movimiento de los movimientos” (2008), la existencia de una serie de movimientos a lo largo el globo que se desarrollan en el marco de la afirmación del capitalismo como sistema dominante después de la caída del muro, de la globalización y transnacionalización de la economía, así como en el marco de la expansión del poder global y la fragmentación laboral a lo largo del globo. Dichos movimientos tendrían por base de su acción tres temáticas centrales a través de las cuales intentarían responder a la realidad político económica a la cual se enfrentan “(...) primero (abordarían), una diferente concepción de la representación y el intento de subjetivar, en el sentido pleno, el concepto de la relación con el Estado; segundo, una concepción diferente del trabajo, entendido como actividad social y, desde luego, el intento de concebir la producción como algo que tiene un carácter originario, esencialmente como trabajo vivo; y tercero, una diferente concepción y práctica del poder.” (Negri, 2008, p.16).

La acción de los movimientos y su atención puesta en temáticas particulares no pasa desapercibida por el Imperio, en cambio ha generado desde las fuerzas capitalistas una poderosa reacción desde el 2001 en adelante, la cual se ha caracterizado por entender al mundo como un espacio en guerra en el que se debe detener cualquier determinación de lucha:

“Cabalmente, después de 2001, con el ataque a las Torres Gemelas, la política capitalista a nivel mundial se determinó de una manera absolutamente diferente. Todos los elementos de poder han sido acentuados, todos los elementos que empujaban hacia una organización capitalista, cada vez más financiera y parasitaria, frente a una organización del trabajo cada vez más importante, y sobre todo la propaganda bélica y de la superioridad ideológica y cultural del mundo occidental, significaban la exaltación del capitalismo en cuanto tal y de las formas de democracia tradicionales. Esto ha adquirido cada vez mayor importancia.” (Negri, 2008, p. 17).

4. 2. El sujeto de la sociedad de control y el monstruo político

En el Imperio, en el despliegue de su poder, así como en la reacción de los movimientos a su expansión, se gesta la existencia de individuos, quienes viven y se desarrollan socialmente en el marco de un poder biopolítico desplegado en las profundidades de la vida misma. Hardt y Negri señalan que el Imperio crea subjetividades, las que son el reflejo de las necesidades de control, de producción y de globalización del sistema así como de esta particular expresión de poder, sin embargo dichas subjetividades también avanzan por otros caminos ajenos al orden impuesto, configurando desde las experiencias de vida de diferentes grupos humanos, así como en

la reconversión de los poderes que el Imperio despliega, subjetividades distintas y contrarias al orden establecido, las cuales como ya hemos observado deben ser detenidas, ocultadas y eliminadas por los peligros que estas engendran.

Avanzaremos en primera instancia exponiendo la subjetividad inherente a la aplicación de las fuerzas del Imperio, para después considerar el desarrollo de una contra subjetividad que da vida a un individuo, quien, a juicio de los autores, se convierte en base esencial del desarrollo de un proyecto político que busque superar las fuerzas del capital en su expresión imperial.

La constitución de dicho sujeto en términos de la aplicación de las fuerzas del Imperio se explica a juicio de los autores en que:

“El triunfo del neoliberalismo y su crisis han desplazado los términos de la vida económica y política, al tiempo que han operado a su vez una transformación social y antropológica, fabricando nuevas figuras de subjetividad. La hegemonía de las finanzas y de los bancos ha producido el endeudado. El control sobre las redes de información y comunicación ha producido el mediatizado. El régimen de seguridad y el estado de excepción generalizado han construido una figura presa del miedo y ansiosa de protección, el securitizado. Y la corrupción de la democracia ha forjado una figura extraña y despolitizada, el representado (...)” (Hardt & Negri, 2012, p. 10).

La primera figura, la del endeudado, es para los autores expresión de una condición de vida social generalizada, pues, consideran los autores, la vida misma no puede ocurrir sin deudas que costean casas, estudios, facturas médicas. Dicha cuestión configura una subjetividad en tanto se sobrevive endeudándose y se vive en la responsabilidad de pagar dichas deudas, como una constricción exterior la deuda se vuelve parte de la interioridad

de los sujetos, un poder moral cuyas principales armas son la responsabilidad y la culpa, pues te hace responsable de tus deudas y culpable de las dificultades que crean tú vida (Hardt & Negri, 2012, p.10).

Otra forma que adquiere la deuda se relaciona con la producción y el trabajo, con la explotación laboral, la cual adquiere el carácter de una relación jerárquica entre deudor y acreedor, y ya no la de una relación de intercambio igual. El capitalismo en la actualidad acumula riqueza a través de la renta y no de la ganancia, siendo en su mayoría estas formas de relación financieras, y manejadas con herramientas del mismo tipo: “(...)Aquí es donde la deuda entra en el cuadro, como un arma para mantener y controlar la relación de producción y explotación. La explotación se basa hoy principalmente no en el intercambio (igual o desigual), sino en la deuda, es decir, en el hecho de que el 99 por 100 de la población está sometido –debe trabajo, debe dinero, debe obediencia– al 1 por 100.” (Hardt & Negri, 2012, p. 14).

Un segunda forma de subjetividad es la del mediatizado, con esto se refieren los autores a la idea de que vivimos en una sociedad en la que existe un exceso de información que sofocaría a los individuos, mediado particularmente por las redes sociales (Facebook, Twitter, etc.), esto parecería tener consecuencias relevantes en cuanto a la pérdida progresiva de un valor de la palabra, en tanto que tal condición fuerza a las personas a tener que decir algo, cuando lo relevante es la calidad de la información que se puede llegar a decir.

Por otro lado, las redes sociales parecen estar cada vez más ligadas a los medios de

producción, en tanto las prácticas laborales y los medios de producción están tornándose cada vez más mediatizados, lo que tiene por consecuencia que la línea divisoria entre la vida la laboral y la vida privada sea cada vez más borrosa. Por ello es que se puede llegar a afirmar que ya no es la alienación la consecuencia más perniciosa que recae sobre los trabajadores inmersos en una sociedad de control, en cambio la mediatización describiría mejor su condición actual en relación al desarrollo de las redes sociales en el marco neoliberal.

“(…) Mientras que la conciencia del trabajador alienado está separada o dividida, la conciencia del mediatizado esta subsumida en o absorbida por la red de redes. La conciencia del mediatizado no está verdaderamente escindida, sino fragmentada y dispersa. Además, en realidad los medios de comunicación no hacen que seas pasivo. De hecho, apelan constantemente a tu participación, a que elijas lo que te gusta, a contribuir con tus opiniones, a narrar tu vida. Los medios de comunicación son receptivos en todo momento a tus gustos y aversiones, y en contrapartida tú estás constantemente atento. De esta suerte, el mediatizado es una subjetividad que, paradójicamente, no es activa ni pasiva, sino que tiene la atención constantemente absorbida.” (Hardt & Negri, 2012, p. 18).

Una tercera figura de subjetividad responde a la idea de securitización, pues seríamos parte de una sociedad en la que existe una cantidad enorme de medios de control y vigilancia, los que aceptaríamos viviendo en condiciones de un control *cuasi* carcelario. La respuesta a la aceptación de dichas condiciones de control por nuestra parte se encontraría en el miedo, en la idea de que el exterior de nuestro mundo parece peligroso. Bajo esta condición señalan Hardt y Negri:

“Uno no es solo el objeto de la seguridad, sino también el sujeto. Respondemos al llamamiento a estar atentos, constantemente alerta

ante una actividad sospechosa en el metro, los taimados propósitos de nuestro compañero de asiento en el avión o las intenciones malévolas de nuestros vecinos. El miedo justifica ofrecer nuestro par de ojos y nuestra atención despierta a una máquina de seguridad aparentemente universal. (...) Hay dos *dramatis personae* en la sociedad securitizada: los reclusos y los guardias. Y somos llamados a interpretar ambos personajes al mismo tiempo.” (Hardt & Negri, 2012, p. 21).

El securitizado viviría en un estado de excepción, en tanto los Estados desarrollarían una constante condición de guerra, la que solo es posible de mantener por la aceptación voluntaria por parte de los sujetos de tal realidad. Los miedos en su diversidad jugarían un rol relevante en este contexto, como ya observamos el Imperio puede enarbolar la bandera de lucha contra el terrorismo, contra las etnias o contra las drogas, pero también es la misma economía y las consecuencias de un trabajo precario o de sus constantes crisis una detonante del miedo; ya que el estar sin trabajo a no poder sobrevivir es lo que convierte a los sujetos en obedientes trabajadores incapaces de la huelga o el reclamo. Este miedo, en sus diversas expresiones, es el que lleva a los individuos a cumplir este doble papel, el de observador y el de observado, y tiene por consecuencia el que muchas otras personas estén privadas de su libertad (Hardt & Negri, 2012, p. 25).

Una última figura que los autores destacan es la del representado, dicha concepción se enmarca en el desarrollo histórico y expansión de la democracia representativa, la que va de la mano del capitalismo y en particular de su versión neoliberal. No obstante, la representación en los términos históricos en los que se ha desarrollado poco tiene que ver con la democracia y en vez, actúa como una limitante para su verdadero desarrollo. A su vez la figura del representado reúne a las figuras antes descritas ejemplificando su

subordinación y corrupción.

En primer lugar, para desarrollar cualquier participación por medio de una contienda electoral se deben tener los medios suficientes para costear dicho proceso, lo cual es imposible para una mayoría de la población, de lo contrario señalan los autores para poder competir es necesario corromper y ser corrompido. En segundo lugar, los medios de comunicación dominados por unos cuantos intereses económicos permiten por un lado sobre representar los intereses de aquellos que tiene el poder económico y a su vez refrena cualquier posibilidad de que alternativas emergentes de participación democrática sean visibles. En tercer lugar, son los mismos medios de comunicación mediante su producción de información alarmista los que generan el miedo del seguritizado, la política vertería a través de la representación ese mundo construido sobre el representado (Hardt & Negri, 2012, p. 28).

Hoy en día el representado no tendría opciones para participar políticamente, los viejos sindicatos o los partidos políticos serían instituciones o bien cooptadas por el *lobby*, o simplemente criminales. Las opciones que restarían se remitirían a ser parte de una política populista colmada de líderes carismáticos dispuestos a convencer a sus representados de unirse a su proyecto. Sin embargo, señalan Hardt y Negri aunque todo estuviese bien con la representación y esta funcionase a la perfección, es por definición un medio de separación de la población del poder. Esta funciona (y lo ha hecho históricamente) como una forma de conectar al pueblo con las estructuras de poder y al mismo tiempo separarle de ellas. Por otro lado, aquellas nociones sobre la

representación fueron creadas en un contexto completamente distinto, y por ello el contexto político que la hace posible, es completamente diferente

“(…) Toda vez que los sistemas de representación fueron contruidos sobre todo en el ámbito nacional, el surgimiento de una estructura global de poder los socava en profundidad. Las instituciones globales emergentes no hacen mucho esfuerzo por aparentar representar la voluntad de las poblaciones. Los acuerdos sobre las políticas a seguir se sellan y los contratos de negocio se firman y son garantizados dentro de las estructuras de gobernanza global, con independencia de toda capacidad representativa de los Estados nación (...)” (Hardt & Negri, 2012, p. 30).

Entonces el representado vive siendo parte de mistificaciones en las que no tiene un acceso real a la participación política, vive en un mundo en el que su actividad no tiene injerencia real sobre los mecanismos de poder y por ello se convierte en un mero producto, en una pieza más en el marco de una sociedad de control.

Las subjetividades observadas nos muestran en diferentes niveles, desde un marco global y desde las fuerzas existentes, como dichos poderes constituyen subjetividades, como su actividad produce una efectiva influencia en los individuos que tanto de manera personal como social constriñe a cada quien a comportarse en un particular sentido, dicho comportamiento sin embargo no se constituye como una propiedad de los individuos, es más bien una constricción externa que los limita en sus potencialidades, productivas, reflexivas, sociales y participativas, conformando de tal manera un sujeto ideal para las condiciones globales de una sociedad de control. Sin embargo, estas no son las únicas subjetividades posibles en este contexto, pues las “figuras dominadas” pueden convertirse en “figuras de potencia”, dicha conversión debe estar mediada por lo

que los autores llaman un *kairós*, un acontecimiento que rompa con las formas tradicionales de dominación y desbarate los procesos que reproducen las figuras de subyugación (Hardt & Negri, 2012, p. 32). Concepción que por cierto advierten no es solo una figura teórica pues ha tenido una expresión concreta en una serie de acontecimientos que durante el 2011 se han sucedido de manera global (primavera árabe, movimiento de los *ocuppy* en Wall Street) en un ciclo de luchas que se demuestra como ejemplos de rebelión y lucha. Sin embargo, aun considerando la relevancia de las subjetividades nacidas de este *kairós* nos gustaría poner nuestra atención en una figura distinta, expuesta por Toni Negri en un artículo titulado “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”, en el que se expresa la potencialidad de una subjetividad distinta, presente desde antaño en la concepción del sujeto propio de filosofía y el pensamiento occidental.

Para Negri desde la época clásica ha existido una figura que ha ocupado un lugar antagónico a los principios rectores de la filosofía, de esta manera la tradición metafísica encarnó el concepto de eugenesia, es decir la idea de que si alguien es bien nacido será bello y bueno. En la tradición metafísica lo bello, lo bueno, lo universal y la eugenesia están a juicio de Negri relacionados de tal manera que son expresión del mando, la jerarquía y aún más de la exclusión y diferenciación. De manera antagónica para Negri frente a esta tradición griega aparece el Monstruo, el que se expresa como lo distinto, como lo que debe ser dominado y controlado. En la modernidad el monstruo cobra una forma distinta, es parte de la filosofía, pero se convierte en una metáfora, el monstruo

(El leviatán) establece un orden sobre las multitudes, a las que ya no se puede someter simplemente por el origen y la consecuente causalidad del poder. Sin embargo, el leviatán es más bien un instrumento de dominación de lo que en realidad es monstruoso, la multitud, la plebe y el desorden y anarquía que expresan. Nuevamente se hace presente en este período la eugenesia clásica, aunque ya no solo como figura de autoridad. La eugenesia apareció nuevamente una y otra vez en la historia de occidente, sea en los nacionalismos del siglo XX, y a pesar de la revolución humanista, su fuerza no pudo ser contrarrestada, pues como señala Negri, la eugenesia no se expresaría como una figura de la tradición filosófica occidental, sino que tiene que ver sobre todo con su forma “racional”. La eugenesia sería una constante en la historia de la racionalidad occidental (Negri, 2007, pp. 97, 98, 99).

La idea de eugenesia y de la monstruosidad aparece con mayor claridad para Negri en el estudio del capitalismo. Siguiendo a Marx, Negri observa como el capitalismo se inviste de una racionalidad en todos sus procesos, siendo aquellos más cercanos al trabajo vivo del hombre donde esta racionalidad adquiere un carácter monstruoso, lo cual se evidencia en las leyes de explotación. Sin embargo, en la experiencia cotidiana del cansancio y la mortificación del trabajo, se produciría un encuentro en el sufrimiento de la explotación capitalista, un reconocimiento de los trabajadores de su carácter distinto y monstruoso frente al capital. El siglo XX, señala el autor, es rico en experiencias de explotación, no solo en términos capitalistas, sino que, expresada en los nacionalismos, en los colonialismos, en el *apartheid*, el terrorismo nuclear y ecológico.

Sin embargo, las resistencias monstruosas han nacido de una toma de conciencia frente a la explotación y exclusión:

“(…) En efecto, sólo un monstruo es el que crea resistencia ante al desarrollo de las relaciones capitalistas de producción; y sólo un monstruo es el que obstruye la lógica del poder monárquico, aristocrático, populista, siempre eugenésico; el que rechaza la violencia y el que expresa insubordinación; el que odia la mercancía y se expande en el trabajo vivo... Comenzamos a leer la historia desde el punto de vista del monstruo, como producto y umbral de aquellas luchas que nos han liberado de la esclavitud a través de la fuga, del dominio capitalista a través del sabotaje y, siempre, a través de la revuelta y la lucha (…)” (Negri, 2007, p. 103).

Este monstruo se convierte en una suerte de potencialidad unida en la explotación y la racionalidad occidental, en donde son las propias condiciones de vida las que constituyen una fuerza común de resistencia que acicatea su aparición. No es la explotación laboral la única forma en que la que los explotados - los monstruos- se unen, pues la eugenesia occidental se revela en diferentes dimensiones de poder y abuso, y en cada una de estas condiciones es posible observar la resistencia. En este sentido es que el sujeto en términos de su carácter, aún antes del advenimiento del Imperio puede ser comprendido en términos de un potencial de reacción a la jerarquía y el poder, pues la propia racionalidad occidental habría tomado cuerpo en el desarrollo del capitalismo.

Algunos años antes de la publicación del escrito ya presentado, Toni Negri en conjunto con Michael Hardt presentaban ya algunas nociones cercanas al concepto de monstruo. En un artículo titulado “La multitud contra el imperio” exponen el concepto de *Chair* monstruoso, extraído de la obra de Merleau-Ponty, entendido como base del

contrapoder¹⁸. La *Chair* para precisar es expuesta como una sustancia viva común, en la que coinciden lo corporal y lo espiritual, citando a Merleau-Ponty precisan los autores que la *Chair* no es ni materia, ni espíritu, ni sustancia. Para poder explicarlo, la noción de elemento (entendida en el sentido que se aplicaba al aire a la tierra, al fuego, como cosa en general) aparece como una referencia explicativa posible para los autores, pues la *Chair* se presentaría como un elemento informe de la vida, como una potencia del ser mismo. Este concepto entonces se activaría como potencia y tomaría forma a través de lo que los autores llaman “potencias inventivas”, las que actúan a través de las singularidades y que solo en conjunto transforman la realidad. La multitud es la reunión de aquellas singularidades que en la multitud forman un contrapoder que se enfrenta al imperio (Hardt & Negri, 2002, p. 165).

En este sentido es que la subjetividad marcada por la influencia del Imperio en términos del sujeto de la sociedad de control y el monstruo se diferencian, en tanto la subjetividad construida por el Imperio nutre de la individualidad, pero impide al sujeto unirse y constituir redes que den una salida a una vida determinada por dichas subjetividades. Por otro lado, la subjetividad desarrollada desde la *Chair* se activa en las

18 Para los autores “El concepto de contrapoder implica tres elementos: resistencia, insurrección y poder constituyente. Sin embargo, es preciso reconocer que, al igual que la noción dominante de democracia, la noción dominante de contrapoder fue definida en la modernidad en referencia al espacio nacional y a la soberanía nacional. De esto resultó que a lo largo de la era moderna –al menos desde la Revolución Francesa y durante la larga fase de agitación socialista y comunista– los tres componentes del concepto de contrapoder (resistencia, insurrección, poder constituyente) tendían a ser comprendidos como exteriores los unos de los otros: así pudieron funcionar como estrategias diferentes, o al menos como diferentes momentos históricos de una estrategia revolucionaria. En la medida que estos elementos se encontraban separados el propio concepto de contrapoder se reducía a uno de ellos, el de la insurrección o, en realidad, el de la guerra civil.” (Hardt & Negri, 2002, p. 163).

múltiples relaciones que se desarrollan en la multitud, de esta manera el monstruo del cual habla Negri es también una potencialidad, es más una respuesta colectiva al abuso y a la represión. Los sujetos entonces contienen ambas potencias, la de estar constreñidos por el poder, así como la potencia de revelarse contra él.¹⁹

4. 3. La multitud

Como hemos podido apreciar existen ciertas potencialidades que los sujetos pueden explotar para salir de las condiciones que el Imperio impone sobre ellos, sin embargo, para que ello suceda los autores nos muestran que esto solo parece posible en la unidad con otros individuos, en el encuentro bajo el yugo de la explotación y aún más, en la toma de conciencia y en la acción para salir de dicha condición. Hacia el 2002 los autores sostienen que es necesario que un contrapoder sea puesto en movimiento para que el desarrollo de una lucha contra el Imperio sea posible.

El concepto de multitud tiene una larga data en el trabajo conjunto de Hardt y Negri,

19 En *Declaración* agregan Hardt y Negri interesantes elementos a su concepción de sujeto, ya que este no solo se constituye en la potencialidades propias de ser parte de un mundo marcado por relaciones biopolíticas, lo sujetos también serían poseedores de derechos, los cuales serían adquiridos de manera histórica en el esfuerzo intergeneracional de resistencia y lucha contra las fuerzas de dominación: “(...) Así pues, creyendo que solo un proceso constituyente basado en el común puede proporcionar una alternativa real, sostenemos que estas verdades son evidentes, que todas las personas son iguales, que han adquirido gracias a la lucha política ciertos derechos inalienables, que entre estos se cuentan no solo la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad, sino también el libre acceso al común, la igualdad en la distribución de la riqueza y la sostenibilidad del común. Es igualmente evidente que para asegurar esos derechos debe ser instituida la gobernanza democrática, derivando sus poderes justos de la participación de los gobernados y de la transparencia de la organización gubernamental. Por último, es evidente que cuando cualquier forma de gobierno se vuelve destructiva de estos fines, las personas tienen el derecho a modificarla o abolirla y a instituir un nuevo gobierno, que hunda sus cimientos en tales principios y organice sus poderes de tal forma que a estas le parezca que afecta del mejor modo a su seguridad y a su felicidad.”(Hardt & Negri, 2012, p. 50)

pues ya en *Imperio* este aparece referido, tomando un lugar central en su propuesta. Dicho lugar está determinado por la necesidad de existencia de un sujeto político, el cual lleve adelante la lucha contra el Imperio, pero sin referencia a las figuras tradicionales de la democracia republicana. Sin embargo, en las décadas que van desde la publicación de *Imperio* hasta una de sus últimas obras conjuntas como lo es *Declaración*, los autores asumen una serie de críticas, así como también hacen suyas las discusiones que en torno a dicho concepto han surgido.

Para Hardt y Negri “(...) La multitud también puede ser concebida como una red abierta y expansiva, en donde todas las diferencias pueden expresarse de un modo libre y equitativo, una red que proporciona los medios de encuentro que nos permitan trabajar y vivir en común (...)” (Hardt & Negri, 2004, p.15)²⁰. Dicha explicación nos ofrece un buen punto de partida, pues presenta varias cuestiones centrales: el que la multitud se expresa como una red, el que es abierta, el que tiene condiciones para su desarrollo (libertad y equidad) y el que permite el desarrollo de una vida en común. Tal conjunto de

20 Para los autores cobra especial relevancia el distinguir la multitud de otros conceptos tales como el de pueblo, masa o clase obrera. En el caso del pueblo los autores sostienen que este se caracteriza por su unidad, el pueblo es el que entrega a la población una identidad única, en cambio la multitud se caracterizaría por su diversidad, que nunca podrán reducirse a la unidad, ni la identidad única. Las masas a su vez son concebidas en términos similares; plurales, no reductibles a una identidad única, sin embargo, la esencia de la masa es la indiferenciación, en donde todas las diferencias quedan sumergidas en las masas, por ello pueden ser entendidas como uniformes. La multitud en cambio es múltiple y su desafío es lograr actuar manteniendo sus diferencias. Por último, señalan los autores es necesario distinguir multitud de clase obrera. Por clase obrera entienden un concepto utilizado de modo excluyente, que distingue no solo a trabajadores de propietarios, sino que también para separar a la clase obrera de otros trabajadores. En cambio, la multitud es un concepto abierto, inclusivo (Hardt & Negri, 2004, pp. 16,17). En un texto posterior Michael Hardt sobre la diferencia entre masa (también incluye la noción de muchedumbre) y multitud sostiene que las masas y la muchedumbre tradicionalmente son concebidas como conceptos pasivos guiados por líderes, que en ciertos casos los llevan a actos horribles, la multitud al contrario tiene la capacidad de tomar decisiones autónomas (Negri, 2008, p. 94)

características evidencia de manera clara el foco sobre el cual los autores pretenden desarrollar el concepto de multitud, pues instalan en ella la idea de que la multitud debe ser abierta y abarcar las diferentes singularidades que se dan en un contexto global de lucha contra el Imperio, y que a su vez sea lo suficientemente concreta como para apostar por una lucha que busque lo común por medio de libertad y equidad.

Es interesante constatar como en algunos de los primeros trabajos conjunto de Hardt y Negri, como lo es *Imperio*, y en algunos artículos posteriores, ya se encuentra en la elaboración del concepto de multitud la idea de pluralidad, así como la concepción de que es la unión de singularidades lo que permite el desarrollo de un sujeto político distinto: “(...) La multitud a la que nos referimos es sobre todo una multiplicidad de cuerpos atravesados por potencias intelectuales y materiales de razón y de afectos (...)” (Hardt & Negri, 2002, p. 166). Esta idea de multiplicidad y apertura trasciende la obra de nuestros autores y parece dar fuerza a una perspectiva en la que dicha concepción es esencial para comprender el carácter de la multitud, así como su rol para la democracia.

Bajo el contexto del Imperio la multitud adquiere un particular carácter que es la base para pensar la formulación de nuevas formas democráticas. Primero, consideran los autores, esta tiene un aspecto económico, relacionado al concepto de producción. Lo común que existe en la multitud debe ser producido por sus “diferencias internas”, lo anterior señalan los autores tiende a ser central en todas las formas de producción social y es la característica principal de las formas de trabajo dominante hoy en día. Central acá es la idea de conocimiento, puesto que la producción, especialmente aquella que se

afirma en lo inmaterial, se sustenta en el acervo de conocimiento común que cada individuo ha recibido de otros, así como también llega a producir lo común en la interacción entre los individuos.²¹ A esta forma de producción los autores la llaman “producción biopolítica”, en tanto dicho concepto destaca que la producción está presente en todos los aspectos de la vida, no solo en la dimensión de los bienes materiales, sino que en todas las facetas de la vida social económica, cultural y política. Un segundo aporte se refiere a su organización política, puesto que la multitud apuntaría a la búsqueda de una democracia como centro de su esfuerzo, y en el caso de las condiciones actuales dicha búsqueda sería de una democracia global, sustentada en las mismas redes que el Imperio desarrolló por medio de la globalización. Recalcan los autores que el anhelo de las diferentes luchas que se desarrollan a lo largo del globo sería justamente la democracia y por ello la multitud tendría por objetivo su consecución. (Hardt & Negri, 2004, p. 18).

En un escrito del 2008 de manera concisa Michael Hardt nos detalla algunas cuestiones relevantes sobre el aspecto político de la multitud, pues esta actuaría políticamente de una manera muy particular, en tanto la autonomía y la falta de

21 Con respecto al concepto de trabajo inmaterial señalan los autores que: “(...) El trabajo inmaterial es una parte minoritaria del trabajo global y además se concentra en algunas de las regiones dominantes del planeta. Lo que sostenemos es que el trabajo inmaterial ha pasado a ser hegemónico en términos cualitativos, y marca la tendencia a las demás formas de trabajo y a la sociedad misma. En otras palabras, el trabajo inmaterial se encuentra ahora en la situación en que estaba el trabajo industrial hace ciento cincuenta años, cuando representaba una pequeña fracción de la producción global y se hallaba concentrado en una parte reducida del mundo, pese a lo cual ejerció su hegemonía sobre todas las demás formas de producción. Y lo mismo que en aquella fase tendieron a industrializarse todas las formas de trabajo y la sociedad misma, hoy el trabajo y la sociedad se informatizan, se hacen inteligentes, se vuelven comunicativos y afectivos.” (Hardt & Negri, 2002, p.138)

dirección parecen ser elementos centrales de las luchas levantadas en las últimas décadas. La idea de multitud que se expresaría en estas luchas sería la de singularidades o grupos autónomos en una lucha por lo común (Hardt & Negri, 2008, p. 95). Dicho carácter de la multitud vendría a oponerse a las jerarquías de las formas tradicionales de participación política enmarcadas por ejemplo en los partidos políticos.

Desarrollados algunos elementos preliminares del concepto de multitud, nos gustaría ahora detenernos en su carácter político, así como en la descripción de los medios que dispone para intervenir políticamente en la sociedad.

Ya hemos observado que la multitud no se comprende ni limita a las instituciones tradicionales de la democracia republicana, ni los partidos políticos, ni la diversidad de ONGs existentes pueden ser expresión de su lucha política contra el Imperio. Es por ello que Hardt y Negri ubican fuera de aquellas instancias tradicionales la organización de un sujeto político capaz de constituir un orden democrático distinto, así como una forma de acción política particular y efectiva.

Un contraste relevante para dar un primer paso hacia la comprensión de la relación entre política y multitud es la de partido político y la multitud misma, en tanto apunta a la forma que adquiere la participación política y la posibilidad de la existencia de un sujeto político comprendido como multitud. Como ya observamos una de las críticas relevantes a la obra de Hardt y Negri, especialmente a su escrito imperio, versa sobre la imposibilidad de que la multitud logre llegar a ser un sujeto político, pues su falta de jerarquía y unidad en torno a una figura de liderazgo le impediría llevar adelante

proyectos políticos viables. Roberto Gelados describiendo las críticas que han surgido frente a este particular, nos recuerda como la multitud es concebida por Hardt y Negri como una pluralidad que no necesita de líderes para constituir un proyecto común. Algunas de las críticas recogidas en este ensayo apuntan justamente a las dificultades que estribaría pensar la multitud como realidad política, dada la diversidad de perspectivas a través de la cual se formaría, así como también sería difícil asumir que dicha diversidad tenga por objetivo cambiar el sistema o que realmente sea posible que las singularidades se encuentren en lo que los autores definen por común. Entonces de forma general el carácter horizontal y sin jerarquías impediría a la multitud ser un sujeto político (Gelados, 2009, pp. 24, 25).

Los partidos políticos tradicionales, engranajes de los sistemas democráticos republicanos, parecerían entonces la respuesta lógica a la pregunta por los medios para la participación política, sin embargo, su carácter jerárquico y su construcción en torno a programas claramente definidos, nos les permitiría, a juicio de Hardt y Negri, atender a la realidad de las multitudes ni la de una nueva biopolítica imperante. Por otro lado, dichos partidos estarían inmersos en la institucionalidad democrática, siendo medios para la representación de la ciudadanía, no obstante, como ya hemos observado, la representación es una cuestión problemática pues las condiciones para su real existencia no están dadas, así como también no permite una real incidencia de los individuos en el sistema político. En este sentido son las mismas multitudes en el desarrollo de sus luchas, las que han ejercitado la formación de una organización horizontal que se

diferencia y distancia de aquellas instituciones que parecen no dar respuesta a las problemáticas actuales. Para Michael Hardt esto resulta evidente en ejemplos concretos, en el caso de Estados Unidos en los movimientos de Seattle de 1999 observó cómo la gente se organizaba de manera abierta, sin jerarquía, aun teniendo intereses muy disímiles (se podían observar grupos feministas, antiracistas, católicos), sin embargo, todos apuntaban a la resolución de los mismos objetivos generales, todo lo cual se pudo observar aún en los grandes movimientos contra la globalización y antineoliberales. En el caso de la guerra del agua, la lucha por el gas o la coca en Bolivia, observa Hardt que los principios que guiaron a los movimientos de finales de los 90 también estuvieron presentes ahí, empero existieron grandes avances en términos de la pluralidad presente en dichos movimientos, en tanto se evidenció una diversidad étnica o cultural, que permitió que tanto indígenas como no indígenas participaran de las luchas y, por otro lado, existió una pluralidad en cuanto al trabajo, reflejada en la diversidad de organizaciones laborales que participaron sin un centro común al cual obedecer. También para los autores existe otro punto relevante a tener en cuenta, y es la presencia de lo común como objetivo de lucha, pues el gas, el agua, funcionaron como fines para cada uno de estos movimientos (Hardt, 2008, p. 96).

Entonces la forma en que la multitud se expresa políticamente en oposición a las prácticas tradicionales, como lo son los partidos políticos, pasa por el establecimiento de relaciones horizontales, no dominadas ni cooptadas por ningún grupo en específico, no limitadas a la representación que, como ya observamos en el contexto de las

democracias contemporáneas, no se presenta más que como una ilusión pues resulta imposible su desarrollo. La multitud entonces se alimenta de la participación horizontal, de la relevancia de cada uno en la construcción de la política de la multitud, así como de la constitución de una lucha que supera las barreras de una democracia entendida en términos tradicionales.

El problema de la unidad como base de la acción política, que podemos ver ejemplificado de manera clara en la estructura de los partidos políticos, no obstante, es una cuestión mucho más profunda, ligada a la idea misma de la democracia moderna. En efecto, esta forma de gobierno, entienden los autores, es el gobierno de la mayoría, pero solo mientras esta mayoría se presente unida en el “pueblo” o en un sujeto único parecido. En la tradición occidental la idea del gobierno de uno se ha reflejado particularmente en el concepto de soberanía el cual permea de forma general la tradición política moderna y sirve de fundamento a todo lo político, precisamente porque requiere que solo uno sea quien gobierne y decida: “(...) Solo uno puede ser soberano, dice la tradición, y no hay práctica política sin soberanía. Las teorías de la dictadura y del jacobinismo, así como todas las versiones del liberalismo, lo asumen con una especie de extorsión inevitable. No hay otra elección: ¡O la soberanía, o la anarquía! (...)” (Hardt & Negri, 2004, p. 374).

Sumado a lo anterior indican los autores que la tradición de la soberanía induce a pensar que el dominio de lo político es el terreno del soberano, sin embargo, la soberanía es un sistema dual de poder que necesita tanto de los gobernantes como de los

governados, es una relación entre ambos, entre la protección y la obediencia, entre los derechos y las obligaciones (Hardt & Negri, 2004, p. 377). Dicha relación se torna, aseveran los autores, problemática pues es también una lucha constante, ya que los gobernados pueden limitar o bloquear al menos temporalmente el poder de los gobernantes. También esta tensión se puede expresar en otro sentido, pues, tanto en política como economía existe la posibilidad de que los gobernados rechacen su posición de servidumbre y se retiren de la relación, desarrollando una especie de éxodo de la opresión y la servidumbre. Esta posibilidad debe ser contenida por los gobernantes, pues sin la participación de los gobernados la soberanía se desmoronaría (Hardt & Negri, 2004, p. 379).

En la era del imperio global esta tensión se vuelve más profunda, pues en un contexto biopolítico las formas políticas se entremezclan con la economía, la cultura y la sociedad, estas formas de producción de poder se unen en un concierto de producción de la vida social en su totalidad, es decir se unen en una forma de producción de biopoder, Imperio, capital y soberanía de tal manera que se solapan por completo. Así el poder político no se limita solo a legislar y mantener orden en los asuntos públicos, sino que necesita poner en juego la producción de las relaciones sociales en todos los aspectos de la vida. La producción económica cada vez más se orienta en un sentido biopolítico en tanto busca la producción de información, relaciones sociales y orden social. La relevancia de lo anteriormente señalado estriba en que para los autores la soberanía imperial cada vez más necesita de los sujetos a los que controla pues sin ellos el Imperio

mismo no podría sobrevivir (Hardt & Negri, 2004, p. 380).

Entonces son estas las condiciones que permiten pensar en una práctica política distinta aseguran Michael Hardt y Toni Negri, pues son los ciudadanos los que en este contexto tienden a ser los productores exclusivos de la organización social. Esto quiere decir que la soberanía se hace cada vez más innecesaria, y que a su vez los gobernados se hacen más aptos y autónomos para formar la sociedad por su cuenta. Para los autores un buen ejemplo de dichos procesos de producción puede ser observado en el ámbito económico, pues el trabajo inmaterial, ahora hegemónico, requiere redes de comunicación y colaboración de lo compartido en común, y que a su vez producen nuevas relaciones. Lo relevante señalan los autores, es que las posibilidades están en la propia autogestión económica, en donde los mecanismos para la cooperación están en el trabajo mismo. Esto se proyecta, a juicio de los autores, a los diferentes ámbitos de la sociedad, los mecanismos están ya presentes en cada dimensión de la vida para la autoorganización política y de la vida social “(...) En efecto, cuando el producto del trabajo no son bienes materiales. sino relaciones sociales, redes de comunicación y formas de vida, es obvio que la producción económica implica inmediatamente una especie de producción política, o la propia producción de sociedad. Ya no nos vemos limitados al viejo chantaje: elegir entre soberanía o anarquía. El poder de la multitud para crear relaciones sociales en común se eleva entre la soberanía y la anarquía, y ofrece una nueva posibilidad a la práctica política.” (Hardt & Negri, 2004, p. 382).

La explicación de la práctica política de la multitud, la ubican los autores en el cómo

son tomadas las decisiones por ella, nuevamente la cuestión de la unidad aparece aquí como algo central, pues sus decisiones no pasan por un órgano central, son tomadas de forma cooperativa por los diferentes partes:

“(…) Tal vez sea la innovación económica en redes la que proporcione un modelo más claro para definir la toma de decisiones políticas por parte de la multitud. De la misma manera que la multitud produce en común y produce lo común, también puede producir decisiones políticas. En realidad, y conforme va derrumbándose la distinción entre producción económica y dominio político, la producción común de la multitud produce por sí misma la organización política de la sociedad. Lo que la multitud produce no son solo bienes y servicios, sino también, y sobre todo, cooperación, comunicación, formas de vida y relaciones sociales. En otras palabras, la producción económica de la multitud no solo brinda un modelo para la toma de decisiones políticas, sino que tiende a convertirse ella misma en toma de decisiones políticas (…)” (Hardt & Negri, 2004, p. 385).

La política en un contexto biopolítico se entremezcla con la vida misma y las acciones cooperativas de los sujetos, en diferentes dimensiones de la vida, como la economía o la cultura son las que permiten su existencia, sin embargo, para que esta cooperación se mantenga en funcionamiento, es fundamental recalcar que la obediencia ya no juega un rol relevante. La obligación para los autores solo emana en un proceso de decisión y de actividad político-activa, y esta obligación se mantiene solo mientras exista esa voluntad política activa, aquí la desobediencia y la diferencia resultan elementos fundamentales para el funcionamiento del sistema (Hardt & Negri, 2004, p. 387).

De lo anterior podemos entender que la producción biopolítica por medio de las decisiones que se toman en conjunto o de manera cooperativa, se convierte en un

espacio de producción política, pues en todas las dimensiones de la vida se establecen las condiciones necesarias para una particular forma de relación entre los individuos, para la producción de lo común y la organización de la vida en conjunto. La política parece ubicarse entonces en el proceso de toma de decisiones sobre la organización de la vida y la producción de lo común, fuera de los límites de la soberanía y el Imperio. Sin embargo, dicho proceso tiene condiciones para su desarrollo, es necesaria la existencia de una voluntad política, así como un derecho a la desobediencia y a la diferencia, tanto la voluntad de participación como la posibilidad del disenso parecen fundamentales para el desarrollo de la actividad política desde la multitud.

El desarrollo de esta práctica política debe apuntar a la creación de una nueva forma democrática a través de un proceso constituyente que conduzca hacia ella, para ello es necesario considerar el desarrollo de una naturaleza de la multitud por medio de la producción biopolítica, la constitución de redes de cooperación, comunicación y trabajo social, así como el desarrollo de un espacio político a través del cual se pueda reunir a la multitud en un momento determinado y así tomar decisiones. Cada una de estas perspectivas (ontológica, social y política) son parte de los que los autores entienden como el potencial constituyente de la multitud, lo cual se comprende como la decisión que surge del proceso ontológico y social del trabajo productivo; es una forma institucional que desarrolla un contenido común; es un despliegue de fuerza que defiende el avance histórico de la emancipación y la liberación; es, en resumen, un acto de amor (Hardt & Negri, 2004, p. 399). La concepción de amor de Hardt y Negri se

entiende a nuestro juicio como una base de unidad entre la diversidad de singularidades presentes en la multitud, es un sustento para la actividad política en común, por ello dicha concepción debe distanciarse de sus tradicionales formas ligadas al mundo privado y la familia burguesa, pues esta expresión del amor en cambio sirve de base para nuestros proyectos políticos comunes y para la construcción de una nueva sociedad, en tanto se entiende como el goce de la cooperación y de nuestros encuentros expansivos (Hardt & Negri, 2004, p. 399).

4. 4. Lo común

Lo común es definido por Michael Hardt y Toni Negri en los siguientes términos:

“Por “el común” entendemos, en primer lugar, la riqueza común del mundo material –el aire, el agua, los frutos del suelo, y toda la munificencia de la tierra- que en los textos políticos clásicos europeos suele ser reivindicada como herencia de la humanidad en su conjunto que ha de ser compartida. Pensamos que lo común es también y con mayor motivo los resultados de la producción social que son necesarios para la interacción social y la producción ulterior, tales como saberes, lenguaje, códigos, información, afectos, etc. Esta idea del común no coloca a la humanidad como algo separado de la naturaleza, como su explotador o su custodio, sino que se centra en las prácticas de interacción, cuidado, y cohabitación en un mundo común que promueve las formas beneficiosas de lo común y limita las perjudiciales. En la era de la globalización, las cuestiones de mantenimiento, producción, y distribución de lo común en ambos sentidos y en el marco ecológico y socioeconómico se vuelven cada vez más centrales.” (Hardt & Negri, 2011, p.10).

Lo común tal como podemos apreciar, es algo que supera los límites de la acción

individual, es lo que se comparte no solo con otros sujetos, sino que con la naturaleza, no es solo un espacio en el que sucedan cosas, es además nuestras formas de relacionarnos, y aún más, es lo que producimos en dicha relaciones, sea un producto económico, social cultural o político, y sin embargo lo común es también lo que ya está, aquella base sobre la cual sostenemos nuestra propia vida, es el marco en el que el Imperio trata de extender sus redes de dominio. Aunque también es para Hardt y Negri la base sobre la cual la multitud puede actuar, es lo que coordina y sobre lo que se coopera, es también la amalgama de la acción política, en tanto herramienta para la unidad de los sujetos en torno a la acción colectiva.

Lo común y sus potencialidades existen a nuestro alrededor en la cotidianidad, sin embargo “(...) Las políticas neoliberales de gobierno en el mundo entero intentaron privatizar, en décadas recientes, el común, convirtiendo los productos culturales –por ejemplo, información, ideas, e incluso especies de plantas y animales- en propiedad privada (...)” (Hardt & Negri, 2011, p. 10). Lo común está presente en nuestras vidas aún a pesar de dichos embates, un ejemplo relevante de su existencia está en el lenguaje, pues es en su mayor parte común, está presente en nuestras actividades sociales cotidianas, y si se viese sujeto a la propiedad pública o privada perdería sus potencialidades de expresión, creatividad y comunicación (Hardt & Negri, 2011, p. 11). Algo similar observan los autores en la economía, pues la producción necesita cada vez más de canales de comunicación abiertos, de cooperación e interacción, así como de circuitos de relaciones, es necesario para la producción (especialmente inmaterial) cada

vez más el acceso a lo común. Es por ello, y como ya hemos señalado, que la producción capitalista aún a pesar de atacar y asediar recurrentemente lo común necesita de él, y aún más lo potencia al generar condiciones de globales de interconexión entre las personas.

La definición de lo común desarrollada por Hardt y Negri busca evidenciar aquellas cuestiones beneficiosas ligadas a lo común y dejar de lado las perjudiciales, distanciarse de aquellas concepciones que entienden al hombre como algo separado de la naturaleza, como su explotador o custodio, para centrarse por el contrario en aquellas formas ligadas a la cooperación, cohabitación y cuidado en un mundo común. Es por ello que el concepto desarrollado por los autores nos prepara para pensar, o bien para agudizar la vista sobre las potencialidades de un concepto que nos ofrece las bases para la acción política, así como para la constitución de un sujeto político para ello, como señala Oliver Harrison: “(...) *Against the more conventional binary of ‘public’ and ‘private’ forms of ownership, Negri argues that the common is fundamentally different, for ultimately it provides the technical basis for the emergence of a new political composition of labour, and thus a qualitatively new form of revolutionary subjectivity. The name for this subjectivity is ‘the multitude’.*” (Harrison, 2014, p. 80).

La multitud como sujeto político necesita de lo común para su existencia, pues es solo a través de ello que las singularidades pueden encontrar un punto de reunión a través del cual actuar conjuntamente. Lo común es como señalan Hardt y Negri, la base sobre la cual se sostienen las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales, y está presente en tanto interactuamos con el medio natural como con el medio social en el

cual nos desenvolvemos, pero también lo común es una producción, es el resultado de nuestra actividad con otras singularidades, es resultado de la comunicación y el desarrollo de la vida misma.

El carácter político de lo común, en el marco de la propuesta de Hardt y Negri, se evidencia en su relación con el concepto de multitud. Es esta última la que en el desarrollo de su actividad toma decisiones de carácter político, y estas se relacionan en dos sentidos con lo común: en primer lugar en tanto producción biopolítica lo común es una creación del acto político de la multitud, así como del desarrollo de la vida misma, pues es el resultado de la toma de decisiones, de nuestras creaciones sociales, de los lenguajes, de las relaciones sociales, de nuestra manera de estar juntos, así como del mero hecho de vivir en el mundo (Hardt, 2008, p. 96). En segundo lugar, el acto político se relaciona con lo común, pues es lo común la base sobre la cual las decisiones políticas se sostienen, es el marco sobre el cual la vida misma se desenvuelve, lo común está presente en nuestra existencia sea en nuestras interacciones sociales, así como en nuestras relaciones con el mundo que nos rodea. Lo común es aquello por lo que se lucha, así como la base que alimenta la posibilidad de la cooperación, y es también el marco histórico a través del cual se puede evidenciar la existencia de este espacio de encuentro entre las singularidades.

En las diferentes luchas desarrolladas a lo largo del globo observa Michael Hardt que lo común aparece en sus diversas expresiones. En el caso de Bolivia por ejemplo se presenta claramente como un objetivo de lucha, sea en el conflicto por el agua, por la

coca o el gas, pero a su vez es también lo que permite a los individuos unirse en la cooperación, sea por las tradiciones implícitas en su experiencia histórica, así como por la producción de nuevas experiencias políticas (Hardt, 2008, p. 96).

Es interesante observar como los autores instalan un concepto en particular para dar valor a la experiencia tanto del estar juntos, como a la producción de aquello que entienden por lo común. El amor aparece nuevamente como un elemento central en esta propuesta. En *Commonwealth*, avanzando desde la noción de pobreza los autores sostienen que la potencia de los pobres y su riqueza está en su capacidad de producción e invención, pues es en la reunión de los individuos en la cooperación, en la causa común, cuando se logra ser más que un solo individuo y a su vez se constituye una subjetividad nueva y común. La cooperación, la solidaridad, la creación de proyectos comunes es una herramienta esencial de supervivencia para los pobres y es justamente ahí donde radica lo común, en dicha producción y capacidad. Entonces el amor se evidencia como un proceso de producción de lo común y de producción de subjetividad.

Dos ejemplos evidencian la relación de la producción de lo común desde el amor. En primer lugar, desde una perspectiva económico-política los autores muestran, como en un contexto biopolítico la producción de lo común está directamente ligada a lo económico, el amor en la producción de redes afectivas, de cooperación y subjetividades sociales es una potencia económica, es un acontecimiento biopolítico planificado y realizado por lo común. El amor, afirman los autores, es productivo desde un punto de vista filosófico en el sentido de la productividad del ser, el amor es una producción de

subjetividad, lo cual implica para los autores la constitución de un nuevo mundo, de una nueva vida social. El amor es una relación viva que siempre podemos intervenir. El ser es entonces constituido activamente por el amor “(...) Cada acto de amor, podría decir uno, es un acontecimiento ontológico en que marca una ruptura con el ser existente y crea un nuevo ser, desde la pobreza a través del amor al ser. El ser, después de todo, es solo otra forma de decir que es ineluctablemente común, que rechaza ser privatizado o excluido y permanece constantemente abierto a todo. (No hay una cosa tal como una ontología privada) Decir amor es ontológicamente constitutivo, entonces, simplemente significa que produce lo común.” (Hardt & Negri, 2011, p. 191).

Importante en la argumentación de los autores es la idea de la posibilidad de corrupción del amor; el amor identitario en primer lugar sería aquella forma de amor en la cual se presionaría a amar fundamentalmente a nuestros cercanos, o a aquellos que se parecen a nosotros, el amor familiar, el nacionalismo y el racismo se alimentarían básicamente del mismo principio de amor. En segundo lugar, existiría una forma corrupta de amor que lo plantea como un proceso de unificación, la idea dominante de amor en nuestra cultura exige que la pareja se fusione en la unidad, es decir que forme la familia por medio de la institución del matrimonio y con ello restaure la unidad. Lo que tendría por consecuencia esta forma de amor es convertir los muchos en lo uno, lo diferente en lo mismo. En tradiciones religiosas, así como en los nacionalismos, se puede observar a juicio de los autores esta misma idea; el amor divino o la noción de pueblo remitiría a esta acción ya descrita, de reducir lo múltiple y diverso a lo uno.

Para los autores la respuesta a estas formas de amor corrupto pasa por la consideración política del amor en relación al concepto de lo común. Siguiendo la definición de Hanna Arendt los autores entienden lo político como la interacción y composición de singularidades en un mundo común (Hardt & Negri, 2011, p. 193). El amor virtuoso justamente lo que permite es que la multiplicidad y la diversidad de las singularidades constituya relaciones en las que dicha diversidad no sea suprimida por un imperativo de unidad, manteniéndose en consecuencia la posibilidad del desarrollo de procesos de creación común. En este sentido la constitución de lo común y la composición de singularidades sería la clave para entender el amor en términos políticos (Hardt & Negri, 2011, p. 193).

CAPÍTULO IV

5. PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y DEMOCRACIA: ENTRE NORMATIVIDAD Y BIOPOLÍTICA

Llegando al apartado final de esta investigación nos gustaría tanto desde la perspectiva normativa, como desde la perspectiva biopolítica considerar de manera precisa lo que puede ser entendido como aportes y problemas a la reflexión sobre la

participación política desde los esfuerzos realizados por Rawls, Habermas y Hardt y Negri. Para ello procederemos a revisar algunas cuestiones problemáticas insertas en cada una de estas perspectivas con el objetivo de abrir espacios de discusión y reflexión. Para finalizar este apartado reflexionaremos sobre la propia democracia y cómo cada uno de estos esfuerzos teóricos puede significar un aporte al ejercicio de reflexionar sobre ella.

En primera instancia, y a pesar de la distancia que existe entre cada una de las propuestas aquí desarrolladas, especialmente en cuanto a las bases normativas con las que Rawls y Habermas desarrollan su propuesta y la concepción biopolítica de Hardt y Negri, se puede señalar que existen espacios de encuentro. En primer lugar, existe una consideración sobre la relevancia de la participación política de los sujetos en el sistema. En cada una de las propuestas aquí desarrolladas se destaca la necesidad para el funcionamiento democrático de la actividad de los individuos en tanto sujetos políticos, no obstante, las condiciones a través de las cuales dichos sujetos pueden llegar a participar, así como su rol en el sistema, genera importantes distancias entre cada perspectiva. En segundo lugar, la participación política se desarrolla de manera intersubjetiva, sea en un espacio público remitido a instituciones tradicionales, en la esfera pública o a través de lo común, siempre es necesario para que los sujetos participen de manera política, es decir para tomar decisiones sobre el bien común, que estos se encuentren, que salgan de su ámbito privado de existencia y en conjunto discutan y tomen decisiones. De ahí otro elemento común aparece, pues es necesario en

cada una de las propuestas ya desarrolladas, que las decisiones se tomen mediante el diálogo y la exposición de argumentos, por ello la comunicación lingüística en cada una de estas propuestas tiene un lugar relevante a la hora de comprender la participación política. Finalmente, otro elemento de importancia a considerar dice relación con que cada una de estas concepciones necesita formular una idea de sujeto acorde con los procedimientos seleccionados para la toma de decisiones políticas.

Sin embargo, aún a pesar de estos encuentros, el que cada una de estas perspectivas sea formulada tanto en términos normativos como biopolíticos constituye una distancia tal vez insuperable, en el sentido de que ambas posturas normativas establecen condiciones procedimentales particulares a los sujetos para la toma de decisiones, las que a su vez necesitan de ciertas condiciones para su desarrollo, particularmente ligadas a la caracterización de los sujetos, así como una determinada concepción del sistema político en el cual se desenvuelven.

La perspectiva biopolítica formulada por Hardt y Negri, conlleva que los principios que justifican la actividad política sean extraídos del desarrollo histórico de la sociedad en términos de la condición imperial a la cual estaría sometidos las democracias del globo. Es este marco económico, político y cultural el que permite pensar los medios para la resistencia, así como la actividad de los sujetos en la dimensión política democrática. La normatividad de las perspectivas de Rawls y Habermas, así como su concepción democrática ligada a referencias nor – occidentales, creemos que si bien supone un aporte a la reflexión sobre las posibilidades de la democracia y la actividad de

los sujetos en ella, también se convierte en una limitante, en tanto reduce la acción política a cierto tipo de acciones consideradas como políticas o espacios en que los ciudadanos pueden actuar, así como también condiciona la reflexión a marcos democráticos bien determinados que guardan una importante distancia con las democracias reales en las cuales no desenvolvemos como ciudadanos. Por otro lado, desde la postura biopolítica la experiencia histórica que alimenta dicha concepción interpreta en buena medida los sucesos de las últimas décadas, y permite pensar con bastante claridad los potenciales de la acción política de los sujetos fuera de los marcos de las democracias tradicionales, aunque a costa de no clarificar los principios que permitirán a los sujetos tomar las decisiones en el ámbito político, así también dejando en la oscuridad esa nueva democracia a la que se apela en tanto proyecto futuro.

5. 1. John Rawls y Jürgen Habermas

Recordemos que Fernando Vallespín en la introducción de *Habermas - Rawls: debate sobre el liberalismo político*, señala que una perspectiva normativa tiene por empeño último ofrecernos una instancia de evaluación crítica de la realidad político-social. El fin buscado es alcanzar una mayor clarificación, coherencia y fundamentación de los fines

de la vida política, y a partir de ahí la congruencia entre principios, instituciones y práctica política efectiva. Este tipo de reflexiones a juicio de Vallespín permite acceder también a los límites con los que hoy nos encontramos en la argumentación moral y en su necesaria conexión con el derecho y la política (Habermas & Rawls, 1996, p. 15). Tanto Habermas como Rawls comparten en su obra dicha intención, buscando ofrecer las herramientas necesarias para pensar y evaluar críticamente nuestra realidad democrática, especialmente en su ámbito político - moral.

Considerando entonces la idea de que un problema central de la filosofía política que ambos autores abordan en sus respectivas obras es el de la necesidad de reconciliar subjetividad y generalidad; o si se quiere, individuo y comunidad. Vallespín indica que, dentro de las respuestas posibles en el amplio espectro de la filosofía política, Habermas y Rawls combaten en el mismo frente (por ello su disputa puede ser considerada como una “disputa de familia”). En primer lugar, ambos autores comparten la confianza en poder sustentar una concepción pública de la justicia válida para las sociedades avanzadas contemporáneas. Es decir, para sociedades sujetas al/acto/ pluralismo, que no pueden apoyarse ya sobre una única concepción del bien, o sobre la eticidad propia de una específica forma de vida cultural (Vallespín, 2014, p. 13). En segundo lugar y por consecuencia de lo reducido del objeto, indica Vallespín que ambos autores asumen los límites de la filosofía para abordar los problemas de racionalidad moral en consideración del carácter finito y falibilista de la razón. Por ello y en tercer lugar los autores se enfocan en el desarrollo de procedimientos racionales de argumentación que se sostienen

sobre delgados pilares. Por último, señala Vallespín ambos autores integran elementos de carácter sustantivo, aún a pesar de su enfoque procedimental; tales como la igualdad, imparcialidad y el concepto de persona. Otro elemento relevante dice relación con que son priorizados en esta perspectiva los elementos procedimentales que favorecen la prioridad de la concepción de justicia por sobre la de bien, es decir, que lo que es bueno para todos tiene una separación analítica y de rango por sobre lo que es bueno para mí o nosotros (Vallespín, 2014, p. 13).

Teniendo en consideración la interpretación que nos ofrece Fernando Vallespín de ambos autores en cuanto a sus puntos de encuentro²², nos gustaría en adelante abordar el cómo en base a sus propuestas normativas se puede valorar la participación política desde la concepción de lo público. En primera instancia como afirmamos al inicio de este trabajo de investigación, cada uno de los autores aquí presentados necesitó para la formulación de sus propuestas la construcción de una forma de sujeto específica a las particularidades de cada teoría ofrecida. Por lo que tanto en la concepción de persona, como en la del ciudadano de Habermas podemos observar elementos comunes, en tanto es necesario para el asentamiento de normas de acción, como para el desarrollo

²² Un interesante punto de diferencia a tener en consideración entre los autores, lo desarrolla Thomas McCarthy respecto de la noción de Rawls del “hecho del pluralismo razonable”, comenta el autor: “(...) Su estrategia (de Habermas) es construir una dialéctica de lo universal -a saber, la unidad de la razón práctica- y de lo particular -es decir, la diversidad de la vida ética- con el fin de llegar a lo que podríamos denominar un «universalismo sensible al contexto», capaz de acomodar un haz indeterminado de particularidades limitadas (...) Rawls, por contra, adopta la estrategia, hablando en general, de buscar un territorio político-legal común en medio de la diversidad ideológica y cultural. De forma sorprendente, propone un giro copernicano en el pensamiento del contrato social al incluir entre los apoyos de la tolerancia las diferencias mismas de concepciones filosóficas de la razón, de la verdad, del significado y de valores, que subyacen a las concepciones rivales de la justicia política en nuestra tradición (...)” (McCarthy, 1997, p. 41).

democrático particulares formas de acción e interacción de los individuos, las cuales están posibilitadas por su particular configuración. En dos elementos comunes a las propuestas de Habermas y Rawls consideramos relevante detenernos, pues nos parece constituyen el centro de la concepción política del sujeto, así como base para la configuración de la idea de lo público en ambas perspectivas.

En primera instancia la intersubjetividad aparece presente tanto en la obra de Rawls como de Habermas, y es necesaria para constituir un espacio público que se conciba como un lugar de encuentro entre los individuos, un encuentro que sin embargo no solo se remite al hecho de estar juntos, pues tiene un fin, y es el decidir sobre las cuestiones relativas a la comunidad. En el caso de Rawls para que dicho encuentro sea posible, en términos de que las decisiones políticas necesarias de lograr se lleven a cabo, es que se exige en la justicia como imparcialidad que las personas dejen de lado sus propias creencias, vale decir, las doctrinas comprensivas que profesan, pues sobre ellas no es posible el acuerdo ni la decisión política, en vez, las decisiones deben versar sobre las cuestiones relativas a los principios de justicia y sobre los principios constitucionales, objeto de la política y espacio de acción de lo público. Entonces el encuentro se condiciona a que los individuos decidan participar, y dicha participación implica el dejar de lado, así como entender que sus doctrinas comprensivas no pueden ser objeto de la decisión política, todo ello con el objetivo de alcanzar un consenso traslapado. Esto a nuestro juicio comprende una alta exigencia a los sujetos, así como también, una prueba de reflexión y compromiso con la comunidad a la que se pertenece, todo lo cual justifica

que Rawls comprenda a las personas como unidades básicas de pensamiento, deliberación y responsabilidad.

Como ya señalamos a través del trabajo de Alejandro Sahuí la intersubjetividad adquiere otra dimensión, ya que la propia razón es concebida como dialógica, en tanto esta se forma y desarrolla en la interacción con otros individuos. En el caso de Rawls es notorio como el filósofo estadounidense construye una noción de razón que se divide en dos dimensiones, la razonabilidad y la racionalidad. La razonabilidad recordemos se refería a la capacidad de las personas de estar dispuesto a participar en la proposición de normas y principios en los términos justos de cooperación y a su vez cumplir con ellos si se les asegura a las demás personas que harán lo mismo. Lo racional en cambio, se aplica a un agente unificado que tiene la capacidad de juicio y deliberación, quien persigue fines en su propio beneficio.

Es la combinación de estas dos consideraciones lo que permite que los sujetos actúen en el espacio público, en tanto sus intereses individuales puedan ser resueltos, siempre y cuando la razonabilidad actúe permitiendo la acción con la confianza de que las normas resultantes serán respetadas. De esta manera es que la confianza y el interés de cumplir los objetivos propios se constituyen como herramientas centrales para el desarrollo de un espacio para las decisiones referentes a la sociedad en su conjunto.

Ahora bien, la exigencia en cuanto al carácter de los individuos para que puedan adecuarse a las decisiones que deben ser tomadas en un contexto de pluralidad, como ya indicábamos no son menores. Hay autores que cuestionan la posibilidad de que los

individuos realmente puedan dejar de lado sus creencias más profundas y posicionarse de tal manera en un contexto de toma de decisiones políticas, aceptando a su vez de buena fe que los demás harán lo mismo y todos en conjunto aceptarán las decisiones tomadas. Es también alta la exigencia de racionalidad en la toma de decisiones, debido al carácter reflexivo que deben poseer los sujetos, pues deben no solo saber con claridad distinguir qué elementos de sus creencias deben ser puestos de lado, así como también si no corresponden a decisiones relativas a la justicia y a los principios constitucionales. Por otro lado, se les exige responsabilidad en cuanto a la necesidad de respetar las decisiones tomadas en conjunto, las cuales por cierto deben ser llevadas a cabo mediante los mejores argumentos, lo que no necesariamente se pueden llegar a constituir.

Todas estas exigencias y el cumplimiento de la acción política en el espacio público, considera Rawls, debe estar mediado por partidos políticos, así como por agrupaciones políticas en las cuales se reúnan los sujetos para deliberar y decidir. También las decisiones relativas a lo público pasarán por las instituciones del Estado, tales como las cámaras legislativas y los tribunales constitucionales. En este sentido las decisiones políticas deberán ser desarrolladas en canales institucionales bien definidos, los cuales funcionarán en representación de los sujetos.

Lo central en este sentido es que siempre la justicia como imparcialidad, como han señalado algunos comentaristas, permite la deliberación y deja por tanto las decisiones de la ciudadanía dentro de los márgenes de lo político. La autonomía política y así la reflexión sobre las propias reglas democráticas se activa en la medida en que los

ciudadanos buscan la promoción de su plena autonomía en concordancia con los principios de justicia (Villavicencio, pp. 16, 17). Este sería a nuestro juicio uno de los elementos tal vez más valorables de la obra de Rawls en cuanto a la participación política, pues destaca la necesidad, así como la posibilidad de participación de los sujetos por medio de lo público, si bien existen condiciones específicas para su acción, la propia justicia como imparcialidad y el consenso traslapado exigen que los individuos se encuentren en la toma de decisiones.

En el caso de la obra de Habermas la ciudadanía también es particularmente caracterizada, pues entiende el autor que es necesario para que el diálogo sea fructífero, que este se desarrolle bajo ciertas condiciones, ya que solo así puede emerger la opinión pública, elemento clave y resultado de la acción política pública de los individuos. Habermas describe a los sujetos como capaces de comprensión, acción y autoconciencia; potencialidades relacionadas con la racionalidad, comunicación e intersubjetividad, todos elementos que permiten comprender a los sujetos como capaces de relacionarse en aras del entendimiento; con el cual Habermas se refiere al proceso de consecución de un acuerdo sobre la base presupuesta de pretensiones de validez reconocidas en común.

En este sentido vale recordar que la misma definición de racionalidad en Habermas está mediada por el encuentro con un otro, pues la racionalidad opera con el objetivo de adquirir y utilizar conocimiento falible, siempre y cuando este sea comprendido en términos comunicativos, lo que implica la necesidad de un otro, así como el que estos pueden dar razón de sus actos, orientados por las pretensiones de validez, las que deben

ser intersubjetivamente reconocidas.

Es esta la base sobre la cual se sostiene la posibilidad de que la ciudadanía participe activamente en el espacio político, dicha participación se formula desde individuos racionales que, reunidos en una sociedad civil comprendida como parte del mundo de la vida, y condensando a todas aquellas organizaciones a través de las cuales los individuos se relacionan fuera del ámbito privado, permite la generación de efectos políticos mediados por la opinión pública. Para Habermas la sociedad civil y la interacción desarrollada por los individuos en ella, prepara a los sujetos para la generación de decisiones políticas, sin embargo, las cuales, deben estar preparadas por condiciones específicas de relaciones entre los sujetos: aquellas concebidas en *Teoría de la acción comunicativa*, las que refieren a la existencia de pretensiones de validez entendidas como presunciones de verdad, sinceridad y rectitud de los enunciados realizados, pues en su rechazo o aceptación de alguna de estas pretensiones se jugaría la posibilidad de asegurar una relación social como asevera Habermas.

Lo sujetos bajo estas condiciones comunicativas pueden acceder al espacio público y lograr establecer relaciones orientadas al entendimiento. El rol de los individuos como ciudadanos adquiere relevancia en tanto pueden bajo estos términos poner una pluralidad temática en discusión y desde esta formular la opinión pública que alimentará las decisiones legales sentenciadas por los aparatos del Estado. Para Adela Cortina este es el carácter a dos bandas de la idea de participación política en la propuesta de Habermas, en tanto la ciudadanía participa a través de la pluralidad de organizaciones de la

sociedad civil generando temas y propuestas a discutir, y sin embargo, ellas deben ser conducidas hacia los canales estatales por medio del derecho.

A nuestro juicio nos parece de suma relevancia la consideración de la pluralidad de nuestras sociedades en la obra de Habermas, y como esta condiciona la forma en que la participación política se puede desarrollar, pues la existencia de dicha pluralidad y la complejidad de la toma de decisiones en tal contexto impele la necesidad de normas, que como hemos observado, son ya previas a cualquier contexto histórico y más bien se insertan en el lenguaje mismo. Es bajo estas condiciones propias de la razón comunicativa que los sujetos pueden llegar al entendimiento, y ese entendimiento es el que permite la construcción de la opinión pública.

Observamos en Habermas, y en acuerdo con Adela Cortina, la virtud que tiene la propuesta del filósofo alemán en el sentido del activo y responsable rol que otorga a los ciudadanos, quienes deben hacerse cargo de sus opiniones emitidas en el espacio público para aportar a la discusión de manera racional mediante los mejores argumentos. No obstante también hacemos eco de algunas críticas vertidas sobre el autor en referencia al olvido en el que queda la formación de la ciudadanía, pues en términos normativos se exige una alta capacidad de los sujetos en cuanto a la racionalidad y responsabilidad que deben desplegar en la esfera pública, sin embargo nada se dice sobre el cómo se piensa que los ciudadanos deben llegar tener dichas condiciones de racionalidad y voluntad, y más bien se exige esta alta capacidad fuera de las condiciones reales de posibilidad de su existencia. No obstante es de recordar que si bien la propuesta de Habermas es pensada

como un aporte a la democracia, no hay que olvidar que su constitución en términos normativos apunta a velar por las mejores condiciones bajo las cuales el entendimiento, mediante la comunicación racional, se puede dar, en este sentido lo que nos ofrece Habermas es un ejercicio de reflexión sobre cómo avanzar hacia un ideal democrático, el cual puede no ser realizable en nuestra realidad política, sin embargo no es por ello menos relevante de tener en consideración.

En otro sentido es importante considerar críticamente el aporte de Habermas en cuanto a la relevancia que tendría la esfera pública para el funcionamiento democrático, pues si bien parece fundamental en términos de legitimidad del sistema el que exista una robusta ciudadanía constituyendo opinión pública, no es menos cierto que las decisiones que finalmente se convierten en leyes son sentenciadas por la institucionalidad estatal. Por ello creemos que es válido preguntarse ¿en qué sentido una ciudadanía, caracterizada para el logro del entendimiento, es realmente importante para el desarrollo democrático, si su opinión puede finalmente ser desechada por la institucionalidad después de los procesos de deliberación?

5. 2. Hardt y Negri

Michael Hardt y Toni Negri buscaron tomar distancia de todos aquellos conceptos que remitían a la tradición democrática republicana moderna, ya que si bien ambos autores muestran un fuerte compromiso con la democracia, consideran que el tradicional

desarrollo de ella no permite una real participación de la ciudadanía, ni una verdadera incidencia en el sistema; pues las decisiones se tomarían mucho más allá del control democrático, en los dominios globales del Imperio y en sus espacios de poder, del cual la democracia se ha convertido en uno más. Por ello la formulación de la multitud y de lo común, en tanto sujeto participante y como espacio de participación remite a fórmulas que transgreden las formas tradicionales de entender la participación política, aunque en un cierto sentido es de advertir, no pueden evitar ciertos lugares comunes.

La participación política se alimenta de una concepción biopolítica particularmente formulada a través de la cual se comprende que son los sujetos, caracterizados como singularidades, los que tienen el poder de transformar la realidad en la cual están inmersos. Es desde las redes de comunicación desarrolladas a escala global, desde la relevancia del trabajo inmaterial, y desde las necesidades propias de cada sociedad que se pueden constituir a la multitud como eje del desarrollo político por venir.

Para Hardt y Negri la transformación biopolítica de nuestras sociedades, no es un dato que se remita a cuestiones puramente teóricas, pues aquí el desarrollo del concepto la biopolítica sirve para explicar una realidad concreta y para alimentar las reflexiones sobre las posibilidades de una democracia futura. En este sentido podemos entender que la propuesta de estos autores avanza sobre tres caminos: El primero de ellos dice relación con establecer las condiciones biopolíticas de existencia en las sociedades dominadas por el Imperio. El segundo de ellos aborda el problema de establecer desde la biopolítica formas de resistencia en el encuentro entre las singularidades y a través de la

multitud. Un tercer camino avanza sobre la reflexión de las posibilidades de una democracia futura.

De esta manera es que la concepción biopolítica y la reflexión sobre ella se asienta en la historicidad de nuestras sociedades. La reflexión sobre una futura democracia no pretende entregar fórmulas para su desarrollo o una previsualización de lo que será, sino que deja a manos de los propios movimientos sociales su construcción, y más bien, el análisis teórico, entrega las herramientas para la reflexión sobre el contexto político, así como para pensar las posibilidades de su superación.

El valor de la participación política en Hardt y Negri creemos que parte desde este gesto, el del filósofo que deja en los propios sujetos el desarrollo de la democracia y la lucha social, y más bien extrae de dichas experiencias los elementos que puedan aportar a su perfeccionamiento y desarrollo, a través del análisis e interpretación propia de la filosofía.

No obstante, el valor de la participación política también se observa en la propia formulación de esta propuesta. Para Hardt y Negri el encuentro en la multitud es una potencialidad que permite a los sujetos de manera descentrada, es decir sin la existencia de un comando central, formular y desarrollar argumentativamente la luchas en torno a lo común. He ahí un primer rasgo relevante de mencionar, ya que la acción política depende de los propios individuos y sus decisiones tomadas en común. La importancia de la multitud como proyecto de participación política también se evidencia en el igual valor que se otorga a los sujetos en la relevancia de su opinión y participación en cada

instancia de decisión.

Un tercer elemento nos acerca a la reflexión sobre el espacio en el cual se desarrollan las decisiones y la participación política, que al mismo tiempo es producción de la multitud y objetivo de la misma. Lo común como describen los autores, se encuentra a nuestro alrededor y no solo media en la conformación de relaciones con otros sujetos, sino que es amplio, y considera al medio que nos rodea y las formas de interacción humana con él. Lo común vale mencionar, se torna relevante en nuestra acción política si tomamos conciencia de su existencia, es decir, si observamos más allá de los procesos privatizadores del Imperio, así como del ocultamiento al que se ve sometido. Lo común en la obra de Hardt y Negri, especialmente en sus últimos escritos, aparece como el medio a través del cual la multitud puede desarrollar sus luchas, es la razón por la cual los individuos se unen, discuten y construyen posiciones por vía de la argumentación. Pero también aparece como una producción, de ideas, decisiones y aún hasta de las redes, las que se constituyen tanto en nuestra vida diaria, como en los espacios de lucha.

Pensar lo común como un espacio de participación política en términos biopolíticos no puede seguir, vale mencionar, la senda delimitada por las consideraciones de lo público, porque su espacio de acción es más amplio, no solo se remite a las redes a través de las cuales se logra la decisión política, así como no se configura específicamente en entorno a la comunicación con otros sujetos, y finalmente, deja en los individuos la elección de las cuestiones a ser tematizadas en el espacio de discusión. Lo común supera los contornos históricos de la democracia burguesa, y hasta las propias

relaciones entre los seres humanos, y recibe a todos quienes en igualdad de condiciones puedan reunirse en torno a él.

Ahora bien, diversas críticas han sido referidas a la obra de Hardt y Negri, especialmente a su primer escrito *Imperio*, ya hemos descrito parte de ellas, por lo cual nos gustaría asumir algunas preguntas que consideramos pueden ser de utilidad para reflexionar sobre el potencial de la multitud y lo común desde una visión biopolítica.

Particularmente pensamos que es relevante, en primera instancia, advertir que la propuesta elaborada meticulosamente hace más de 10 años por Hardt y Negri, no pretende posicionarse sobre una democracia en particular para su análisis, más bien ronda las diversas experiencias de resistencia contra el sistema a lo largo del globo, aquí el dato relevante es que el Imperio tiene un poder global y no existe democracia que funcione en beneficio y por obra de los propios sujetos. Por ello la pretensión de los autores, es la de sentar las bases analíticas y críticas para la formulación de un proyecto democrático futuro, el cual debe ser construido y desarrollado en su integridad por los propios sujetos. Creemos que una de las grandes virtudes de la producción filosófica de Hardt y Negri es la de invitar a la reflexión, teniendo por base el que los efectos del Imperio son globales y las respuestas por ello pueden ser abordadas desde las diversas realidades presentes en él, independiente de la diversidad de cada una de las democracias bajo su poder. Esto es lo que habrían evidenciado una multiplicidad de movimientos sociales de finales del siglo XX y principios del siglo XXI, al responder de manera similar, y en sus realidades locales al biopoder del Imperio. Sin embargo, queda

en la oscuridad a nuestro juicio las condiciones prácticas que necesitan los individuos para poder hacer frente al desafío de reunirse en la multitud, así como también cómo poder desarrollar dichas condiciones. El proyecto biopolítico de Hardt y Negri si bien, y de manera muy interesante, nos inserta en las potencialidades existentes en nuestra realidad para poder avanzar hacia una nueva democracia, poco dice sobre como constituir aquella multitud en las condiciones de control y profunda inserción de las prácticas de mercado en nuestras sociedades.

5. 3. Entre lo común y lo público: participación política para la democracia del siglo XXI

Pensar la democracia en nuestros tiempos sin duda no es una tarea fácil, la diversidad en su práctica en el mundo, así como las distintas propuestas desde diversas áreas para su desarrollo y constitución la hacen una tarea de suma dificultad. Desde la filosofía pensar la democracia también es una cuestión problemática y de interés, por ello creemos que la atención que han tenido las obras expuestas a lo largo de esta investigación se justifica particularmente en que son valiosos esfuerzos por abrir espacios de discusión sobre como una sociedad puede abordar el problema de la toma de acuerdos en vista del bien común y la pluralidad de nuestras sociedades.

El interés sobre estos autores dice relación con que el compromiso con la democracia permite desde cada posición teórica pensar con precisión el lugar de los individuos en el

sistema. Cada una de estas propuestas es a su vez un llamado a pensar la democracia, como a entender los medios a través de los cuales los individuos se relacionan políticamente y cuáles son sus límites de participación política bajo condiciones ideales o en vista de la experiencia histórica.

Las respuestas por supuesto son divergentes, Rawls desde una perspectiva normativa y en consideración de la estabilidad del sistema apuesta por estructurar ciudadanos con características que les permitan racionalmente, entenderse y comprometerse con las decisiones que se tomen en el espacio público, particularmente en los partidos políticos, las cámaras legislativas y en el tribunal constitucional. En el caso de Habermas observamos aún más, una amplia capacidad para entender la participación política fuera de los limitados marcos de los partidos políticos y las instituciones del Estado, pues Habermas entiende que la actividad política, mediante la comunicación racional, se desarrolla también en los espacios de la sociedad civil y en las múltiples organizaciones que la componen, siendo una actividad central para mantener la legitimidad de la democracia. Para Hardt y Negri ya no es relevante establecer una serie de principios que guíen la discusión y la actividad política, pues las condiciones para la democracia están dadas por la experiencia histórica y los derechos ganados por la propia ciudadanía en sus luchas, así como por las condiciones biopolíticas impuestas por el Imperio. Son los propios sujetos los que han desarrollado las formas a través de las cuales pueden pensar en nuevas formas para la democracia, son ellos en tanto multitud los que constituyen las bases de una democracia horizontal y participativa, en la que lo común se perfila tanto

como producción de la actividad política, así como objetivo de esta.

Llegado este punto, es válido preguntarnos como alimentarnos de dichas perspectivas para avanzar en la reflexión sobre la democracia tanto en términos teóricos como prácticos. Creemos que la senda que permite valorar cada una de estas perspectivas pasa por la consideración de los problemas en los que se inscriben cada una de estas perspectivas respecto de la participación política y los espacios para su desarrollo.

Una primera cuestión dice relación con los requerimientos para la participación en cada una de las obras acá presentadas. Consideramos como ya hemos expuesto que para que se efectúe el acto de la participación se sostiene la necesidad de un sujeto con ciertas características o que por lo menos contenga ciertas potencias, las que se entienden como propias del hecho de ser considerado un ser humano (Rawls, Habermas) o latentes por las condiciones históricas de nuestras sociedades (Hardt & Negri). En ambos casos los sujetos deben para cada modelo ser capaces de cumplir con ciertos requerimientos para que su participación sea efectiva. Dichas condiciones se convierten en necesarias, pues las condiciones para un diálogo efectivo, de responsabilidad para con las decisiones que se tomen, así como de superación de los intereses individuales en pos del bien de la comunidad aparecen como cuestiones centrales en cada una de las propuestas. Sin embargo, como Adela Cortina extraña en la obra de Habermas, consideramos que en cada uno de estos escritos hay un importante silencio respecto de los medios para que dicha ciudadanía o multitud se forme. En las perspectivas normativas se deja tanto al trasfondo cultural (Rawls) como al mundo de la vida (Habermas) el contexto en el cual

los individuos sociabilizan, sin profundizar demasiado en cómo estos individuos pueden llegar a adquirir las capacidades necesarias para la participación. En el caso de Hardt y Negri si bien los autores indican que las condiciones para el desarrollo de una lucha contra el Imperio desde los movimientos sociales y para la configuración de nuevas formas democráticas está dada, dejan a la experiencia de cada movimiento el cómo pueden llegar activarse y sostenerse las prácticas que puedan configurar dichas nuevas formas.

Otro problema relevante de considerar se refiere a los medios de participación y al rol de los sujetos en el sistema democrático. En cuanto a las perspectivas normativas observamos diferencias importantes. En el caso de Rawls se apuesta por dar lugar a la participación por medio de las instituciones tradicionales del sistema democrático como lo son los partidos políticos, pero aún más relevante en su concepción es el lugar del tribunal constitucional, al cual otorga un lugar central como intérprete de la constitución, la que se entiende como la más relevante herramienta de ordenamiento que la comunidad puede producir políticamente. Habermas si bien otorga gran relevancia a la institucionalidad estatal - lo cual por cierto ha sido criticado - constituye un referente esencial para comprender las potencialidades de la acción de los individuos en términos políticos mediante la acción en el espacio público, pues Habermas considera no solo a los partidos políticos como medios de participación, sino que a una amplia variedad de organizaciones constituyentes de la sociedad civil como expresiones de la esfera pública, en tanto red de comunicación en la cual los sujetos deciden sobre lo común. Esta

valoración, así como las condiciones que estipula Habermas para la existencia de dicha ciudadanía, hacen de su propuesta un hito en la reflexión sobre la participación política y sobre la comprensión de una ciudadanía robusta. En el caso de Hardt y Negri el rol de la multitud es aún más profundo en términos de participación, pues de forma general la actividad de los sujetos, los autores la entienden expresada en movimientos sociales y en ellos la horizontalidad y la relevancia de la opinión de cada quien es fundamental, pues las decisiones son necesariamente el producto de participación de los sujetos de manera directa en los espacios de debate y decisión. Empero este es un marco reducido de análisis pues la democracia en la que las decisiones podrían ser tomadas de esta manera no existe, es una propuesta a futuro. Esto nos lleva a preguntarnos si ¿es posible justificar una mayor participación e injerencia en las decisiones políticas a los sujetos fuera de los marcos tradicionales de representación tales como los partidos, cámaras parlamentarias y tribunales constitucionales, o dada la complejidad de las democracias, solo es posible perfeccionar dichos sistemas?

Un tercer problema dice relación con el modelo democrático sobre el cual se sostiene cada postura y que influye de manera significativa en cómo se entiende el lugar de los sujetos en términos de participación política. En primer lugar, todos los autores suponen una realidad práctica democrática en la cual sus reflexiones podrían ser de utilidad. Tanto Rawls como Habermas visualizan los contextos noroccidentales, específicamente estadounidense y centroeuropeos como modelos democráticos en los cuales sus posturas podrían asentarse, en tanto se configuran como democracias avanzadas. Hardt y Negri

por su parte consideran que la democracia tal cual existe hoy no posibilita en ninguna circunstancia la participación democrática, por lo que se debe avanzar hacia otro modelo. No obstante, observan con atención algunos ejemplos de experiencias como la boliviana, en la cual queda en evidencia algunos interesantes procesos de cambio en cuanto a la relación de los movimientos sociales y el Estado.

Por otro lado, cada uno de los autores asume la necesidad de superar dichas formas democráticas reales, y mediante ejercicios teóricos configurar las bases de democracias ideales las que, como resultado de ejercicios reflexivos, permitan cuestionar y repensar las posibilidades del sistema. Sin embargo, dichos modelos si bien se postulan como alternativas ideales, las bases sobre las cuales se sostienen contienen ciertos sesgos que limitan en no menor medida el que puedan ser utilizados como insumo para la reflexión sobre el sistema, ya que se sostiene tanto en el caso de Rawls y Habermas que tales propuestas deben adscribirse en el marco de sociedades democráticas avanzadas, la cuales se condicen, por supuesto, con una parte reducida de realidad global. Entonces ¿cómo pensar herramientas para la reflexión democrática, a través de las cuales se asuma la variable realidad de la democracia global? Por otro lado, Hardt y Negri nos llevan a asumir una cierta realidad en la cual toda sociedad que forme parte de los procesos de globalización estaría inmersa, de acuerdo con ello formulan una concepción de democracia a la que toda sociedad bajo esas condiciones puede llegar a acceder, y aún más, dejan a la multitud las particularidades sobre cómo alcanzar dicho sistema, ya que las características del sistema apenas son esbozadas.

Hasta este punto hemos señalado aquellas cuestiones que se conforman como problemas centrales de atender frente a la cuestión de la participación política y sus espacios de realización: los requerimientos sobre los sujetos para participar en el sistema, el rol de los sujetos en él, así como el modelo democrático desde el cual se constituyen las reflexiones y el que se espera lograr de forma ideal o práctica.

Creemos que cada una de las obras ofrece sin lugar a duda en sus propuestas políticas la posibilidad de participación de los sujetos en el sistema democrático, pues todas estas propuestas se abren a la pluralidad de nuestras sociedades y a la necesidad del logro de acuerdo por medio de la comunicación. La línea normativa de análisis nos enfrenta a la necesidad de establecer principios claros que sean guías para el éxito de la actividad política, así como la postura biopolítica de Hardt y Negri nos enfrenta a la experiencia histórica y a la producción y existencia de lo común como medio para la acción política. En este momento final de nuestro escrito creemos que cada una de las propuestas desarrolladas aporta a la discusión y nos llevan hacia la reflexión sobre cómo establecer condiciones para la actividad política de los sujetos, las cuales superen las limitaciones ligadas a la concepción teórica que sustenta su reflexión en base a democracias desarrolladas, así como permitan encontrar un espacio de encuentro entre las condiciones normativas que sustenten los principios de la actividad política y aquellas concepciones que asumen la experiencia histórica y de lucha social como base de la acción política. Finalmente, consideramos que, sin resolverlo de manera satisfactoria, cada una de estas propuestas nos enfrentan al problema de si es posible entender la

participación política más allá de la mera reunión de los sujetos para ejercer el voto o alimentar las discusiones de instancias estatales.

6. CONCLUSIONES

Observamos en la primera sección de esta investigación, tanto en los capítulos primero y segundo, como cada uno de los autores (Habermas y Rawls) desarrolla una específica relación entre la actividad política una particular idea de lo público.

En el caso de John Rawls la constitución de la idea de persona moral prepara al sujeto para la responsabilidad de ser partícipe de la construcción intersubjetiva de una idea de justicia, mediante el diálogo y la discusión. Lo público aquí aparece como espacios de decisión a través de los cuales los sujetos pueden acceder a procesos intersubjetivos relacionados a decisiones relativas al bien común; dichos espacios se limitan a la tradición democrática republicana, representada por los partidos políticos y agrupaciones políticas, así como por las instituciones del Estado con un particular énfasis en el tribunal constitucional.

En este punto el concepto de consenso traslapado se convierte en un elemento central de la propuesta de Rawls, pues a través de él se establecen las bases de acción sobre las cuales los individuos pueden actuar en el espacio público, ya que el encuentro entre los ciudadanos está regulado por la necesidad de llegar a un principio de justicia por medio de la ciudadanía políticamente activa, siempre y cuando los requisitos de la justicia no entren demasiado en conflicto con los intereses esenciales de los ciudadanos.

El principio regulador del consenso traslapado se convierte entonces en un punto central para la concepción de participación política, ya que exige a los sujetos que las mismas condiciones sobre las cuales son constituidos en cuanto personas morales, esto es, razonables y racionales, operen como criterios en una búsqueda intersubjetiva que

deje de lado aquellos elementos que pueden llegar a impedir un acuerdo sobre las cuestiones de carácter político. Por ello, el consenso traslapado es un elemento central a la hora de articular la idea normativa de participación política en Rawls, pues sin dicha exigencia la posibilidad del acuerdo en el espacio público en consideración de la pluralidad de nuestras sociedades se vuelve algo complejo.

En el caso de Habermas la relación entre esfera pública y participación política contiene -a nuestro juicio- la gran riqueza de integrar en su definición la existencia de una pluralidad de organizaciones de la sociedad civil y asumir que ellas pueden constituir un espacio de participación política que, mediante la racionalidad comunicativa, haga que los sujetos puedan llegar al entendimiento en pos del bien común. Pero la esfera pública a su vez contiene el problema del estatuto que adquieren las decisiones que se tomen en dichas organizaciones, pues para que se conviertan en leyes deben pasar por el tamiz de las instituciones estatales, lo cual genera una doble dimensión de la concepción política de Habermas, expresada en la esfera pública ligada a la actividad en el mundo de la vida y aquella dimensión estatal relacionada al sistema. Esta configuración de la propuesta resulta problemática, en cuanto al lugar que se da a los sujetos en el sistema democrático, pues limita la participación al rol de alimentar mediante la opinión pública a las instituciones estatales que, en último término, tienen el poder de decidir sobre los cuerpos legales que regirán a la sociedad.

En el caso de la propuesta biopolítica conjunta de Michael Hardt y Toni Negri sobre la relación entre participación política y el concepto de lo común, la multitud como

vehículo de la participación política de los sujetos, de forma descentrada y sin jerarquías reúne a las singularidades en un proceso de decisión en el que en principio todo sujeto tiene derecho a participar. El objetivo de dicha acción política está determinado por aquello común a la multitud y que se conforma también como una producción conjunta.

Como señalamos a lo largo del capítulo III, Hardt y Negri se resisten a utilizar las concepciones clásicas de la república, tales como la de ciudadanía o representación, esta última les parece especialmente compleja pues consideran imposible su aplicación dado el contexto de dominio del Imperio, y a su vez la representación en sí misma resulta a su juicio un medio idóneo para quitar el poder de decisión a la ciudadanía. Por ello es por lo que la multitud se concibe como descentrada y sin jerarquía en pos de poder permitir a todos los sujetos dar su voz y voto en las decisiones que se tomen. En consecuencia, lo que resulta de sus relaciones en términos políticos, así como de los procesos de decisión, es siempre lo común.

Lo relevante en el trabajo conjunto de Hardt y Negri no es la constitución de un espacio concreto para la participación política o la formulación de instituciones concretas para ella, pues su forma y metodologías de funcionamiento están supeditadas a las condiciones históricas de cada sociedad. Lo importante en la consideración de ambos autores es la afirmación de la existencia de lo común como base de las relaciones políticas de la multitud, pues es lo común lo que une a los sujetos y se convierte a su vez en motivo, espacio y creación de la multitud.

En el capítulo IV de nuestra investigación sostuvimos que cada una de las propuestas

mencionadas presentan virtudes y problemas, y pueden constituirse como insumos relevantes para pensar el lugar de la participación política en democracia en la medida que sean aceptadas o no de acuerdo a un modelo democrático desde el cual nos instalemos críticamente; pues si pensamos que lo central de nuestro ideal democrático es la participación activa y presente de los sujetos en la decisiones, se deberá abordar la no simple cuestión de cómo lograr en nuestros complejos y cada vez mayores sistemas democráticos la participación activa de los sujetos, así como establecer las condiciones materiales para que dichos procesos se lleven a cabo. En cambio, si asumimos el modelo de representación democrática como única posibilidad para la actividad democrática en el mundo contemporáneo, dejando al Estado las principales decisiones referentes a las cuestiones ligadas al bien común, y formulamos la actividad política de la ciudadanía en cuanto formadora de opinión pública, debemos enfrentarnos al problema del valor de la ciudadanía en ese modelo. Si las decisiones se toman a distancia de la ciudadanía cómo justificar el valor de su actuar en democracia y aún más, cómo justificar la relevancia de su actividad si las decisiones del Estado se pueden no condecir con el resultado de la actividad deliberativa y racional de los sujetos.

Creemos que la consideración de los problemas ya señalados nos abre las puertas a nuevos espacios de investigación, pues no solo es necesario para pensar nuestra acción en democracia asumir la pluralidad de nuestras sociedades o plantear los principios ideales sobre los cuales pueden actuar de manera comunicativa e intersubjetiva los individuos, ya que tanto las condiciones normativas como los espacios múltiples en los

que la actividad política se puede gestar se vuelven insuficientes si el espacio público, la esfera pública o lo común no permiten una real incidencia de los sujetos en las decisiones, entendiendo por real, el que el resultado de sus deliberaciones se traduzca en cuerpos legales y -particularmente- constitucionales.

Creemos que es posible avanzar en este camino por medio de las herramientas que nos proveen la reflexión normativa, en cuanto a la necesidad de principios que velen por el alcance del entendimiento en condiciones de pluralidad, sin embargo consideramos imperiosa la necesidad de pensar no solo en la institucionalidad que nos permita constituir espacios de discusión, sino que aún más urgente nos parece encontrar aquello que nos una y nos mueva a actuar políticamente, lo cual creemos plantean con particular claridad Hardt y Negri, pues lo común funciona como ese motivo que permite a los sujetos actuar, que los incentiva a responsabilizarse sobre el bien de la comunidad, creemos que en lo común hay una clave central para pensar la democracia en nuestro siglo, desde la reflexión sobre los sujetos y su rol como actores políticos de una democracia.

7. BIBLIOGRAFÍA

1. Berdaguer, N. (2015). Cambios en el concepto de esfera pública (1962-2008). *Question, Revista Especializada en Periodismo Y Comunicación.*, VOL. 1, N.º, 46, 25-38.
2. Carrión. L. (s.a.) Rawls y los avatares de la filosofía política contemporánea. *POLIS* 03. Volumen 2. 195-207. Revisado desde <http://polismexico.izt.uam.mx/index.php/rp/article/view/472>
3. Cicunegui, J.M. (2013). Jürgen Habermas y Charles Taylor sobre el proyecto de la modernidad. *Praxis, revista de filosofía.*, N° 70. Enero-junio.
4. Cortina, A. (2009). *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía.* Madrid: Alianza editorial.
5. Elizalde, L. (1988). ¿Qué es la Razón Comunicativa? Una síntesis del concepto de razón comunicativa. *Derecho Y Opinión*, 6, 633-647.
6. Foucault, M. (1999). *El nacimiento de la clínica.* Madrid: Siglo XXI de España.
7. Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
8. Foucault, M., & Soler, M. (2012). *Historia de la sexualidad.* Madrid: Biblioteca Nueva.
9. Foucault, M. (2015). *Historia de la locura en la época clásica I.* México, D.F.: FCE - Fondo de Cultura Económica.
10. Foucault, M. (2015). *Historia de la locura en la época clásica II.* México, D.F.: FCE - Fondo de Cultura Económica.
11. Fraser, N. (1992). Rethinking the public sphere, A contribution to the critique of actually existing democracy. En C. Calhoun, *Habermas and the public sphere.* Massachusetts: Massachusetts institute of technology.
12. Flores, M. (2007). La filosofía del sujeto y la sociología del conocimiento en las teorías de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann. *Confines De Relaciones Internacionales Y Ciencia Política*, N° 3 (enero-mayo), 87-98. Revisado desde <http://www.redalyc.org/articulo.oa>

13. Gelados, R. (2009). La multitud según Hardt y Negri: ¿Ilusión o realidad? *Revista De Facultad De Derecho Y Ciencias Políticas*, 39(0120-3886), 15-39.
14. Giusti, M. (1996). Tras el consenso. Sobre el giro epistemológico-político de John Rawls. *ISEGORÍA, Instituto De Investigaciones Filosóficas, Universidad De Lima*, 14, 111-125.
15. Gray, J. (2001). *Las dos caras del liberalismo*. Barcelona: Ediciones Paidós.
16. Habermas, J. (1991). *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.
17. Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. España: Taurus.
18. Habermas, J., (1994). *Historia y crítica a la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
19. Habermas, J., (1997). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Ediciones Cátedra.
20. Habermas, J., (1999). *La inclusión del otro, estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
21. Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. España: Taurus.
22. Habermas, J. (2000). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
23. Habermas, J. (2004). Modernidad un proyecto inacabado. En Casullo, N., (comp.). *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires: Retórica.
24. Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
25. Habermas, J., & Rawls, J. (1996). *Debate sobre el liberalismo político. Reconciliación mediante el uso público de la razón*. Barcelona: Paidós.
26. Hardt, M. (2008). *Políticas y multitud*. En T. Negri, M. Hardt, G. Cocco, J. Revel, A. García & L. Tapia, *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*. La Paz: Muela del Diablo Editores.
27. Hardt, M., & Negri, A. (2002). La multitud contra el Imperio. *OSAL, Observatorio Social De América Latina*, (7), 159, 166. Revisado desde

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/osal/20110213105541/11hardtnegri.pdf>

28. Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
29. Hardt, M. (2008). Políticas y multitud. En T. Negri, M. Hardt, G. Cocco, J. Revel, A. García & L. Tapia, *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*. La Paz: Muela del Diablo Editores
30. Hardt, M., & Negri, A. (2011). *Commonwealth*. Madrid: Akal.
31. Hardt, M. & Negri, A. (2012). *Declaración*. Madrid: Akal
32. Harrison, O. (2014). *Revolutionary subjectivity in post-Marxist thought: Laclau, Negri, Badiou*. Surrey: Ashgate.
33. Kymlicka, W. (1995). *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel.
34. McCarthy, T. (1993). La pragmática de la razón comunicativa. *ISEGORÍN*, 8, 65-84. Revisado desde <https://www.google.com/search?client=ubuntu&channel=fs&q=La+pragm%C3%A1tica+de+la+raz%C3%B3n+comunicativa&ie=utf-8&oe=utf-8>
35. McCarthy, T. (1997). Unidad en la diferencia: Reflexiones sobre el derecho cosmopolita. *ISEGORÍN*, 16, 37-60. Revisado desde <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/183/183>
36. Miranda, C. (2012). Biopolítica en el Mundo Contemporáneo. *Rev. Sociedad & Equidad*, (N.º 3), 211- 221.
37. Mouffe, C. & Galmarini Rodríguez, M. (2009). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
38. Mulhall, S., & Swift, A. (1996). *El individuo frente a la comunidad*. Madrid: Temas de Hoy.
39. Nagel, T. (2005). *Rawls y el liberalismo*. Centro De Estudios Públicos, 97. Revisado desde <https://cepchile.cl/rawls-y-el-liberalismo/cep/2016-03-04/093528.html>.
40. Negri, A. (2007). El monstruo político. Vida desnuda y potencia. En G. Giorgi & F. Rodríguez, *Ensayos sobre biopolítica Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós.

50. Peña, C., (2010). *Rawls y el problema de la justificación en filosofía política* (Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía). Universidad de Chile. Santiago de Chile.
51. Raphael, D. (1989). *Problemas de filosofía política*. Madrid: Alianza editorial.
52. Rawls, J. (1995). *El liberalismo político*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
53. Rawls, J. (2006). *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
54. Romero, J. (2018). J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica. *Constelaciones - Revista De Teoría Crítica*, 1(1), 72-87. Revisado desde <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3988616.pdf>
55. Sahuí, A (2002). *Razón y espacio público*. México, D. F.: Ediciones Coyoacán.
56. Sahuí, A. (2011). Razonar en público, La filosofía política de Habermas. *Signos Filosóficos*, vol. XIII, núm. 26, julio-diciembre, pp. 63-85.
57. Salinas, A. (2015). *La semántica biopolítica*. Viña del Mar: Cenaltes.
58. Salvat, P, (2014). La democracia deliberativa como democracia radical, En M. Figueroa, de., *Estudios sobre ciudadanía: estudios sobre Hoobes, Foucault, Habermas y Arendt*. Santiago: Ril.
59. Sotelo, I. (1997). El pensamiento político de Jürgen Habermas. En J. Gimbernat, ed., *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid: Editorial Bilioteca Nueva, pp. 143, 198.
60. Velasco, J. (2014). *Para leer a Habermas*. Barcelona: Alianza Editorial.
61. Villavicencio, L. (2013). ¿Es política la justicia como equidad? *Ideas Y Valores*, vol. *lxxii · n. o 152*, 225 – 247.
62. Villavicencio, L. (2007) Habermas contra Rawls. Un Debate en los Límites de la filosofía. *Revista De Ciencias Sociales, Universidad De Valparaíso*, N° 52, 299-322. Revisado desde http://www.academia.edu/8311629/Habermas_contra_Rawls._Un_debate_en_los_l%C3%ADmites_de_la_filosof%C3%ADa
63. Zoffoli, E. (2010). Jürgen Habermas: entre hechos y normas. *ISONOMÍA*. N.º 32. Revisado desde. <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1405-167>

02182010000100004&script=sci_abstract