



UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA

# **Política, espacio público y esfera privada Para una reconstrucción del discurso político de la Modernidad**

Tesis para optar al Título de Sociólogo

Autor: Camilo Sémbler R.

Profesor Guía: Rodrigo Baño

Santiago de Chile  
2008

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mi familia por el cariño, la preocupación y el apoyo constante que me han entregado durante todos estos años. A mi padre, por la radicalidad de la ley primera, sus canciones y por mostrarme que las malas compañías son, siempre, las mejores. A mi madre debo una infinita gratitud por sus cotidianos gestos de cariño y cuidado, por estar siempre ahí y enseñarme la importancia de los sucesivos y fragmentarios intentos. Y a mis hermanos: a José Ignacio por su disposición a prestarme ayuda en variadas ocasiones y permitirme aprender de él; a Matías, por la agudeza intransable de su humor y por compartir conmigo sus fecundos conocimientos acerca de la historia y la política.

Agradezco también a Javiera, por su amor y compañía cotidiana, por las conversaciones, las risas, su modo de ver las cosas, los proyectos, las idas al cine y, sobre todo, por lo que vendrá. Además, sin sus comentarios y ayuda en la revisión exhaustiva de las versiones preliminares de este texto, difícilmente podría haber llegado hasta su presente edición final.

Debo también un importante agradecimiento a Nicolás Angelcos y Pablo Pérez, amigos y compañeros indispensables, toda vez que junto a ellos he encontrado y cultivado durante estos años un espacio elemental que me ha permitido debatir variados asuntos y compartir fraternalmente. Sus comentarios formulados en distintos períodos e instancias, así como sus respectivas preocupaciones e investigaciones, han sido además un pilar fundamental en el desarrollo de esta investigación.

Agradezco, finalmente, al profesor Rodrigo Baño por la serie de conversaciones y recomendaciones realizadas durante el período de preparación de este documento, también por su disponibilidad permanente para dialogar sobre distintos temas y, especialmente, por la valoración –escasa en estos tiempos – de los asuntos esencialmente inútiles, pero quizás relevantes.

Santiago de Chile  
2008

## INDICE

<b>Introducción</b>	<b>4</b>
<b>Capítulo I</b>	
<b>El problema de lo político en la sociedad moderna</b>	<b>13</b>
a) Modernidad, modernización e integración social. Acerca de la emergencia histórica del problema moderno de lo político	15
b) La constitución del orden social moderno. O la pregunta por la articulación de la comunidad política postradicional	31
<b>Capítulo II</b>	
<b>El discurso político de la modernidad</b>	<b>42</b>
a) La articulación histórica de la comunidad política moderna. Sociedad moderna, Estado de derecho y Nación	44
b) La relación entre lo público y lo privado como núcleo normativo de lo político	57
<b>Capítulo III</b>	
<b>La argumentación política liberal</b>	<b>73</b>
a) La primacía de los derechos individuales y la autonomía privada en la constitución de lo político	75
b) La justicia pública como reconciliación política del pluralismo moderno. El liberalismo político de John Rawls	89
<b>Capítulo IV</b>	
<b>La argumentación política democrática</b>	<b>113</b>
a) Soberanía popular y autonomía pública. La voluntad general como fundamento normativo de la política	115
b) La racionalidad democrática desde una ética del discurso. La democracia deliberativa en Jürgen Habermas	137
<b>Capítulo V</b>	
<b>Aporías y aperturas del discurso político moderno</b>	<b>161</b>
a) Política y orden social. Los lugares problemáticos de la voluntad política en la constitución de lo social	164
b) Espacio público y esfera privada. Las polémicas conciliaciones entre autonomía pública y autonomía privada	179
<b>Consideraciones finales</b>	<b>196</b>
<b>Referencias Bibliográficas</b>	<b>201</b>

“La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellos correspondan pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento”.

Karl Marx, **La ideología alemana**

“La división del trabajo, a la que el dominio da lugar en el plano social, sirve a la totalidad dominada para autoconservarse. Pero así la totalidad como tal, la actualización de la razón a ella inmanente, se convierte de modo forzoso en la actualización de lo particular. El dominio se opone a lo singular como universal, igual que la razón en la realidad”.

Theodor Adorno y Max Horkheimer, **Dialéctica de la Ilustración**

“El trabajo esencial de la política es la configuración de su propio espacio. Es hacer ver el mundo de sus sujetos y sus operaciones. La esencia de la política es la manifestación del disenso, como presencia de dos mundos en uno solo”.

Jacques Rancière, **Diez tesis sobre la política**

## Introducción

Las teorías sociológicas recientes –o incluso más ampliamente, las ciencias sociales y las distintas reflexiones abocadas a dar cuenta de lo social – pareciesen encontrar en la actualidad, en medio de una diversidad de enfoques epistemológicos y acercamientos temáticos, un importante foco de convergencia analítica a partir de un diagnóstico elemental que sostiene que las sociedades modernas han asistido, durante las últimas décadas, a un vertiginoso y profundo proceso de reordenamiento histórico en sus principales núcleos institucionales, estructuras y prácticas, incluyendo en ello el modo particular en que se describen normativamente a sí mismas. Desde ahí se puede comprender, al menos en parte, la incesante pluralidad conceptual que ha intentado aprehender las dinámicas contemporáneas y definir así la particularidad epocal de los órdenes sociales vigentes: “posmodernidad”, “globalización”, “sociedad de la información”, “sociedad postindustrial”, “sociedad del riesgo”, etc.; por sólo mencionar algunas de las denominaciones que han alcanzado mayor resonancia en los recientes debates sociológicos<sup>1</sup>.

Dentro de este marco general, no deja de llamar la atención que buena parte de las categorizaciones sociológicas de la contemporaneidad operen estableciendo generalizaciones hacia la dimensión del *orden social* en base a análisis y miradas que enfatizan transformaciones preferentemente *económicas* –por ejemplo: las nuevas formas de organización financiera del capital y sus pautas particulares de organización de la división social del trabajo – o, por otro lado, *culturales* –tales como la emergencia de orientaciones prácticas marcadamente individualistas, hedonistas, a partir de la erosión histórica de las identidades colectivas y las certezas tradicionales. Por el contrario, las referencias a la *política* –en un amplio sentido – pareciesen encontrar escaso lugar, sobre todo en una dirección que vaya más allá del diagnóstico

---

<sup>1</sup> Al respecto, entre otros, se puede consultar Lyotard, Jean F.: *La condición posmoderna: informe sobre el saber*, Eds. Cátedra, Madrid, 2000; Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización?: falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Eds. Paidós, Barcelona, 1998; Castells, Manuel: *La era de la información*, tres tomos, Alianza Ed., Madrid, 1997; Touraine, Alain: *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Ed. FCE, México DF, 1997; Beck, U.: *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*, Eds. Paidós, Barcelona, 2006.

de su desarticulación práctica o puesta en retirada ante las transformaciones históricas acaecidas durante el último tiempo. Se señala así, entre otras cosas, que la política experimentaría una marcada devaluación o creciente insignificancia en los órdenes actuales, que las dinámicas modernizadoras y la pérdida de certidumbres colectivas la han relegado al plano estrictamente de lo privado o, más simplemente, que se constituye como una dimensión que no logra dar cuenta adecuadamente de una realidad social definida por la primacía radical de la contingencia, la ambivalencia y el individualismo práctico<sup>2</sup>. ¿Pero es que acaso –podría preguntarse– la política, en sus distintas dimensiones constitutivas (discursivas, institucionales y prácticas), y a diferencia de lo que sucede con el *mercado*, la *cultura*, la *sociedad civil* u otra de las tantas esferas desde las cuales, típicamente, se ha interpretado la reproducción del orden social moderno, está inevitablemente ligada a permanecer al amparo de los modos clásicos de interpretación de lo político de manera tal que los cambios históricos en su seno sólo puede representar devaluaciones o decadencias, mas escasamente redefiniciones o reorientaciones de sus sentidos posibles?

En efecto, el núcleo argumentativo de los diagnósticos que apuntan, en mayor o menor medida, ha dar cuenta de una *declinación de lo político* en los órdenes sociales contemporáneos pareciese anclarse en una cierta tendencia importante a la asociación –más bien, a una identificación– entre política y Estado nacional (leído éste además, de manera limitada, en tanto aparato administrativo-burocrático), política y proyectos ideológicos característicos de la modernidad (conservadurismo, liberalismo y socialismo) o, también, entre política y conflictos sociales centrales de la sociedad moderna con sus formas correlativas de representación pública (lucha de clases, sindicatos y gremios, partidos políticos). De esta manera, los embates sufridos en la soberanía de los Estados nacionales a raíz de los procesos radicalizados de mundialización capitalista; el desdibujamiento de las nítidas fronteras entre los proyectos político-ideológicos modernos tras la crisis histórica de los “socialismos reales” y la confluencia de democracias representativas y economías de mercado como patrones de regulación global; así como la emergencia de nuevos clivajes sociales que trascienden la esfera del trabajo y la representación

---

<sup>2</sup> En relación a la declinación histórica de lo político, véase Bauman, Zygmunt: *En busca de la política*, Ed. FCE, Argentina, 2001. Para la idea de una privatización de la política, consultar Beck, U.: *La invención de lo político. Para una teoría de la modernización reflexiva*, Ed. FCE, Bs. Aires, 1999. Finalmente, la presunta radicalidad histórica de la contingencia y el individualismo se encuentra graficada nítidamente en Lipovetsky, Gilles: *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Ed. Anagrama, Barcelona, 2000.

partidaria –nos referimos, claro está, a los ya no tan *nuevos* movimientos sociales; pareciesen arrojar como consecuencia inevitable una pérdida general de significación y relevancia de lo político en la constitución y reproducción del orden social.

La discusión sobre lo político aparece así ligada, al menos en sus líneas generales, a un balance histórico acerca de la desarticulación de la relación clásica entre actores sociales (sociedad civil), sistema de representación y Estado de derecho, a la modernización de las instituciones estatales ante las exigencias dinámicas planteadas por la globalización de los circuitos financieros o, también, a la descripción estadística de los comportamientos de los agentes políticos presuntamente racionales en sus elecciones políticas y orientaciones individuales<sup>3</sup>.

En América Latina, por su parte, esta declinación de lo político ha encontrado su expresión particular, paradójicamente, en nombre de la consolidación democrática. Efectivamente, los procesos de transición democrática vinieron a instalar, de manera bastante significativa, la racionalidad administrativa y la lógica consensual como núcleos de sentido privilegiados de la política, al mismo tiempo que la consolidación de las reformas estructurales promovidas por el neoliberalismo terminaban por desarticular las bases materiales y simbólicas de constitución de los viejos actores sociales y sujetos políticos de la región<sup>4</sup>. Desde ahí, la democracia representativa –fundada, sobre todo, a partir de la centralidad atribuida a los consensos políticos como garantes de gobernabilidad – quedó instalada como el horizonte normativo insuperable de discusión sobre lo político, de tal manera que, en último término, la reflexión y la práctica política había de remitir permanentemente, con tal de alcanzar los umbrales necesarios de legitimidad social, a la consolidación de sus instituciones características y, correlativamente, a la búsqueda de nuevos equilibrios sistémicos tanto con la esfera del mercado como con las iniciativas de una sociedad civil que ya no se correspondía con el modelo tradicional de acción colectiva latinoamericano.

---

<sup>3</sup> Aludimos, en este último caso, a la masiva presencia alcanzada por el paradigma del “individualismo metodológico” y la “teoría de la elección racional” como marcos de análisis de lo político, sobre todo en el campo de las ciencias políticas. Para una muestra clara de este enfoque, consultar Hinich, Melvin y Munger, Michael: *Teoría analítica de la política*, Eds. Gedisa, Barcelona, 2003.

<sup>4</sup> Para un análisis del caso chileno en base a la idea de una democracia *consensual*, véase Ruiz Schneider, Carlos: “Concepciones de la democracia en la transición chilena”, en *Seis ensayos sobre teoría de la democracia*, Ed. UNAB, Santiago, 1993.

Sin embargo, durante los últimos años este presunto escenario *post-político* pareciese ir lentamente quedando atrás o, al menos, se ha visto resquebrajado en parte importante de sus hilos centrales de justificación. En rigor, la promoción planetaria de democracias representativas y economías de mercado no ha logrado, en ningún caso, cuajar en un orden global integrado y estable, sino que –muy por el contrario– ha contribuido a generar incesantemente nuevos malestares, tensiones y conflictos políticos. Por cierto, la existencia de estos no se ha limitado a las fronteras trazadas por la comunidad política occidental presuntamente pacificada tras la disolución de los “socialismos reales”, esto es, no ha asumido la forma preferencial ni menos exclusiva del “choque de civilizaciones” anunciado desde el discurso hegemónico hace ya algunos años; sino que han penetrado incluso en el interior mismo de su supuesta “paz perpetua” bajo la figura anónima de los inmigrantes y sus radicales luchas por el reconocimiento político. De igual manera, en América Latina una serie de procesos políticos nacionales han puesto en marcha alternativas de ordenamiento sociopolítico que pretenden apuntar más allá de las coordenadas básicas promovidas por el neoliberalismo ortodoxo, volviendo así a abrir el debate sobre la política democrática y los estilos de desarrollo en la región.

No es extraño entonces, considerando estos elementos generales, que últimamente se vuelvan a hacer presentes –en especial desde el terreno de la filosofía política– una serie de intentos por repensar críticamente las referencias normativas y los conceptos característicos de la política moderna –por ejemplo: las nociones de *soberanía política*, *ciudadanía*, *derechos modernos*, *pluralismo*, *democracia*, etc.;– precisamente en la dirección de una redefinición de sus posibles sentidos en el marco de las nuevas condiciones históricas que presentan los órdenes sociales contemporáneos. Si bien se trata, en estricto rigor, de temáticas y discusiones que se remontan en su origen –a lo menos– a unos cuantos años atrás, sólo hoy pareciesen asumir una fuerte relevancia en el debate intelectual dentro de un escenario que, según Mouffe, puede catalogarse como un *retorno de lo político*<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Véase Mouffe, Chantal: *El retorno de lo político, Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*, Eds. Paidós, Barcelona, 1999. Si bien hay cuestionamientos importantes a esta idea de un “retorno de lo político” –por ejemplo, según Rancière cuando es leído desde la centralidad de la “pasión identitaria” que desplazaría a los viejos sujetos de lo político, no es sino otra forma de devaluación de la política toda vez que renuncia a la constitución de una *universalidad imposible* como rasgo definitorio de la subjetivación específicamente política (*demos*)– estos remiten, de igual manera, a una redefinición del concepto de lo político en las sociedades contemporáneas. Respecto de la crítica señalada, véase Rancière, Jacques: *Política, policía, democracia*, Eds. LOM, Stgo. de Chile, 2006, págs. 7-10.

Es posible plantear, en suma, que asistimos –tanto desde las perspectivas que sancionan una devaluación de la política como aquellas que anuncian su retorno – a una discusión central referida a la definición posible del *estatuto normativo* de lo político en las sociedades contemporáneas, lo cual ha conllevado, como dijimos, a una relectura de las nociones características a través de las cuales se ha concebido la constitución histórica de la política moderna. Se trataría preferentemente de una discusión relativa a su estatuto normativo toda vez que, pensamos, la caracterización descriptiva o histórica del concepto de lo político remite siempre –más bien, se funda en – ciertas idealidades normativas o supuestos prácticos que, esencialmente, se orientan hacia la definición de los sentidos posibles y legítimos de la política en el seno de la constitución y reproducción histórica del orden social.

En efecto, siguiendo una relevante consideración de Lechner, podemos plantear que la reflexión sobre lo político jamás implica simplemente la caracterización de un objeto –esto es, una referencia meramente aséptica hacia una supuesta dimensión externa – sino que, a la vez, constituye su propio campo de sentido y posibilidad histórica, vale decir, apunta centralmente a definir –cabría decir: a disputar – lo que ha de entenderse como político y lo no-político<sup>6</sup>. La política trazaría así, permanentemente, una doble relación *constitutiva* con respecto a la estructuración del orden societal: por una parte, el debate político emergería siempre desde determinadas condiciones históricas vinculadas a la estructuración particular de la sociedad, pero –al mismo tiempo – la política, en sus distintas dimensiones, contribuiría a elaborar los límites simbólicos, normativos, que definen a la sociedad en tanto orden *posible*<sup>7</sup>. A nuestro juicio, es precisamente esta relación la que funda la posibilidad –y pertinencia – de vincular analíticamente reflexión sociológica y pensamiento político para dar cuenta de las pautas normativas de constitución del orden social moderno; o más concretamente, la posibilidad de reconstruir las argumentaciones centrales de la modernidad política en vistas de analizar en ellas

---

<sup>6</sup> Schmitt advertía, en una dirección bastante cercana, que “una manera particularmente típica e intensiva de hacer política consiste justamente en calificar al adversario de político y a uno mismo de apolítico (lo que en este contexto significa algo así como científico, justo, objetivo, no partidista, etc.)”. Schmitt, Carl: *El concepto de lo político*, Alianza Ed., Madrid, 1991, págs.50-51.

<sup>7</sup> Véase Lechner, Norbert: “Especificando la política”, en *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Ed. Siglo XXI-Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1986.

los supuestos prácticos y las idealidades que fundamentan la noción moderna de sociedad y su relación con el concepto de lo político<sup>8</sup>.

De esta manera, la investigación que aquí presentamos se orienta –precisamente – hacia la elaboración de una reconstrucción sociológica de las coordenadas generales de sentido normativo constitutivas de la comprensión específicamente moderna de lo político; particularmente de aquellos supuestos que dan cuenta del lugar normativo asignado a la dimensión de lo político en la constitución y reproducción del orden social<sup>9</sup>. Se trata, en otras palabras, de analizar el *estatuto normativo* que presenta el concepto de lo político en su relación particular con la noción de orden social dentro del marco general de sentido que proponemos entender como el discurso político de la modernidad<sup>10</sup>.

Ahora, cabe precisar que de ninguna manera pretendemos abordar la totalidad de aristas y dimensiones relacionadas con la comprensión moderna de lo político –esfuerzo que excede con creces nuestras posibilidades – sino sólo reconstruir analíticamente determinadas coordenadas generales del discurso político moderno, para lo cual proponemos servirnos a modo de hilo conductor de una de las distinciones centrales presente en la autocomprensión política de las sociedades modernas, a saber, la distinción –normativa – entre *espacio público* y *esfera privada*. Si bien es cierto que esta distinción entre una dimensión de lo propiamente *público* y otra de lo específicamente *privado* se remonta, a lo menos, a la concepción de lo político surgida en el

---

<sup>8</sup> No pretendemos con esto, por cierto, enfatizar la posibilidad de una argumentación *interdisciplinaria* –o *transdisciplinaria* – entre sociología y teoría política, sino más bien apostar a un gesto previo: analizar los conceptos internos de lo político presentes en las reflexiones sobre lo social y, correlativamente, dar cuenta de la noción de orden social vinculada a determinadas consideraciones sobre la política moderna.

<sup>9</sup> Cabe aclarar que entendemos, desde Habermas, el ejercicio de una *reconstrucción sociológica* no en el sentido de una reconstrucción primariamente cronológica o histórica, sino en tanto argumentación teórica contrafáctica que intenta describir los supuestos generales y horizontes normativos que sustentan determinados procesos y hechos sociales, representando a la vez sus principales núcleos de justificación práctica (legitimación). Una argumentación reconstructiva, en tal sentido, procede no suponiendo la voluntad de sujetos particulares o el despliegue de una filosofía de la historia como pilares de constitución de lo social, sino que se remite a un análisis –*posmetafísico* – de la compleja red de idealidades y supuestos que se articulan como patrones normativos de la sociedad y, en tanto tales, como modos de autocomprensión de sus sujetos constitutivos. Al respecto, véase Habermas, J.: “Ciencias sociales reconstructivas vs. comprensivas”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ed. Península, Barcelona, 1994.

<sup>10</sup> Utilizaremos la expresión discurso de la modernidad, como se verá más adelante, no en tanto expresión mental o formalmente lingüística de una realidad histórica presuntamente externa, sino que –acorde con la relación entre política y sociedad que señalamos – en tanto una articulación normativa que, a la vez que expresa la realidad social, contribuye a su institucionalización y reproducción; vale decir, se trata de la sociedad en tanto *formación discursiva*. Al respecto, véase Foucault, Michel: *El orden del discurso*, Tusquet Ed., Bs. Aires, 1999.

marco histórico-organizativo de la *polis* clásica<sup>11</sup>; no menos verdad es, además, el hecho de que en la sociedad moderna –bajo una resignificación profunda de sus delimitaciones y contenidos respectivos – ha alcanzado una presencia *normativa* sumamente relevante para su autorepresentación particular de la política y su relación con la idea moderna de sociedad<sup>12</sup>. Esta presencia –normativa, insistimos – se puede advertir hasta la actualidad, pues si bien puede cuestionarse la existencia histórica de ambas dimensiones como esferas plenamente diferenciadas<sup>13</sup>, lo relevante de destacar –para nuestra investigación – es que la política contemporánea, sus ordenamientos institucionales, prácticas y conflictos, siguen encontrando un punto de referencia inevitable en torno a los sentidos posibles de lo público y lo privado. Es por ello que, pensamos, representa un hilo conductor sumamente adecuado para emprender una reconstrucción sociológica de la comprensión moderna de lo político.

Además, la distinción normativa entre espacio público y esfera privada nos permite identificar y diferenciar con claridad, al interior del discurso político moderno, las argumentaciones políticas que –tradicionalmente – se han entendido como las principales tradiciones de la reflexión política moderna, esto es, el liberalismo y la tradición democrática<sup>14</sup>. En efecto, aún cuando convivan en la modernidad política diversos planteamientos políticos y formulaciones programáticas, es posible apreciar que siempre remiten, en última instancia, a reformulaciones, adecuaciones o relecturas críticas de los contenidos normativos centrales instalados por ambas argumentaciones políticas, vale decir, la idea liberal de una constitución de la comunidad

---

<sup>11</sup> Véase Arendt, Hannah: *La condición humana*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993, pág.39.

<sup>12</sup> De hecho, la dualidad entre *sociedad* y *política* sólo adquiere pleno sentido histórico en las condiciones modernas con la institucionalización de la distinción entre lo público y lo privado –lo cual se expresa, marcadamente, en la moderna noción de *sociedad civil*. Por el contrario, para la comprensión clásica –como veremos – la comunidad social no puede ser sino *sociedad política*.

<sup>13</sup> Habermas ha advertido, por ejemplo, que uno de los rasgos elementales del capitalismo tardío radicaría en que mientras lo público se privatiza, lo privado se publicita. Véase Habermas, J.: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu Eds., Bs. Aires, 1998, pág.96. Por otra parte, según Bauman, en la actualidad la frontera que separa lo público y lo privado “es donde se desarrolla el mayor tráfico y donde existe la mayor necesidad de contención. El *agora*, como antes, sigue siendo un territorio invadido, pero esta vez los roles se han invertido y las tropas invasoras se apiñan en el límite de lo privado; [...] esta vez los invasores no son un ejército estable con cuartel general y mandos unificados, sino más bien una tropa indisciplinada, variada y sin uniforme”. Bauman, Z.: *En busca de...*, Op. Cit., págs. 106 - 107.

<sup>14</sup> La visión más común al interior de la teoría política contemporánea es distinguir, en estricto rigor, tres tradiciones: liberalismo, republicanism y comunitarismo –éstas dos últimas como expresión de una tradición democrática. Como explicaremos más adelante, nuestras consideraciones se centran en la argumentación republicana de la democracia en la medida en que nos interesa analizar la relación entre política moderna y principios históricos articuladores del orden social moderno, lo cual en el pensamiento comunitario se torna más bien difuso toda vez que se constituye preferentemente como una reacción a los procesos de modernización y sus correlatos estructurales. Aún así, en determinados casos, recurriremos a precisiones comunitaristas a modo de clarificación o contrapunto analítico.

política a partir de la primacía normativa de los derechos subjetivos y la autonomía privada, por una parte, y la apelación a una fundamentación democrática de la política moderna a partir de la voluntad general constituyente y la autodeterminación ciudadana, por la otra. Por este motivo, el ejercicio de reconstrucción de la comprensión moderna de lo político que aquí proponemos se focaliza en el análisis de las argumentaciones liberales y democráticas, pretendiendo reconstruir en ellas los modos particulares en que se aborda la distinción entre lo público y lo privado en sus respectivos conceptos de lo político, así como el lugar normativo asignado a éste último en la constitución del orden social moderno.

Por cierto, otra precisión relevante, es que no nos limitaremos a reconstruir las consideraciones liberales y democráticas en sus versiones clásicas (Locke y Rousseau), toda vez que si bien en un primer momento analizaremos aquellas buscando dar cuenta de los supuestos normativos elementales de ambas tradiciones, luego centraremos el análisis en torno a dos argumentaciones contemporáneas que se sitúan precisamente en la órbita de una relectura interpretativa de tales supuestos: el *liberalismo político* de John Rawls, por una parte, y la *ética discursiva* de Jürgen Habermas, por la otra. Como es sabido, ambas consideraciones no sólo han pretendido establecer una línea de continuidad con sus respectivas tradiciones de procedencia política, sino que al mismo tiempo han buscando conciliar –por distintas vías– las matrices normativas liberales y democráticas, dando pie a una fructífera discusión con amplios alcances en los ámbitos del pensamiento político, la filosofía moral, la teoría del derecho, entre otros. Ello justifica aún más, entonces, la incorporación de las respectivas teorías políticas de Rawls y Habermas en la presente investigación<sup>15</sup>.

En suma, en lo que sigue, pretenderemos reconstruir sociológicamente el discurso político de la modernidad en vistas a comprender los supuestos prácticos e idealidades que se establecen como el soporte normativo del concepto de lo político presente en las argumentaciones centrales de la modernidad; sirviéndonos para ello de los modos particulares en que aquellas definen normativamente la relación distintiva entre espacio público y esfera privada en el marco de la constitución del orden social posttradicional.

---

<sup>15</sup> Además, ambos representan un punto de enlace bastante relevante entre la teoría política y la discusión filosófica contemporánea, toda vez que intentan articular los conceptos centrales de la política moderna a partir de una racionalidad filosófica *postmetafísica*, esto es, descargada de concepciones esencialistas acerca de la subjetividad, el deber moral, las normas jurídicas, la constitución del orden social, etc.

Teniendo en cuenta estos objetivos, la estructura de la investigación se compone de los siguientes momentos analíticos. Una primera parte se orienta hacia la construcción de una suerte de *cartografía general de lo político* en la sociedad moderna; analizando primeramente la emergencia moderna del problema de lo político a partir de la desarticulación histórica de la comunidad política tradicional (capítulo I) y, posteriormente, los núcleos históricos y referencialidades normativas que constituyen las líneas centrales de lo que proponemos entender como el discurso político de la modernidad (capítulo II). Esta primera parte representa, como se puede apreciar, un momento basal en la arquitectura de nuestro argumento general, razón por la cual en los capítulos siguientes se vuelve constantemente a los problemas y coordenadas establecidas en ellos. Luego, la segunda parte remite ya directamente a la reconstrucción sistemática de las argumentaciones centrales de la modernidad política, analizando –primero en el liberalismo (capítulo III) y enseguida en la tradición democrática (capítulo IV) – las condiciones normativas atribuidas a lo político y su lugar particular en la reproducción histórica del orden social moderno. Si bien con esta segunda parte puede considerarse concluido en su generalidad nuestro intento de reconstruir sociológicamente el discurso político de la modernidad; establecemos hacia el final una serie de consideraciones críticas y aperturas argumentativas enfocadas en el diagnóstico de ciertos problemas y aporías presentes en la comprensión política moderna (capítulo V). Cabe destacar que, a diferencia de los anteriores, este momento final no pretende una sistematicidad exhaustiva, sino más bien sólo establecer algunos cierres reflexivos y puntualizar algunas críticas en relación al discurso político moderno. Por último, presentamos unas breves consideraciones finales que retoman los problemas planteados al comienzo y, además, enfatizan determinados rendimientos sociológicos relevantes posibles de desprender de la investigación aquí presentada.

## Capítulo I

### El problema de lo político en la sociedad moderna

“La política ha sido, es y seguirá siendo el destino, y que lo único que ha ocurrido es que la economía se ha transformado en un hecho político y se ha convertido así en «destino»”.

Carl Schmitt

“Es una equivocación estúpida de los tiempos modernos creer que se puede cambiar un sistema de costumbres caducas, una constitución estatal y una legislación sin cambiar también la religión; creer haber hecho una revolución sin una reforma”

G. W. F. Hegel

Es prácticamente un lugar común, tanto en el pensamiento social como en la tradición historiográfica, caracterizar el período que va –aproximadamente – entre finales del siglo XV y mediados del XIX como un proceso histórico signado por una serie de convulsiones y transformaciones profundas, que a la vez que marcan la crisis y desarticulación del viejo orden feudal, promueven la emergencia y consolidación de nuevas estructuras sociales y modos de vida identificados típicamente bajo la noción de modernidad. A partir de esto, la *doble revolución* –industrial y francesa – que estaría en la base del umbral de transición al mundo moderno<sup>1</sup> ha sido comúnmente leída como un acontecimiento dotado de una significativa *densidad histórica*, toda vez que vendría a expresar una serie de sustantivos reordenamientos y alteraciones que –si bien sólo pareciesen consolidarse hacia finales del siglo XIX, concretamente, con la unificación de los últimos Estados nacionales europeos y la constitución de la división internacional del trabajo – dan cuenta de la emergencia histórica de un nuevo orden social que, entre otros aspectos destacables, asumió desde sus orígenes un horizonte estructural y normativo con pretensiones de alcance marcadamente global, esto es, se concibió a sí mismo –normativamente – en un sentido *cosmopolita*.

---

<sup>1</sup> Véase Hobsbawm, Eric: *Las revoluciones burguesas*, Ed. Labor, Madrid, 1987.

Es por ello que aún reconociendo –otro lugar común a estas alturas – que este modo de narrar la trayectoria histórica de la modernidad, así como la descripción particular de sus componentes estructurales y rasgos centrales, posee un evidente punto de referencia *eurocentrista*, es posible argumentar más de un sentido relevante para instalar desde ahí la pregunta por la constitución normativa de la política moderna, o más concretamente, por el problema de lo político en la modernidad. De hecho, la fórmula que proponemos es más bien inversa: no es *a pesar* de los contenidos normativos centrales que la modernidad presenta que se torna posible pensar lo político, sino más bien que –dada la orientación normativamente cosmopolita de la sociedad moderna – la política, hasta la actualidad, se ha constituido siempre en medio de una referencia ineluctable hacia sus núcleos normativos. O dicho de otra manera, es precisamente en el marco histórico de emergencia de las dimensiones institucionales y la conciencia del tiempo propiamente moderna donde lo político asumirá especificidades históricas que, no carentes de variaciones y reordenamientos históricos, perduran –como autocomprensión social e ideal normativo – hasta el presente.

Por estos motivos las presentes consideraciones se inauguran articulando, en líneas bastante generales, un *relato sociológico* referido a la constitución histórica de la sociedad moderna, sus principales ordenamientos estructurales y constelaciones simbólicas, a partir del cual se pretende situar y caracterizar la particularidad histórico-normativa del problema moderno de lo político. Se comienza a trazar desde aquí, entonces, una *cartografía general sobre lo político* en la sociedad moderna; la cual en el presente capítulo se compone de dos momentos principales. En primer lugar se analizan a grandes rasgos los procesos de modernización social, en sus vertientes correlativas de *diferenciación funcional* de esferas societales (particularmente, formación del mercado capitalista y organización burocrática de los asuntos públicos en manos del Estado moderno) y *racionalización cultural* de las imágenes sagradas del mundo (constitución histórica del principio de subjetividad e individualismo moral), enfatizando sus implicancias estructurales en términos de la emergencia del problema moderno de lo político. Luego, formulando algunas consideraciones relativas a los modos particulares en que el pensamiento político moderno y la tradición sociológica han pretendido encarar y describir dicho problema, se pretende instalar y justificar una de las claves teóricas que recorre la presente investigación, a saber, la posibilidad analítica de interpretar la constitución del orden social moderno a partir de una reconstrucción

sociológica de las argumentaciones políticas que se orientan a dar cuenta, normativamente, de la articulación histórica y la fundamentación práctica de la comunidad política postradicional.

**a) Modernidad, modernización e integración social. Acerca de la emergencia histórica del problema moderno de lo político**

El movimiento histórico de transición al mundo moderno puede ser leído, en términos generales, a partir de las tensiones y desgarramientos que introducen los procesos de *modernización* sobre los complejos institucionales y mecanismos normativos en los cuales se anclaba la *integración social* de las sociedades tradicionales y que, en tanto tales, garantizaban su existencia histórica como comunidades políticas organizadas, esto es, como órdenes sociales fundados a partir de la vinculación normativa –de origen sacro – entre su particular funcionamiento estructural y las orientaciones prácticas (motivacionales) de sus sujetos. Los procesos de modernización social, en este sentido, al instalar y expandir crecientemente la racionalidad instrumental como lógica operacional autónoma sobre diversas esferas sociales y, además, al secularizar e individualizar la sustantividad normativa de las imágenes del mundo de núcleo religioso, desgarran los horizontes de sentido que lograban garantizar la articulación a la comunidad política clásica, revelando así como *problemática* la constitución y fundamentación práctica del orden social moderno –entendido este, precisamente, como la articulación posible de un plexo normativo vinculante entre instituciones y sujetos sociales.

Es esta tensión histórica entre modernización e integración social, que permea tanto el tránsito a la modernidad como su posterior devenir histórico, la que va a originar la emergencia del problema moderno de lo político, esto es, la necesidad práctica de constituir y fundamentar la comunidad política sobre la base de los criterios estructurales y normativos instalados por los procesos de modernización, o sea, sin posibilidades de recurrir a legitimaciones reveladas o metagarantes divinos. De esta manera, el advenimiento de la modernidad imprime cierto *sentido histórico* específico a la pregunta por lo político; razón por la cual, pensamos, es pertinente iniciar estas consideraciones trazando una caracterización general de los procesos y configuraciones centrales que determinan la particularidad de las estructuras y dinámicas sociales propiamente modernas. A partir de estas condiciones históricas, por lo demás, se

articulará con directrices y connotaciones particulares la clásica distinción normativa entre un espacio propio de *lo público* y una esfera propiamente *privada*.

Así, en primer lugar, es posible señalar –siguiendo las consideraciones de Giddens – que el advenimiento histórico de la modernidad introduce un conjunto de radicales discontinuidades y rupturas que arrasan, de manera sin precedentes, con los modos de vida y organización social previamente establecidos, tanto en términos *extensivos* –mediante el establecimiento de formas de interconexión sistémica que abarcan el mundo entero (particularmente, la división social del trabajo y el sistema de Estados nacionales) – como *intensivamente* –a través de la alteración profunda de las más privadas e íntimas tramas y certezas de la vida cotidiana<sup>2</sup>. La experiencia histórica de la modernidad, por ende, se configuraría así como la emergencia de una sociedad internamente desgarrada, constituida desde la complementaria apertura de horizontes de alcance universal y el desgarramiento de contextos normativos e identidades sociales tradicionales<sup>3</sup>.

En términos generales, se trata entonces de un proceso histórico en el cual tiene lugar un incremento notable de la complejidad sistémica que repercute estructuralmente en la sociedad mediante la diferenciación de esferas y funciones sociales, es decir, en la formación de subsistemas de acción racional con arreglos a fines que, especializados en el ejercicio de determinadas tareas –como la producción económica orientada por criterios de maximización de la ganancia (mercado y empresa capitalista) o la administración burocrática de los asuntos públicos (Estado moderno) – rompen radicalmente con las estructuras normativas y las imágenes del mundo tradicionales, instalando con ello un *carácter problemático* sobre la legitimación del orden social que se torna particularmente manifiesto en la creciente sensación de ambivalencia y contingencia que comienza a inundar los contextos habituales de acción, las rutinas cotidianas y las biografías personales<sup>4</sup>.

En este ámbito de reflexión sobre la articulación histórica de la modernidad buena parte de la discusión sociológica ha girado, como es sabido, en torno a la lectura weberiana de los procesos

---

<sup>2</sup> Giddens, Anthony: *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Ed., Madrid, 1997, pág. 18.

<sup>3</sup> Al respecto, véase Berman, Marshall: *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, Siglo XXI Eds., México DF., 1998.

<sup>4</sup> Para una caracterización de la modernidad a partir de estos atributos, véase Luhmann, Niklas: *Observaciones de la modernidad: racionalidad y contingencia en las sociedades modernas*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997; Bauman, Zygmunt: *Modernidad y ambivalencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2005.

de modernización como creciente racionalización y desencantamiento progresivo del mundo, los cuales alcanzarían sus consecuencias más extremas y manifiestas en las sociedades occidentales<sup>5</sup>. En efecto, para Weber la constitución de la sociedad moderna corresponde a un proceso más bien general y amplio de racionalización, pero que internamente es posible de descomponer –analíticamente – para dar cuenta de los distintos procesos y especificidades históricas implicadas. Se asistiría entonces, por una parte, a la formación de un *modo metódico y racional de vida* a partir del influjo cultural de la ética protestante; por otra, a un proceso de *racionalización o modernización social* que da pie a la formación de ámbitos de institucionalización de la acción con arreglo a fines que operan complementariamente (mercado capitalista y Estado moderno); y, finalmente, a una *racionalización práctico-moral o modernidad cultural* que origina un descentramiento en la comprensión del mundo, particularmente representado en los caracteres que asume la ciencia, la experiencia estética y la formación del derecho y la moral en las sociedades modernas<sup>6</sup>.

De esta manera, en el plano de la modernización social se asistiría a la articulación de un nuevo *principio de organización social*, esto es, la constitución de un nuevo núcleo institucional que, a la vez que los diferencia funcionalmente, articula internamente a un sistema económico *despolitizado* (en tanto regido únicamente por criterios de maximización de utilidades) y a un sistema político organizado burocráticamente, encargado de la administración territorial y fundamentado de manera específica en el control monopólico de la violencia legítima. Siguiendo a Habermas, es posible derivar de las características particulares de ese emergente principio de organización social<sup>7</sup>, los principales roles que se reconocen entre sí los individuos en el mundo moderno (personalidades jurídicas autónomas) y, también, los mecanismos a través de los cuales transcurre la regulación consensual de sus conflictos intersubjetivos (derecho privado burgués), evidenciando con ello la medida en que los ámbitos de acción organizados formalmente – mercado y aparato estatal – se basan centralmente en el reconocimiento de la orientación estratégica individual (racionalidad instrumental) como criterio particularmente legítimo de la

---

<sup>5</sup> Para una visión sucinta, pero particularmente ilustrativa, de esta consideración general weberiana, véase la *Introducción* de Weber, Max: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Eds. Península, Madrid, 1994.

<sup>6</sup> Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II: *Crítica de la razón funcionalista*, Ed. Taurus, Madrid, 1990, págs. 443.

<sup>7</sup> El concepto de *principio de organización*, tal como aquí se emplea, ha sido recogido del intento de Habermas de reconstruir el materialismo histórico a partir de los supuestos generales de una teoría del obrar comunicativo. Véase Habermas, J.: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Ed. Taurus, Madrid, 1981.

acción social. En palabras más simples, se podría anotar que los principales componentes sistémicos de la sociedad moderna –mercado capitalista y aparato estatal – colocan su *ethos fundamental* en las posibilidades de elección racional de sujetos individuales, a partir de lo cual la razón instrumental se instala como el horizonte general de sentido de los sistemas funcionales de acción centrales de la modernidad<sup>8</sup>.

Visto desde el plano de la política, que aquí nos atañe, esta centralidad de la elección individual supone una cierta tensión –al menos retórica – con la necesidad práctica que experimentará la modernidad de hacer ingresar a las masas –al *demos* – en la historia para lograr sustentar sus estructuras económicas ampliadas y legitimar sus órdenes políticos secularizados. En efecto, por un lado la sociedad moderna requiere, dada la ampliación de la base del capital y la expansión incesante de las fuerzas productivas en el marco de la división industrial del trabajo, de una creciente masa en condiciones de generar y consumir las mercancías producidas que permita, en último término, mantener vivo el ciclo de valorización y acumulación mercantil; y por otro, las formas de organización de la autoridad política, ya desprovistas del manto de lo sagrado, requieren de una legitimidad secularizada, es decir, constituida desde criterios posibles de validación general que sean expresión de consensos normativos alcanzados en –o que identifiquen a – la colectividad social.

Se evidencia, entonces, una tensión entre sistemas de acción centrales que, si bien institucionalizan la razón instrumental y operan, por tanto, en base a elecciones individuales, requieren a la vez asegurar su funcionamiento y legitimidad a partir de criterios colectivos (producción industrial y consumo de masas, por un lado; soberanía popular, por el otro), la cual viene a encontrar cierta “resolución histórica” mediante una mutación radical en el sentido normativo atribuido a las referencialidades centrales del *demos* y el *orden político*. Así, en el tránsito general que va desde las polis griegas, pasando por la organización político-jurídica romana, hasta arribar a la modernidad, el *demos* adquiere progresivamente una connotación de reconocimiento meramente jurídico, pasando así a representar de manera creciente una *ficción jurídica* y no una potencia activa, constituyente; de la misma manera que el *orden político* deja

---

<sup>8</sup> Horizonte de sentido que –desde Weber a la crítica de la Escuela de Frankfurt – ha sido leído como una de las contradicciones centrales de la modernidad: sentido instrumental que no es sino *pérdida de sentido*, instalación de la *jaula de hierro* que sitúa el funcionamiento de los órdenes sociales *por sobre* –o a las *espaldas de* – las orientaciones valorativas de los sujetos, convirtiendo a éstos en meros consumidores pasivos de lo social.

de implicar una organización colectiva basada en la virtud moral de los ciudadanos (como en la autocomprensión griega), para vincularse preferentemente a la existencia de una regulación administrativa, sancionada legalmente, entre la diversidad de intereses particulares producidos desde la esfera del tráfico social<sup>9</sup>.

Ahora bien, una consideración sumamente necesaria de enfatizar en este ámbito, para evitar una posible naturalización en la interpretación del proceso de constitución de la sociedad moderna, es la medida en que la instalación del mercado capitalista y su relación funcionalmente complementaria con un aparato político administrativo-burocrático se fundamenta en la realización y promoción de intereses de determinados grupos sociales, o dicho directamente, en los intereses materiales de las emergentes burguesías nacionales. En efecto, tal como lo describe Marx, el tránsito a la modernidad viene estimulado por la capacidad transformadora de la naciente burguesía –en sus términos, la primera clase propiamente *revolucionaria* en la historia – que desde los gremios feudales y la manufactura, hasta la industria moderna y la estructuración del mercado mundial, fue construyendo paulatinamente su poderío económico y, a la vez, su respectivo correlato político en la formación del Estado moderno representativo, configurando, en suma, una institucionalidad política-administrativa hegemónica por sus intereses mercantiles particulares<sup>10</sup>.

Precisando este argumento, se puede hacer notar que los intereses de las nacientes burguesías, fundamentados en la constitución de un mercado capitalista formalmente libre que orientado a la promoción de la competencia y la maximización de la ganancia, requirieron históricamente de una administración pública centralizada, estable y continua, que permitiese liberar a las posibilidades de transacción económica de todas las arbitrariedades e incertidumbres propias de las formas tradicionales de dominación. De este modo, según Giddens, parte importante de la complementariedad funcional entre mercado capitalista y Estado moderno –que en sus términos representan dimensiones institucionales o agrupamientos organizativos centrales de la modernidad – se derivaría de la particularidad histórica que asume la dominación de clase de la

---

<sup>9</sup> La comunidad política griega (polis) se concibe, a partir del derecho romano, como *civitas* o *iuris societas*, cambiando en la trayectoria a la modernidad sólo el sujeto jurídico al cual se le reconoce la validez legal de formar parte de la comunidad: desde el padre de familia (*pater familia*) hasta todo individuo autónomo y racional. Al respecto, véase Sartori, Giovanni: *Elementos de Teoría Política*, Alianza Ed., Madrid, 2002; capítulo 10: *Política*.

<sup>10</sup> Por ello, dirá Marx provocativamente, no se trata sino de “una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa”. Véase Marx, Karl: *Manifiesto Comunista*, Eds. Sarpe, Madrid, 1983, pág. 30.

burguesía, pues ésta se anclaría en relaciones de explotación que operan coordinadas y legitimadas desde el contrato de trabajo mismo y no requieren por tanto, de manera primordial, del ejercicio de la fuerza física o de la amenaza de su utilización potencial. En otras palabras, las condiciones históricas de formación del mercado capitalista, esto es, la constitución de una fuerza de trabajo formalmente libre (trabajo asalariado) que viene a reemplazar a la servidumbre feudal, acarrearían una *despolitización* de las relaciones de clase, toda vez que éstas pierden su sustento en la posibilidad del ejercicio legítimo de la coacción, dando paso a su monopolización y administración en manos del Estado moderno<sup>11</sup>. En suma, volviendo a Giddens, cabría señalar que con la dominación de clase burguesa “la violencia quedó “extraída” del contrato de trabajo y concentrada en manos de las autoridades estatales”<sup>12</sup>, ante lo cual la articulación histórica entre modernidad y modo de producción capitalista se torna bastante evidente, al menos si se mira desde la óptica de los procesos de racionalización social que dan pie a la constitución del mercado y el Estado como sistemas centrales –y complementarios– de la sociedad moderna.

Por lo mismo, la constatación de la complementariedad funcional existente entre un sistema económico diferenciado y un sistema político-administrativo, no ha de pasar por alto la centralidad que asume aquél en las condiciones históricas de la sociedad moderna. En estricto rigor, en estas condiciones el mercado autorregulado no sólo se liga a imperativos funcionales de reproducción material (integración sistémica), particularmente graficados en el despliegue incesante y universal de las fuerzas productivas, sino que también asume tareas propias de la integración social, como es la legitimación de las relaciones de clase a partir de la ideología del intercambio de equivalentes que fundamenta el desenvolvimiento del contrato de trabajo moderno<sup>13</sup>. La sociedad moderna, desde aquí, puede leerse como un *orden de mercado* que a la vez que amplía los ámbitos de influencia de la racionalidad mercantil<sup>14</sup>, despoja a su funcionamiento sistémico y sus bases de legitimidad normativa de todo sustrato heterónimo,

---

<sup>11</sup> La referida “despolitización” de las relaciones de clase debe entenderse, por cierto, más bien como una *anonimización* de las relaciones de poder en el seno del mercado capitalista –a través del operar ideológico del contrato de trabajo– que como una ausencia total de coacción o dominación. Véase Habermas, J.: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu Eds., Bs. Aires, 1998, pág. 43. En el mismo sentido, cabe recordar la clásica consideración weberiana sobre el mercado como un *orden de dominación ilegítimo* (esto es, en tanto esfera de dominación articulada a partir de una “constelación de intereses”).

<sup>12</sup> Giddens, A.: *Consecuencias de...*, Op. Cit., pág. 66.

<sup>13</sup> Habermas, J.: *Problemas de legitimación...*, Op. Cit., págs. 37-43.

<sup>14</sup> Llevando, inclusive, a la generación de ciertas “mercancías ficticias”: fuerza de trabajo, tierra y dinero. Véase Polanyi, Karl: *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Ed. FCE, México DF, 1992.

pretendiendo basar su devenir sólo en sus propias condiciones internas (acción instrumental) y en sus respectivas consecuencias agregadas (intercambio).

En este contexto, además, el lugar privilegiado que adquiere el dinero como mecanismo articulador de vínculos sociales da cuenta precisamente, junto con la centralidad señalada de la esfera mercantil, del desarrollo de una coordinación de acciones que ya no opera a partir de la presencia o el anclaje en contenidos normativos particulares, sino que, muy por el contrario, se despliega desde contextos generalizados, abstractos, separados en tiempo y distancia, dando lugar a una forma de interacción social expresiva de la existencia estructural de una sociedad funcionalmente diferenciada<sup>15</sup>. Así, la relevancia del dinero como medio simbólicamente generalizado del intercambio social viene a expresar justamente la medida en que la integración de las sociedades modernas se ha vuelto problemática, pues una vez perdida la sustantividad y particularidad normativa derivada de la tradición, la religión o la cultura compartida, se instala un mecanismo abstracto como uno de los patrones centrales en el logro de la unidad de la diferencia de una sociedad especificada funcionalmente.

Sobre estos mismos términos, se puede decir aún algo más sobre esta relación entre los ámbitos funcionales que caracterizan el núcleo institucional de la modernidad. Si por una parte, de acuerdo a Habermas, la centralidad del mercado llevaría a que su medio de operación particular –el dinero – se instale como plexo medular en la integración de las sociedades modernas, arrojando con ello importantes efectos estructurales sobre las restantes esferas sociales (*colonización del mundo de la vida*)<sup>16</sup>, el Estado, por su parte, tampoco permanece inmune a estas influencias diferenciadoras. A diferencia de lo acaecido en las civilizaciones premodernas –por ello también llamadas sociedades organizadas políticamente – la autoridad política pierde la capacidad de organización de la totalidad del colectivo social, toda vez que la diferenciación funcional lo arroja al desempeño de tareas específicas principalmente relacionadas con la formulación de decisiones políticas vinculantes que, sancionadas jurídicamente, aseguren la mantención de las condiciones generales de la producción y valorización mercantil; y, además, ante la primacía adquirida por el dinero, se ve impelido a una reorganización de sus operaciones y formas administrativas bajo los criterios propios de la racionalidad instrumental que terminan

---

<sup>15</sup> Para un mayor desarrollo del lugar central del dinero en la sociedad moderna, véase Simmel, George: *Filosofía del dinero*, Ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1997.

<sup>16</sup> Habermas, J.: *Teoría...*, Vol. II., Op. Cit., pág. 279.

plasmándose en los mecanismos estatales generadores de la norma jurídica (positivización y formalización del derecho) y en la particularidad de una administración pública organizada en base a la especialización funcionaria (burocracia).

Nuevamente, entonces, queda en evidencia la articulación interna y funcional entre mercado capitalista y Estado moderno, en donde si bien la primera esfera asume una centralidad manifiesta a partir de la relevancia del dinero como mecanismo de coordinación, planteando con ello determinados imperativos organizativos o efectos estructurales sobre las restantes dimensiones institucionales, no se trata de un determinismo mecánico o una influencia directa, sino que más bien, de la ya mencionada complementariedad funcional entre sistemas de acción que expresan la institucionalización de la racionalidad con arreglo a fines. Es así que, por ejemplo para Weber, la relación constitutiva entre mercado capitalista y Estado moderno se establece a partir del hecho básico –no mecánico, pero sí vinculante – de que “un cierto grado de economía monetaria constituye un supuesto normal, sino para la formación, cuando menos para la prosecución inalterada de los regímenes puramente burocráticos”<sup>17</sup>.

En síntesis, hasta ahora hemos precisado la medida en que los procesos de modernización social que institucionalizan la racionalidad instrumental como núcleo organizativo de la sociedad moderna, acarrear un incremento radical de la complejidad sistémica que se termina plasmando en la autonomización y diferenciación de esferas sociales que, finalmente, desgarran profundamente los contextos estructurales, contenidos normativos y descripciones semánticas propias de las sociedades tradicionales<sup>18</sup>. En este proceso histórico, entonces, la constitución del orden social pierde su sustantividad normativa, su carácter revelado e inalterable, en tanto se ve desprovisto de un *núcleo de sentido* capaz de asegurar la articulación entre las diferentes unidades y esferas societales –función antes desempeñada, como es sabido, por las diversas interpretaciones y justificaciones míticas del mundo y la centralidad de la autoridad política. La modernidad, organizada entonces a partir de la diferenciación funcional, asume la *necesidad*

---

<sup>17</sup> Weber, Max: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Vol. II, Ed. FCE, México DF., 1964, pág. 723

<sup>18</sup> Véase Luhmann, Niklas: *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, págs. 71-76. La noción de *semántica* – que volveré a utilizar en variadas ocasiones – ha de entenderse aquí como una descripción de la sociedad sobre sí misma que es, a la vez, constitutiva de su estructuración y funcionamiento como tal. En otras ocasiones, en el mismo sentido, también aludiré al concepto de autocomprensión normativa. Para un tratamiento –si bien no similar, pero cercano a lo aquí planteado – de la noción de semántica, consultar Luhmann, Niklas: *Observaciones de la modernidad...*, Op. Cit.

*práctica, problemática*, de dotarse de un nuevo equilibrio o articulación integradora entre sus subámbitos sociales que permita otorgar (cierta) estabilidad a las emergentes interacciones e identidades sociales que aparecen permeadas, crecientemente, por una sensación de contingencia y ambivalencia. En suma, la búsqueda de una *racionalidad de conjunto*, capaz de dotar de control y sentido a las múltiples racionalidades particulares, que pueda tematizar a la sociedad de modo general, íntegro, constituye, de esta manera, uno de los ejes centrales del problema de lo político en el contexto histórico de la modernidad<sup>19</sup>.

En medio de esta necesidad, sin embargo, la sociedad moderna ha de hacerse cargo de las condiciones mismas de racionalidad que fundamentan su articulación institucional, o sea, de los criterios operacionales que la racionalidad instrumental instala y despliega en sus mismos sistemas funcionales de acción. Estas condiciones apuntan, principalmente, a criterios de acción que se basan en el establecimiento de distinciones internas referidas a los medios más eficaces para fines y orientaciones previamente dados, es decir, objetivando esferas sociales que se despliegan con abstracción de los contextos de formación de las orientaciones normativas de la sociedad y sus sujetos constitutivos. Así, mientras las condiciones históricas de racionalidad en las sociedades premodernas obtenían su orientación y fundamento a partir de contenidos normativos trascendentes –heredados de la autoridad de la tradición o de lo sacro –, la racionalidad moderna pretende justificarse y orientarse *desde sí misma*, desde su desenvolvimiento operacional y sus horizontes particulares. En palabras de Luhmann, sucede que “los conceptos tradicionales de racionalidad habían vivido de ventajas *externas* de sentido – tanto si se orientaban por un copiar leyes naturales como si lo hacían por fines previamente dados o por fundamentos valorativos preestablecidos para elección de fines –”, mientras que, muy por el contrario, en la sociedad moderna “los juicios sobre la racionalidad tienen que desligarse de las ventajas externas de sentido y readaptarse a una *unidad de autorreferencia y heterorreferencia que se puede producir siempre sólo en el interior del sistema*”<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Mayol, Alberto: *En busca del paradigma político de la modernidad. Aproximación a partir de las teorías políticas de Max Weber y Jürgen Habermas*, Tesis para optar al título de sociólogo, Universidad de Chile, 2002.

<sup>20</sup> Luhmann, N.: *Complejidad y modernidad...*, Op. Cit., pág. 141. Cursivas en el original. Por cierto, las referencias a Luhmann en el desarrollo de nuestro argumento sólo pretenden ser alusivas respecto a puntos específicos de consideración, como, en este caso, las condiciones operacionales de la racionalidad moderna; por lo cual no implican asumir íntegramente su teoría particular, claramente distante en algunos puntos centrales de lo que aquí sostenemos (por ejemplo, la centralidad de las constelaciones normativas en la constitución del orden social).

Será precisamente la sociología –al menos de modo manifiesto desde Durkheim en adelante – la que instalará en el centro de su reflexión la medida en que la sociedad moderna emerge caracterizada por el avance de una diferenciación estructural que socava las formas clásicas de integración normativa, al tiempo que se torna incapaz –por la centralidad asumida por los plexos sistémicos como instancias de coordinación social – de reemplazarla por regulaciones normativas y mecanismos de solidaridad que logren vincular, estable y congruentemente, a los emergentes sistemas de acción funcionales con las orientaciones valorativas de los sujetos. El orden social, entendido justamente como la posible vinculación normativa entre instituciones y sujetos sociales, es entonces lo que aparece puesto en jaque en las condiciones modernas debido al despliegue radicalizado de la racionalización social y sus consecuencias estructuralmente diferenciadoras.

Ahora bien, los incrementos de complejidad sistémica derivados del proceso de racionalización descrito anteriormente encuentran su correlato y, aún de modo más relevante, su fundamentación práctico-moral, en el proceso de *racionalización cultural* (modernidad cultural) que, a partir del desencantamiento de las imágenes metafísico-religiosas del mundo, instala una comprensión descentrada de la experiencia humana y los órdenes sociales, particularmente manifiesta en los patrones morales y las expresiones propias de la cultura moderna. Es este proceso de racionalización, entonces, el que otorga una necesaria sustantividad histórica o anclaje normativo a la emergencia histórica de los sistemas formalmente organizados que ocupan un lugar central en las sociedades modernas; o, en otros términos, una correlativa racionalización de los horizontes y estructuras propias de los mundos de vida de las sociedades tradicionales acompaña –y hace posible – el funcionamiento sistémico del mercado capitalista y la administración política-burocrática como dimensiones institucionales medulares de la vida moderna.

Este movimiento histórico de racionalización contiene, a su vez, una paradoja o tensión constitutiva que permite aclarar aún más el carácter particular que asumirá el problema de lo político en la modernidad. En efecto, si el proceso de racionalización social instala la tensión entre, por una parte, el avance de formas de producción económica y administración política que rompen los criterios tradicionales y, por otra, la imposibilidad de reestablecer desde sí mismos regulaciones normativas congruentes y estables; la racionalización cultural, en tanto,

desencadena una apertura o emancipación radical de la acción social con respecto a los contextos y orientaciones protegidas por la autoridad de la tradición o lo sagrado, haciendo emerger así la tensión en medio de una subjetividad liberada, autónoma, pero impotente ante la posibilidad de refundar la consistencia normativa del vínculo social diluido a raíz de los procesos de secularización.

Lo que pretendemos destacar entonces –a modo de consecuencia general – es que ni la instrumentalidad derivada de la racionalización social, ni el individualismo que sustenta la modernidad cultural, son capaces de reestablecer una normatividad vinculante entre instituciones y sujetos sociales, delineando con ello los trazos históricos fundamentales para la emergencia del problema moderno de lo político: la (re)construcción y fundamentación práctica, a partir de criterios históricos, contingentes, no revelados, del orden social o comunidad política.

Efectivamente, volviendo al diagnóstico weberiano, la progresiva racionalización de las cosmologías propias del pensamiento mítico de las religiones tribales llevaría en Occidente a una comprensión radicalmente descentrada del mundo que, depurada de las representaciones metafísico-trascendentes, instala una individualidad autónoma como núcleo de sentido de la acción social y sus manifestaciones culturales. Esta formación histórica de las bases motivacionales de las estructuras de conciencia propiamente moderna se caracterizaría principalmente no por una eliminación absoluta de lo sagrado, sino más bien por dar un giro hacia una dominación del mundo basada en el comportamiento metódico-racional derivado – según Weber – del *ethos protestante*, el cual establecería, por tanto, los rasgos centrales del moderno individualismo<sup>21</sup>.

Como quiera que sea su articulación histórica y sus orígenes particulares, el individualismo moderno viene a instalar una apelación histórica a la libertad humana, a la afirmación de la voluntad subjetiva y la conciencia autónoma, constituyendo este llamado a la subjetivación la

---

<sup>21</sup> Por su parte, Touraine también ha rastreado los orígenes de este individualismo en ciertas formas del pensamiento religioso, pero particularmente en aquellas asociadas al dualismo cristiano de la concepción agustiniana luego difundido por el protestantismo, que marcaría un movimiento teológico de repliegue hacia la interioridad del ser, su libertad subjetiva y conciencia moral, debido a la consideración de la existencia de una relación directa, personal, del hombre con la divinidad –así, ésta ya no se reconoce primariamente a través de sus obras o manifestaciones externas, sino a través de su presencia directa en el alma misma. Touraine, Alain: *Crítica de la modernidad*, Ed. FCE, Bs. Aires, 1993, pág. 43.

otra cara –junto a la racionalización técnico-instrumental – del proyecto de la modernidad. En otras palabras, el advenimiento histórico de la modernidad implica la instalación de las condiciones generales de posibilidad histórica para la constitución de una *subjetividad autónoma* que, emancipada de los metagarantes que justificaban de modo trascendente los órdenes sociales tradicionales, pretende otorgarse la ley a *sí misma*, de modo inmanente, oponiéndose al acto de orientarse heterónomamente a partir de criterios provenientes de cualquier tipo de alteridad normativa, a raíz de lo cual la libertad subjetiva –o, si se quiere, la emergencia del principio histórico de subjetividad – emerge como el núcleo de sentido de la conciencia propiamente moderna del mundo<sup>22</sup>. Hay en esto, por cierto, no un proceso meramente reflexivo o abstracto de individualización de las estructuras mítico-metafísicas características de la conciencia colectiva premoderna, sino –fundamentalmente – una subyacente transformación histórica de los modos tradicionales del ejercicio de la dominación política y, con ello, una reorganización de las representaciones del mundo que la fundamentan prácticamente y que le otorgan legitimidad a sus instituciones particulares<sup>23</sup>.

En estos términos, si como se anotó previamente, las dimensiones institucionales centrales mediante las cuales se articula la dominación en las sociedades modernas se orientan a partir de la racionalidad instrumental, poniendo con ello la elección individual de alternativas de acción como criterio central de organización racional, las constelaciones simbólicas que legitiman dicha articulación tienen que *necesariamente* –esto es, estructuralmente – basarse en el reconocimiento de la individualidad, en la afirmación de sus posibilidades de racionalidad y autonomía práctica. Las condiciones históricas de articulación institucional de la dominación burguesa estarían en la base, por tanto, del proceso de secularización o racionalización cultural de las imágenes del mundo tradicionales.

Lo fundamental de advertir a partir de estas consideraciones generales, es que la pretensión de autonomía y libertad subjetiva, propia de una moderna subjetividad descentrada, no puede sino

---

<sup>22</sup> Véase Portales, Gonzalo: *Políticas de la alteridad. Tolerancia y márgenes de la verdad en el proyecto ilustrado de modernidad*, Ed. Cuarto Propio, Stgo. de Chile, 2001; particularmente, capítulo I: “Ilustración tardía y proyecto de modernidad”, págs. 19-54. También, Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Ed. Taurus, Madrid, 1993, pág. 28.

<sup>23</sup> Es decir, las imágenes del mundo en lugar de meras abstracciones o intelecciones, han de ser consideradas en este marco como el anclaje normativo-valórico de modos históricos de dominación, esto es, suponen una *materialidad histórica* a partir de su vinculación con los intereses de grupos sociales específicos. Las imágenes del mundo operan, en suma, como ideologías.

hacer estallar los patrones cognitivos, estéticos y morales característicos de los contextos normativos de los mundos de vida tradicionales. La racionalización de estos patrones diferencia internamente a las estructuras normativas premodernas, aquellas caracterizadas por la articulación entre identidades grupales y personalidad individual (*conciencia colectiva*), generando así criterios de orientación y evaluación disímiles, incluso en constante tensión, toda vez que ya no encuentran vinculación posible en algún principio normativo superior de orden divino o cosmológico. Así, tal como lo pondrá de manifiesto la reflexión kantiana, la sustantividad y homogeneidad de los contextos normativos y culturales de las sociedades premodernas se desintegra en una pluralidad de esferas de valor que, autonomizadas en sus respectivos criterios de validez, dan cuenta de la sociedad moderna como un universo histórico escindido, cuyo principio de unidad posible se presenta, sino ya meramente formal, inevitablemente problemático<sup>24</sup>.

Esto implica que, en suma, es el movimiento histórico de emergencia de las formas de dominación específicamente modernas, vinculadas a los intereses materiales de las nacientes burguesías y articuladas institucionalmente en los sistemas de acción organizados formalmente (mercado capitalista y Estado burocrático), el que desarticula las formas sacras de vinculación – en medio de una totalidad de sentido cosmológica – entre experiencia individual, identidad colectiva y orden social. En estricto rigor, las sociedades premodernas –de acuerdo a Habermas – se estructuraban como comunidades organizadas a partir de la sustantividad y coextensividad de los horizontes normativos proveídos por los mundos de vida tradicionales, es decir, en el marco de sistemas sociales poco diferenciados que resultaban absorbidos o envueltos normativamente por un mundo social común en el cual los participantes de los procesos de interacción compartían, intuitivamente, las interpretaciones y regulaciones de las situaciones de acción<sup>25</sup>. Un mundo de la vida homogéneo, colectivamente compartido y omnipresente, se constituía entonces como un *plexo universal de sentido* que envolvía a la estructura social en su totalidad, anclando normativamente el funcionamiento institucional en las rutinas cotidianas de los sujetos y sus motivaciones prácticas. Las representaciones míticas del mundo establecían, en

---

<sup>24</sup> Las esferas culturales disociadas vienen a expresar en sus respectivos núcleos, precisamente, el emergente principio histórico de subjetividad, ya sea a través de una *ciencia objetivante* basada en un pretendido sujeto liberado que busca conocer para controlar técnicamente la naturaleza, unos *patrones morales* fundamentados en el ejercicio de la autonomía privada y el bienestar particular como posibilidad del bien común, o una *experiencia estética* que se repliega preferentemente hacia una interioridad absoluta para la escenificación de sus contenidos.

<sup>25</sup> Habermas, J.: *Teoría...*, Vol. II, Op. Cit., pág. 220-223.

otra palabras, una congruencia de sentido entre estructuras sociales y personalidad individual, o si se quiere, la estructura social en general podía ser interpretada como una objetivación o materialización de una visión metafísica del mundo –el orden social aparecía así, a juicio de Durkheim, instituido como una *comunidad de culto*<sup>26</sup>.

Fundamentalmente, esto implica que no existe una separación problemática entre los criterios de orientación de la acción social y las pautas normativas que legitiman los órdenes institucionales, de manera tal que los individuos en sus procesos de interacción tematizan y actualizan, de forma continua e intuitiva, los horizontes de sentido del mundo de la vida. Por lo mismo, la relación – propiamente moderna – entre una organización encargada de establecer y sancionar fines colectivos (Estado de derecho) que pretende situarse *por encima de* las orientaciones particulares de los individuos, pero que a la vez se orienta a promover y garantizar su realización, no posee en este contexto mayor sentido o necesidad histórica<sup>27</sup>.

Sin embargo, como hemos apuntado, los procesos de diferenciación sistémica y racionalización cultural desestructuran, paulatinamente, las condiciones que hacían posible este consenso normativo básico en las sociedades arcaicas. Ya en las grandes civilizaciones, con la extensión y estratificación de la división social del trabajo que marca el declive del parentesco como criterio central de organización, y con el ordenamiento jerárquico –según patrones de prestigio – de la administración de los asuntos públicos, se da paso a órdenes sociales en los cuales se diluye el carácter plenamente vinculante asociado a las interpretaciones míticas del mundo. El proceso de racionalización cultural que hemos descrito conlleva así una radicalización del carácter problemático de esta articulación normativa entre instituciones y sujetos social, toda vez que el consenso normativo básico asegurado y reproducido por las prácticas rituales, se desmorona por completo, emergiendo en su lugar una pluralidad de pretensiones valorativas particulares que

---

<sup>26</sup> Véase Durkheim, Emile: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. Schapire, Bs. Aires, 1968. Retomando lo dicho con anterioridad, se puede precisar que la *materialidad histórica* de esta visión del mundo unificadora se arraigaba, en parte importante, en la centralidad de la institución del parentesco, la cual definían tanto los criterios normativos de pertenencia a la comunidad (linaje) y los principales roles ejercidos por sus miembros, como el control sobre los procesos de producción, consumo e intercambio económico. También se podría decir, siguiendo a Lévi-Strauss, que la posibilidad de la reciprocidad social –y con ello, del orden social mismo– se fundaba en la internalización de las normas del parentesco. Véase Lévi- Strauss, Claude: *Las estructuras elementales del parentesco*, Eds. Paidós, Barcelona, 1991.

<sup>27</sup> Un análisis sumamente ilustrativo de esta idea se puede encontrar en Geertz, Clifford: *Negara: El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Ed. Paidós, Barcelona, 2000. La noción de Estado-teatro pretende graficar, justamente, como a través de las experiencias rituales la comunidad tradicional actualiza, constantemente, sus criterios de organización colectiva.

pretenden validarse normativamente, institucionalizarse, en el mundo. Como ha señalado Habermas, con el proceso de racionalización cultural, en suma, “la autoridad de lo santo va quedando gradualmente sustituida por la autoridad del consenso que en cada sazón se repute fundado”<sup>28</sup>.

El problema central a considerar, entonces, es cómo (re)construir un consenso normativo a partir de universos simbólicos descentrados, individualizados, en los cuales la apelación a una unidad heterónoma o divina se ha tornado insuficiente prácticamente. Es por ello que, como se apuntaba, los patrones normativos y expresiones culturales característicos de la representación moderna del mundo, si bien emancipados de los contextos de acción asegurados previamente por la tradición o la divinidad, se revelan incapaces –por su anclaje práctico en el individualismo moral – para refundar el vínculo social diluido por la modernidad cultural.

En suma, podemos señalar –sintetizando lo dicho hasta ahora – que los procesos históricos de surgimiento de la sociedad moderna, ya sea mirados desde la diferenciación funcional y la institucionalización de la acción instrumental en las dimensiones centrales del mercado y el Estado moderno, o desde la racionalización cultural que seculariza e individualiza las imágenes del mundo tradicionales, configuran estructuras y dinámicas sociales que desgarran los mecanismos normativos de los órdenes sociales premodernos, mostrándose, al mismo tiempo, demasiado débiles para lograr reconstruir un plexo de sentido congruente y estable en el seno de las nuevas formas que asume la división social del trabajo y las representaciones del mundo modernas. Más detalladamente, se trataría de que la emergencia de las formas de dominación sustentadas y promovidas por los intereses de las nacientes burguesías, que encuentran su expresión estructural tanto en la complementariedad funcional entre un sistema económico despolitizado y una administración de los asuntos públicos organizada burocráticamente, como en la constitución de un sustrato práctico-moral a partir del reconocimiento de la autonomía del individualismo moderno, desintegran la sustantividad normativa de las comunidades tradicionales, siendo incapaces de poner coto a este proceso desgarrador mediante la

---

<sup>28</sup> Habermas, J.: *Teoría...*, Vol. II., Op. Cit., pág. 112. Habermas entiende este proceso también bajo la idea de una *linguistización de lo sacro*, destacando con ello la medida en que las orientaciones y significados de la acción se emancipan de los contextos normativos sancionados por la divinidad y pasan a depender exclusivamente del posible reconocimiento intersubjetivo entre sujetos que manifiestan comunicativamente pretensiones de validez susceptibles de crítica (práctica comunicativa).

constitución de un nuevo consenso normativo que articule congruentemente el funcionamiento sistémico y las orientaciones prácticas de los sujetos sociales.

A partir de ello, una constante tensión entre los procesos de modernización y la búsqueda de la integración social, entre la diferenciación sistémica y los consensos normativos capaces de asegurar la solidaridad social, ya sea leída como manifestación constante de *vacíos anómicos*, *alienación* o *pérdida de sentido*, caracterizará la configuración central de la modernidad y su devenir histórico. Y es esto, finalmente, lo que señala la emergencia histórica del problema moderno de lo político: la búsqueda de constitución y fundamentación práctica de un orden social que, como consecuencia de los procesos de racionalización, se revela como esencialmente problemático; y que, además, debe hacerse cargo prácticamente de los contenidos estructurales y normativos –especificidad funcional, descentramiento de la comprensión del mundo, afirmación de la autonomía moral – que el mismo avance de la modernización ha instalado.

De hecho, el acontecimiento político que, de acuerdo a la lectura clásica, marcaría el fin del antiguo régimen e inauguraría plenamente la modernidad política, esto es, la Revolución francesa, grafica particularmente este problema. Tanto la imposibilidad de volver a fundamentar la autoridad política en un consenso de origen sagrado, dada la instalación práctica del principio de la soberanía popular, como la apertura de las pretensiones constantes de ampliación de los márgenes de participación y reconocimiento de la comunidad política que este mismo principio hace posible, expresan el hecho central de que el orden societal se ha vuelto básicamente problemático, instalando –por vez primera – las ideas del cambio, la innovación y la transformación política como fenómenos ya no excepcionales, sino más bien normales e incluso constitutivos de la esfera política moderna. Es por esto que las ideologías políticas características de la modernidad –liberalismo, conservadurismo y socialismo –, nacidas precisamente desde la Revolución francesa, si bien disímiles en sus pretensiones valorativas y en los actores que asumen como portadores de su realización histórica, se fundan compartidamente en la constatación del carácter problemático del orden social moderno, o más sucintamente, surgen como estrategias políticas para enfrentar el advenimiento de la modernidad y la disolución de la comunidad política tradicional<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Véase Wallerstein, Immanuel: “¿Tres ideologías o una?. La seudobatalla de la modernidad”, en *Después del liberalismo*, Siglo XXI Eds., México, 1999.

Desplazada entonces la posibilidad práctica de echar mano de consensos anclados en la autoridad de lo divino, la reconstitución de los límites normativos del orden social remitirá entonces a las prácticas de los mismos sujetos sociales, a sus relaciones de constitución, articulación y conflicto. Y en este diagnóstico central de la necesidad de *autofundamentación práctica* de la modernidad<sup>30</sup> van insistir y converger, en líneas generales, tanto la reflexión sociológica como el pensamiento político moderno.

#### **b) La constitución del orden social moderno. O la pregunta por la articulación de la comunidad política postradicional**

Efectivamente, la búsqueda de las condiciones históricas de posibilidad de constitución y fundamentación de la comunidad política, a partir de los criterios estructurales y normativos que instalan los procesos de modernización social, se hace particularmente expresiva en el tránsito histórico que va desde la filosofía política clásica a la teoría política moderna, así como en los rasgos centrales que caracterizarán la matriz de pensamiento ilustrado y, desde ahí, en las problemáticas principales que marcan el surgimiento de la sociología como disciplina particular. En estricto rigor, en este tránsito la pregunta por lo político va siendo, paulatinamente, despojada de la consideración de una unidad de sentido asegurada por las imágenes del mundo tradicionales que lograban desprender un ideal de la comunidad política como articulación plena entre organización colectiva y orientaciones valorativas individuales, instalando en su lugar un carácter problemático sobre las condiciones necesarias y posibles de dicha articulación. Más detalladamente, la referencia normativa a la eticidad y virtud moral necesaria de la comunidad política va dando paso, reordenamientos históricos subyacentes, al problema de la posible regulación consensual de los intereses materiales y las pretensiones valorativas particulares, esto es, va dejando entrever el problema de la constitución *política* de las bases normativas del orden social moderno.

Como se recordará, la idea clásica de orden político –particularmente evidente en Aristóteles – asumía que los criterios de organización colectiva debían guardar una directa vinculación con las consideraciones éticas relativas a una vida social buena y justa, de igual manera que con las virtudes morales de los ciudadanos (*politeia*). En tanto la *polis* se constituía como una

---

<sup>30</sup> Habermas, J.: *El discurso filosófico...*, Op. Cit., pág. 28.

comunidad ético-política de ciudadanos libres e iguales bajo una ley expresiva de formas sustantivas de vida (virtudes y valores), la filosofía política pasaba a representar una doctrina referida a –y que debía dar cuenta de – los supuestos y condiciones capaces de asegurar la unidad ética de la comunidad; pretendiendo instalar, además, estos criterios como orientaciones morales en los individuos, de tal manera que, en último término, el pensamiento político asumía la pretensión de tornarse *filosofía práctica*: delineamiento de las condiciones de la correcta organización colectiva y formación pedagógica del comportamiento virtuoso de sus ciudadanos.

Este orden político, en otras palabras, se representaba como un correlato o materialización institucional de una concepción ética-ontológica de la naturaleza humana<sup>31</sup>, promoviendo así un vínculo sustantivo entre instituciones y orientaciones valorativas, es decir, contribuyendo a la estructuración de la sociedad como totalidad histórica a partir de un orden ético-político global. Si bien es cierto que es posible rastrear cierta distancia importante entre esta concepción ideal y la estructuración histórica, concreta, de la *polis*, lo relevante de destacar es la medida en que esta noción de orden político constituyó un ideal normativo central de la práctica y el pensamiento político premoderno<sup>32</sup>.

Van a ser entonces los procesos históricos de modernización –tanto en su vertiente de diferenciación funcional como en la de racionalización e individuación de las imágenes del mundo – los que desgarran los horizontes institucionales y simbólicos que hacían posible semejante concepción normativa de la política. Si ya el medioevo había introducido un nivel relevante de pluralización y diferenciación al interior del cuerpo colectivo organizado (a raíz de la fragmentación de unidades soberanas en el orden feudal y la configuración de una sociedad de órdenes corporativos que compartían la autoridad política con las formas monárquicas establecidas), la transición histórica al mundo moderno se encargará de acentuar aún más estas tendencias estructuralmente diferenciadoras. En efecto, la formación de los regímenes absolutistas viene a representar el umbral de mutación definitivo de las concepciones clásicas de

---

<sup>31</sup> Muestra de ello es que en la consideración aristotélica “ la polis no es un accidente sino una sustancia, es decir, un ser que se autobasta, que no depende de otro para la satisfacción de todas las necesidades, no sólo materiales sino también espirituales, de manera que sus miembros, los ciudadanos, puedan “vivir bien”, es decir, realizando todas sus potencialidades humanas”. Véase Dri, Rúben: “Filosofía política aristotélica”, en Boron, Atilio (comp.): *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al renacimiento*, Eds. CLACSO, Bs. Aires, 1999.

<sup>32</sup> Y también, por cierto, en ciertas expresiones del pensamiento político propiamente moderno; por ejemplo, como veremos, en la reflexión de Rousseau o, más marcadamente, en Hannah Arendt.

la política, en tanto la constitución de una autoridad pública unitaria –que reclama para sí el monopolio de los medios de coerción física – va a implicar la despolitización de los órdenes corporativos, introduciendo con ello una de las condiciones histórico-estructurales fundamentales que subyacen a la concepción moderna de la política: la dualidad entre un *Estado* –que pretende concentrar la autoridad política – y una *sociedad* –que se reclama normativamente despolitizada en tanto espacio exclusivo y liberado para el desenvolvimiento de los intereses particulares<sup>33</sup>.

Así, la referida diferenciación entre un sistema económico orientado exclusivamente según criterios de maximización de ganancias y un aparato político organizado en base a la administración burocrática, descompone internamente a la filosofía política clásica – principalmente hacia fines del siglo XVIII – por una parte, en una *teoría de la sociedad burguesa* centrada en el análisis de la economía política y, por otra, en una *teoría del Estado* inspirada en el derecho natural moderno<sup>34</sup>. Ya la reflexión de Maquiavelo anuncia la preocupación –propriadamente moderna – por las condiciones de conservación y reproducción de la autoridad estatal (o el problema del *dominium*, de la razón de estado como técnica de mantención del poder soberano o arte de gobernar)<sup>35</sup>, mientras que desde Moro se insinúa una teoría de la sociedad burguesa (*societas*) en que esta se concibe como el desenvolvimiento exclusivo de intereses y orientaciones particularistas de acción. Será Hobbes –lugar central en la transición a la concepción moderna de la política – quien intente rearticular nuevamente *dominium* y *societas*, reestableciendo una idea de sociedad política en tanto cuerpo colectivo indiviso; pero que a diferencia del concepto clásico deja ya de concebir a la ley política como sustancia moralizadora, deviniendo mero derecho positivo sancionado estatalmente. Con ello se modifica radicalmente la autocomprensión o ideal normativo del orden político, pues éste pasa a concebirse como la construcción de un tráfico social de ciudadanos regulado por el derecho privado y apoyado, en último término, en la soberanía estatal, es decir, como la constitución de

---

<sup>33</sup> Cohen, Jean L. y Arato, Andrew: *Sociedad civil y teoría política*, Ed. FCE, México, 2000, págs. 115-116.

<sup>34</sup> Habermas, J.: “La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social”, en *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Ed. Tecnos, Madrid, 1997, pág. 58.

<sup>35</sup> Para una revisión más extensa de la noción de *razón de estado*, entendida en los siglos XVI y XVII como la búsqueda de principios prácticos racionales para el arte de gobernar los nacientes Estados, se puede consultar Foucault, Michel: “Omnes et singulatum: hacia una crítica de la razón política”, en *La vida de los hombres infames*, Ed. Altamira, Argentina, 1996.

un orden social basado en una comunidad político-jurídica garantizada estatalmente y con posibilidades ciertas de defensa bélica del territorio<sup>36</sup>.

A ello hay que añadir, finalmente, la previamente mencionada disociación estructural entre los criterios de validez de las esferas modernas de valoración cultural, la cual viene a desarticular – entre otros aspectos – el vínculo existente entre moralidad individual y norma jurídica, arrojando como consecuencia general que el sancionamiento y aseguramiento legal del orden político pierde su connotación ética, o sea, deja de anclarse directamente en las orientaciones valorativas y motivaciones prácticas de los sujetos. Por el contrario, el derecho positivo que, en la tradición política moderna ha de instituir y garantizar centralmente la persistencia del orden político, se presenta completamente abstraído de las motivaciones particulares de los sujetos, o más bien, deja abierta –dada la *formalización* de la norma jurídica – la articulación de la motivación concreta por la cual los individuos se pliegan a la obediencia político-jurídica<sup>37</sup>.

Con estas consideraciones generales, como se puede apreciar, el pensamiento político moderno traza una relación *constituyente* entre orden social y política, toda vez que enfatiza que aquél sólo es posible *históricamente* en tanto tenga lugar una concentración de la autoridad política en manos del Estado constitucional (el *Leviatán* hobbesiano), esto es, en la medida en que los medios de la violencia física queden sustraídos de los sujetos privados constantemente enfrentados en el estado de naturaleza devenido guerra permanente. El orden social adquiere, de esta manera, un sustrato político-jurídico como condición *sine qua non* para su constitución histórica y su permanencia a lo largo del tiempo, trazando así las líneas generales de una argumentación que enfatiza una relación constituyente entre *política* y *sociedad*. No se trata, entonces, de que en el tránsito histórico hacia el pensamiento político se asista a una desvaloración de la política en la constitución de la comunidad societal, sino más bien de una serie de giros analítico-normativos (centralidad del derecho positivo, pérdida de orientación

---

<sup>36</sup> Habermas, J: “La doctrina clásica...”, Op. Cit., pág. 68.

<sup>37</sup> La contracara de este proceso de emancipación de la motivación práctica es, por cierto, el carácter coactivo que asegura, finalmente, que el derecho formal puede imponerse en aquellos casos en los cuales las orientaciones individuales no se pliegan adecuadamente a la norma jurídica. Esta relación interna entre *libertad moral* y (potencial) *coacción política* como núcleo que hace posible a la comunidad político-jurídica moderna, se hará particularmente notoria en las argumentaciones políticas centrales de la modernidad; así, por ejemplo, sostiene Rousseau: “cualquiera que rehúse obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo, lo cual no significa otra cosa que se le obligará a ser libre”, o también, “El ciudadano no es el juez del peligro a que la ley lo expone, y cuando el soberano le dice: «Es conveniente para el Estado que tú mueras», debe morir, ya que bajo esa condición ha vivido en seguridad hasta entonces”. Rousseau, Jean Jacques: *El contrato social*, Ed. Edaf, Madrid, 2001, págs. 59 y 79-80.

pedagógica-moral, etc.) que resitúan el lugar y los alcances de lo político en relación a la articulación del orden social moderno. Es por ello que, como se ha planteado, es posible interpretar las argumentaciones características del pensamiento político moderno como lecturas que pretenden dar cuenta, normativamente, de las posibilidades de constitución del orden social postradicional.

Ahora bien, es preciso destacar también los fundamentos históricos que hacen posibles estos giros en el plano del pensamiento político, los cuales se vinculan centralmente –como se describió extensamente en el apartado anterior – a la emergencia de intereses particularistas tanto desde la producción económica (mercado orientado según la competencia y la ganancia) como en el plano de las orientaciones culturales y valorativas (particularización de los mundos de la vida a partir del individualismo moderno); procesos que subyacen, por tanto, al hecho de que la comunidad política pase a ser concebida como la necesaria articulación jurídica y regulación administrativa de pretensiones de validez particulares encarnadas por sujetos sociales presuntamente autónomos. La idea moderna de la política se asociaría estrechamente, entonces, a lo que Sartori entiende como el surgimiento moderno de la *esfera de la sociedad*, esto es, aquel ámbito emergente desde la organización industrial de la división del trabajo, o más precisamente, aquella esfera social establecida a partir del particularismo de los intereses subjetivos concatenados sistémicamente a través del intercambio económico<sup>38</sup>.

Es en el mismo sentido que la filosofía ilustrada –en el movimiento reflexivo que va desde la escolástica tardía hasta el idealismo hegeliano – pondrá en el centro de su consideración histórica sobre la modernidad la medida en que su particularismo constitutivo, la afirmación histórica del principio de subjetividad con sus respectivas encarnaciones económicas y culturales, se revela como un núcleo normativo insuficiente para reconstruir la unidad de sentido desgarrada por los procesos de modernización social. La desestructuración de la comunidad política tradicional es leída así –particularmente en el idealismo alemán – como la necesaria búsqueda de principios históricos que, sin eliminar la autonomía individual, sean capaces de restaurar la unidad en medio de la fragmentación del mundo moderno, de tal manera que

---

<sup>38</sup> Sartori, G.: *Elementos de...*, Op. Cit., pág. 240. Es evidente el vínculo de esta consideración con la noción de Hannah Arendt sobre la *esfera de lo social* –entendida, precisamente, como el lugar donde los intereses privados adquieren relevancia pública – como ámbito de acción propiamente moderno. Volveré sobre esta idea de Arendt en el siguiente capítulo.

lograsen contribuir a que “las instituciones sociales y políticas concordaran con la libertad y el interés del individuo”<sup>39</sup>. Y, como es sabido, en el recorrido argumentativo que va de Kant a Hegel este principio histórico va aparecer articulado en torno a la razón y sus potencialidades prácticas de fundar normas universalmente válidas, esto es, la posibilidad de desprender criterios históricos para la constitución de un orden racional universal que coincida con las orientaciones práctico-morales de la libertad individual.

Aún más, se puede constatar que –progresivamente – se va poniendo en el centro de la reflexión el carácter contradictorio que asume la afirmación histórica de la subjetividad moderna, en tanto la autonomización frente a contextos y orientaciones sancionadas por la alteridad tradicional o divina conlleva, simultáneamente, a constantes crisis y tensiones expresivas de su misma incapacidad de reconstituir un plexo de sentido en la vida moderna. La subjetividad emancipada, de esta manera, se experimenta como principio de superioridad y, a la vez, como el núcleo de la tendencia a la crisis de la sociedad moderna<sup>40</sup>.

Con todo, para retomar los términos planteados previamente, es posible apreciar entonces que tanto los giros analíticos en el pensamiento político, sintetizados finalmente en el concepto de orden político-jurídico hobbesiano, así como las preocupaciones manifiestas en la reflexión ilustrada, dan cuenta de la medida en que la constitución de la comunidad política se ha tornado esencialmente problemática, debiéndose rastrear imperiosamente nuevos patrones de constitución y fundamentación práctica que han de asumir –sin posibilidad de dar pie atrás hacia consensos sagrados o tradicionales mediante un “reencantamiento del mundo” – los principios estructurales y normativos instalados por la modernización societal. Y será precisamente en este contexto, como es sabido, donde se constituirá históricamente la sociología como reflexión y disciplina particular enfocada a la problematización sistemática de las condiciones de posibilidad del orden social moderno.

---

<sup>39</sup> Marcuse, Herbert: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la moderna teoría social*, Alianza Ed., Madrid, 1986, pág. 9.

<sup>40</sup> Habermas, J: *El discurso filosófico...*, Op. Cit, pág. 28. Una reflexión política que grafica de manera bastante expresiva este carácter contradictorio del particularismo moderno, es la consideración de Tocqueville acerca de la democracia, toda vez que ésta vendría *posibilitada históricamente* por la apertura emancipadora del igualitarismo y la libertad moderna, pero –ante el riesgo de la absoluta disolución de los vínculos comunitarios – encontraría dificultades permanentes de *realización histórica*, abriendo con ello la posibilidad cierta de una instrumentalización de la autonomía bajo regímenes despóticos. Véase Tocqueville, Alexis de: *La democracia en América*, 2 Vol., Alianza Ed., Madrid, 2002.

La emergencia disciplinar de la sociología se va a situar, no obstante, de manera bastante ambivalente en medio de esta relación constituyente entre *política y orden social* que hemos venido advirtiendo desde el pensamiento político. En estricto rigor, los actos fundacionales de la sociología encuentran precisamente su fundamento en aquella pregunta sistemática por la sociedad o, si se quiere, por el carácter problemático del orden social; sin embargo, éste es naturalizado, *despolitizado*, toda vez que sus condiciones prácticas de articulación son reducidas a fuerzas naturales o necesidades inmanentes bajo una comprensión teleológica del desarrollo histórico (nos referimos, claro está, a las sociologías de Comte y Spencer) –evidenciando con aquél gesto, por lo demás, los intereses históricos que fundamentan la institucionalización del saber sobre lo social en la modernidad. Como quiera que sea, la particularidad disciplinar de la consideración sociológica –al menos manifiestamente desde Durkheim – va a radicar en asumir el carácter problemático del orden social moderno; trasladando, además, la pregunta hacia las constelaciones normativas que regulan la vida colectiva *más allá* de sus expresiones institucionales y sus encarnaciones jurídicas.

Será Durkheim, precisamente, quien instale en el centro de la pregunta sociológica por el orden social la constatación del carácter fundacional de la normatividad o, dicho más enfáticamente, la medida en que sin la existencia de la norma no hay sociedad posible. Pues como se recordará, partiendo de la discusión con Spencer, el diagnóstico durkheimiano arriba a la consideración de que no sólo las comunidades tradicionales portan una moralidad integradora (*solidaridad mecánica*), sino que también el orden social moderno – organizado a partir de la centralidad del mercado como núcleo constitutivo de la división industrial del trabajo – requiere de una cierta vinculación con las orientaciones valorativas subjetivas, esto es, de la existencia de un contenido normativo elemental, pues de lo contrario la estabilidad y la reciprocidad social –o sea, la existencia misma de la sociedad como orden posible – se vería imposibilitadas de constitución frente a la contingencia que arrastra la autonomía de intereses propia del particularismo moderno. De algún modo, entonces, las sociedades modernas también vendrían garantizadas por un fundamento normativo, que si bien es radicalmente distinto del tradicional en tanto brota de nuevas condiciones estructurales (*solidaridad orgánica*), es la instancia que consigue garantizar la complementariedad y regularidad entre las orientaciones de acción individuales, posibilitando, en suma, la institucionalización del orden social en medio de condiciones históricas caracterizadas, como vimos, por la contingencia y ambivalencia normativa.

Con esta consideración Durkheim pretende, además, moverse argumentativamente más allá de los límites sancionados por el concepto de orden político-jurídico hobbesiano. Para Durkheim, en efecto, es insuficiente entender la posibilidad histórica del orden social a partir de un sancionamiento estrictamente jurídico, pues, en último término, ha de tenerse en cuenta el hecho básico de que la complementariedad legal de expectativas particulares sólo se torna posible si los sujetos en cuestión comparten una base normativa elemental, o dicho más concretamente, cabe suponer que “la obediencia de los miembros de una comunidad jurídica moderna tiene que tener un núcleo moral” toda vez que “el contrato no se basta a sí mismo, antes sólo es posible merced a una reglamentación del contrato, la cual es de origen social”<sup>41</sup>. Será así la normatividad de lo social, en suma, la que posibilitaría la vinculación y complementariedad entre las pretensiones valorativas y las orientaciones prácticas particulares de los sujetos sociales, a partir de lo cual se desprende con bastante claridad que –para la reflexión sociológica clásica – la condición de posibilidad histórica de la sociedad ha de rastrearse en la capacidad integradora de determinados consensos normativos<sup>42</sup>.

A partir de esto es posible señalar –o más bien: proponer – que con este movimiento argumentativo la reflexión sociológica, leída en su relación con el pensamiento político moderno, abre un camino fecundo, o al menos una intuición relevante, para desplegar una consideración *descentrada* de lo político, esto es, para comprender la política como la articulación constante y conflictiva de consensos normativos que, en tanto tales, instituyen el orden social y establecen así sus límites constitutivos. Seguir esta vía implicaría permanecer en el marco de la relación constituyente entre *política* y *orden social* que antes advertíamos, en donde la política pudiese ser entendida como el trazado permanente de los límites normativos que hacen posible e institucionalizan a la sociedad como orden posible, remontándose así *más allá* de –pero a la vez incorporando a – la organización administrativa del poder político y sus regulaciones jurídicas. Se volvería a plantear aquí, entonces, la posibilidad analítica de interpretar la constitución del orden social moderno siguiendo la argumentación normativa que pretende dar cuenta de la fundamentación práctica de la comunidad política postradicional; o

---

<sup>41</sup> Habermas, J.: *Teoría...*, Vol. II, Op. Cit., págs.115-116.

<sup>42</sup> Ya sea que estos consensos se consideren articulados a partir de ciertos modos históricos de organización de la dominación (Weber), desde relaciones de explotación con sus respectivos correlatos ideológicos-institucionales (Marx), o en base a formas de solidaridad y conciencia moral instituidas a partir de la división social del trabajo (Durkheim).

dicho en pocas palabras, la posibilidad y, sobre todo la pertinencia teórica, de vincular analíticamente reflexión sociológica y pensamiento político para dar cuenta de la constitución del orden societal moderno.

Ahora bien, es posible apreciar con bastante claridad que semejante intuición analítica ha encontrado escasa cabida al interior de la tradición sociológica o, al menos, en sus puntos cardinales de reflexión disciplinar. Si se observan, por ejemplo, las líneas centrales de reflexión sociológica del siglo recién pasado, la política aparece concebida ya sea como una *función de exterioridad* con respecto a los procesos de interacción social y su correlativa constitución intersubjetiva de sentidos normativos (como es el caso de la tradición fenomenológica y el análisis hermenéutico) o, del otro lado, como una *función parcial* al interior de las dinámicas societales y funcionamientos estructurales generales que dan pie a la formación de la sociedad (como se presenta, sobre todo, en la tradición del funcionalismo sociológico). En suma, la trayectoria sociológica del siglo XX da cuenta de una marcada bifurcación teórica entre “sociología normativista” y “realismo sociológico” que, para lo que hemos venido planteando, no representa sino un doble abandono analítico de la relación *constituyente* entre política y orden social.

Un lugar central al interior de esta relación más bien ambivalente entre política y orden social que expresa la tradición sociológica es, sin lugar a dudas, la sociología de Parsons. En efecto, es la teoría de Parsons la que recoge y desarrolla mayormente las intuiciones durkheimianas acerca de la constitución normativa del orden societal, pero –al igual que Durkheim, por cierto – termina neutralizando sus implicancias o connotaciones políticas. Según su consideración particular, la dimensión normativa guarda una marcada centralidad en la constitución y reproducción de la sociedad, toda vez que es la dimensión que permite dotar de cierta estabilidad y consistencia a los procesos interactivos en que se ven involucrados una pluralidad de agentes sociales, instituyendo así la posibilidad del orden social. La problemática situación basal que supone, a su juicio, todo proceso de interacción –es decir, el clásico problema de la *doble contingencia* – sólo encuentra resolución posible a través de la integración normativa – *institucional*, en sus términos – de la sociedad, la cual posibilita la articulación entre las orientaciones individuales de acción y los patrones valorativos institucionalizados. La

*integración institucional*, en suma, vendría así resolver el “problema del orden [a través de] la integración de la motivación con los criterios normativos culturales que integran el sistema”<sup>43</sup>.

Tal como en Durkheim, entonces, la sociedad aparece concebida en Parsons como la estabilización y reproducción de un plexo ordenado de acciones sociales a partir de la existencia de un fundamento o consenso de carácter normativo que, en tanto tal, posee una fuerza vinculante que posibilita articular las pretensiones y motivaciones de la acción con los sustratos que legitiman la facticidad de las instituciones sociales. Dicho de otra manera, la *universalidad* de la norma social permite un reconocimiento recíproco o complementariedad de base entre las pretensiones de los sujetos sociales, de manera tal que las orientaciones particulares de la acción social se *recortan o constituyen* siempre a partir de este trasfondo compartido. No obstante, para ambos esta centralidad de la integración normativa en la constitución del orden societal no remite específicamente a un proceso de articulación política o, como hemos señalado, no guarda una relación constituyente con la dimensión de lo político. Esto en la medida en que, en el caso de Durkheim, la influencia de una perspectiva biologicista lo lleva a mantener en parte importante una visión de las formas de integración normativa modernas como propiedades derivadas *cuasinaturalmente* de la división industrial del trabajo; mientras que, en el funcionalismo parsonsiano, la política se representa como un subsistema específico, que si bien está encargado del sancionamiento de decisiones vinculantes a partir del establecimiento de fines colectivos, no encarna un lugar estrechamente relacionado con la constitución de la integración normativa del orden social –la cual, como se recordará, Parsons identifica más bien con la esfera de la *comunidad societal*.

Sin embargo, pensamos que es posible desarrollar un argumento general que reubique en su centralidad analítica la relación constituyente entre política y orden social; más aún cuando dicha vinculación –normativamente – se encuentra presente, de una u otra manera, en las argumentaciones centrales del discurso político de la modernidad. Todas ellas afirman o suponen, como hemos planteado anteriormente, una cierta idealidad normativa acerca de la

---

<sup>43</sup> Parsons, Talcott: *El sistema social*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966, pág. 55. El paréntesis es mío. Es bastante interesante que Parsons identifique este imperativo de integración normativa también como “el problema del orden en Hobbes”, enfatizando desde ahí la medida en que la pluralidad de agentes sociales sólo pueden quedar suficientemente coordinados no a partir de un vínculo meramente fáctico o instrumental –ya venga este fundado en el operar del mercado o garantizado jurídicamente por la soberanía estatal – sino que desde la dimensión normativa. Véase Parsons, T.: *La estructura de la acción social*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1968, pág. 135.

constitución del orden societal moderno, sus límites constitutivos y su relación particular con la política. Es por ello que en las siguientes páginas se intentará fundamentalmente, como ha quedado dicho desde el comienzo, reconstruir sociológicamente dichas vinculaciones normativas entre política y orden social a la luz de la distinción entre espacio público y espacio privado.

Previamente a ello intentaré situar aquella distinción normativa dentro de la configuración general del problema moderno de lo político, para lo cual se hará necesario analizar un conjunto de referencialidades histórico-normativas que han sido los ejes de constitución de la comunidad política moderna, esto es, las ideas centrales de *sociedad moderna*, *Estado de derecho* y *nación*. Sólo desde ahí –teniendo en cuenta todas estas dimensiones normativas – podremos ingresar directamente al análisis reconstructivo de la relación entre política y orden social tal como esta se presenta en la tradición liberal y, con posterioridad, en la argumentación democrática.

## Capítulo II

### El discurso político de la modernidad

“En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia”.

Thomas Hobbes

“Economía, comercio e industria, perfeccionamiento técnico, libertad y racionalización pasaban por ser aliados, y a despecho de su agresiva implantación frente a los sistemas feudales, reaccionarios y policiales, se los entendía fundamentalmente pacíficos en oposición a la violencia guerrera”.

Carl Schmitt

Como último elemento a caracterizar en nuestro intento por trazar una *cartografía general de lo político* en el marco histórico de la sociedad moderna, es relevante analizar –aún cuando sea a grandes rasgos – el vínculo interno que las condiciones históricas previamente descritas trazan con un horizonte de sentido que, a la vez que impulsa y legitima los procesos fundantes de la modernidad, opera como orientación normativa general de los mecanismos históricos y normativos a partir de los cuales se articuló la comunidad política postradicional. En otras palabras, se trata de caracterizar lo que se podría entender como la *ideología* –en tanto visión de mundo (*Weltanschauung*) – constitutiva del discurso moderno de lo político que, así como fundamenta los procesos de racionalización social y cultural que desestructuran los órdenes sociales tradicionales, también establece las matrices normativas generales de constitución histórica del orden político moderno<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Utilizo aquí –y en adelante – la noción de *ideología* en un sentido teórico que, si bien dentro de las coordenadas generales del materialismo histórico, instala dicho concepto más allá de las ideas clásicas de “falsa conciencia”, “representación distorsionada de las contradicciones sociales”, “concepción invertida de la realidad”, etc. Se trata, más bien, de dar cuenta y destacar una relación histórica entre intereses sociales y orientaciones de sentido de la vida en sociedad, razón por la cual se asume tanto *una materialidad de la ideología* (no es mera abstracción o representación) y un *carácter históricamente verdadero* (como producción histórica de la verdad). Del mismo modo, como apuntamos, el concepto de *discurso* que aquí se emplea remite centralmente a una lógica relacional de articulación

A grandes rasgos, es posible señalar que se trata de una ideología o visión de mundo que articula un discurso constituido desde un horizonte de sentido con pretensiones de marcado alcance universal, esto es, que ubica su objetivo primordial en la construcción de instituciones y formas de vida que, en nombre de la *humanidad*, sean capaces de organizar una comunidad política que al mismo tiempo que salvaguarde y asegure los contenidos estructurales y principios constitutivos de la sociedad moderna, contribuya a la realización histórica de un vínculo normativo entre el avance del progreso material y la expansión de la libertad humana. Para ello, esencialmente, ha de articular y poner en práctica criterios normativos universalmente válidos que, en tanto tales, pudiesen plasmarse correlativamente en los funcionamientos institucionales y en las orientaciones morales de los sujetos.

En términos más particulares, interesa destacar dos componentes normativos que constituyen parte central del discurso político de la modernidad. En primer lugar, la medida en que el discurso sobre la política moderna va a anclar históricamente –de manera paradójica, al menos a primera vista– su horizonte cosmopolita en la referencialidad histórica del Estado nacional, a su vez configurado internamente bajo el imperio de la ley (Estado de derecho), pasando así a concebirse éste como un mecanismo central en la articulación de la idea clásica de sociedad moderna. En suma, las referencialidades normativas asociadas al *Estado de derecho*, la *nación* y la idea de *sociedad moderna* constituirán, desde ahí, componentes centrales en la articulación del orden político propio de la modernidad.

Y, en segundo lugar, se trata de la distinción normativa entre un espacio propio de lo público y una esfera específicamente privada que, a raíz de las consecuencias desarticuladoras de los procesos de modernización sobre los órdenes sociales tradicionales, adquirirá una especial centralidad en el marco de la comprensión moderna de lo político. En efecto, la relación distintiva entre lo público y lo privado va a delinear y articular, de manera transversal, un conjunto de núcleos normativos (esfera íntima-familiar, sociedad civil, espacio público-político) que constituirán las principales referencialidades, si bien bajo distintas connotaciones y relevancias, del discurso político de la modernidad y sus estrategias argumentativas dominantes.

---

normativa de la realidad social (la sociedad en tanto *formación discursiva*) y no a una expresión mental o formalmente lingüística referida a una realidad externa.

**a) La articulación histórica de la comunidad política moderna. Sociedad moderna, Estado de derecho y Nación**

Como hemos apuntado, es posible señalar que el núcleo articulador del discurso moderno sobre lo político se caracteriza por estar permeado –o mejor dicho, constituido desde – un horizonte de sentido normativo universalista, esto es, se trata de un discurso que ancla su objetivo práctico primordial en la constitución de instituciones políticas y formas de interacción social en nombre de la *humanidad* o, dicho más ampliamente, que afirma la búsqueda de las condiciones y mecanismos que permitan conciliar –en el marco de la organización histórica de la comunidad política – progreso material y libertad humana bajo criterios normativos universalmente válidos. Dichos criterios, en tanto universalidad normativa, apuntan a plasmarse complementariamente tanto en los sustratos que fundamentan los órdenes institucionales como en las orientaciones práctico-morales de los sujetos, de manera tal que –dicho en pocas palabras – un marcado *universalismo estructural y normativo* viene a constituir la centralidad de la semántica propia del discurso moderno sobre lo político<sup>2</sup>.

Las coordenadas generales del discurso moderno sobre lo político pueden leerse, por tanto, como la búsqueda de mecanismos históricos de articulación de la comunidad política que a la vez que sean capaces de garantizar la integración normativa de las sociedades, respeten los principios constitutivos de las estructuras y representaciones del mundo instaladas por los procesos de modernización. Es decir, la cartografía general de la cultura política moderna –en la cual conviven distintas expresiones del pensamiento político y proyectos ideológicos disímiles, hasta antagónicos – se traza desde una ideología o discurso que sobre la base de los contenidos estructurales (diferenciación funcional, centralidad de la economía de mercado) e ideales básicos de la sociedad burguesa (sujetividad autónoma, individualismo moral), pretende construir un orden social estable, o si se quiere, una comunidad política integrada.

---

<sup>2</sup> Los conceptos de *universalismo estructural y normativo* han sido tomados –pero adaptados para los fines aquí perseguidos – del análisis sobre la configuración contemporánea de una sociedad mundial presente en Chernilo, Daniel y Mascareño, Aldo: “Universalismo, particularismo y sociedad mundial. Obstáculos y perspectivas de la sociología en América Latina”, en Revista *Persona y Sociedad*, Vol. XIX, N° 3, Universidad Alberto Hurtado, Chile, 2005.

Por una parte, entonces, este discurso se vincula al despliegue y legitimación de los procesos históricos de modernización social que desgarran los complejos institucionales en los cuales se anclaba la integración normativa de las comunidades premodernas, instalando en su lugar, como se señaló anteriormente, sistemas de acción funcionalmente complementarios que operan a partir de la institucionalización de la racionalidad instrumental (mercado capitalista y Estado burocráticamente organizado). Siguiendo a Wallerstein, son estos procesos históricos los que están en la base de la formación del sistema mundo moderno –o también, de la *economía mundo capitalista* –, los cuales, a su vez, encuentran un anclaje normativo o base de legitimidad en una visión del mundo particular (*geocultura*), conformando ambos aspectos las líneas centrales de constitución histórica de la modernidad<sup>3</sup>. Desde aquí, por ende, se puede apreciar la medida en que el discurso moderno sobre lo político encuentra uno de sus fundamentos –en tanto impulsa y legitima estos procesos constitutivos – en las condiciones históricas de emergencia y posibilidad del modo de producción capitalista, el cual, como apuntamos previamente, constituye uno de los nudos centrales en la articulación de la sociedad moderna.

En efecto, si se analizan estas condiciones a partir de la conformación de un sistema económico despolitizado (es decir, orientado exclusivamente por criterios de maximización de utilidades), es posible constatar que las condiciones de producción, intercambio y consumo propiamente modernas asumen, precisamente, una pretensión o sentido de alcance universal. Visto desde Marx, la promoción de los intereses materiales de las emergentes burguesías, que cuajan en la constitución de un sistema económico centrado en el moderno industrialismo, requieren históricamente – para lograr dar salida a su producción masiva de mercancías – de la conformación de un *mercado mundial*, de manera tal que los patrones de producción, intercambio y consumo pierden su base territorial, local, asumiendo –por primera vez en la historia – un carácter esencialmente cosmopolita.

---

<sup>3</sup> Los procesos históricos fundamentales, según Wallerstein, en la constitución de la economía-mundo capitalista corresponderían a la constitución de la división internacional del trabajo, la polarización de las actividades económicas en términos de centro y periferia, y el nacimiento de las estructuras políticas estatales y su coordinación en un sistema interestatal. En tanto, la *geocultura* o visión del mundo propiamente moderna se identificaría, centralmente, con la pretensión de construir sociedades nacionales integradas a partir del reconocimiento y acción del Estado, a la cual denomina como Liberalismo (con mayúscula, para diferenciarlo del pensamiento político liberal que sería más bien su correlato político-estratégico) Véase Wallerstein, I.: “El liberalismo y la legitimación de los Estados-nación: Una interpretación histórica”, en *Después del...*, Op. Cit.

En términos más precisos, los fundamentos históricos de constitución de la dominación burguesa impelen estructuralmente a una renovación continua de los instrumentos de producción, un despliegue incesante de las fuerzas productivas, requiriéndose para ello de la conformación de un mercado mundial capaz de sustentar y renovar constantemente el ciclo de acumulación mercantil –o también, se podría decir que la *reproducción ampliada* del capital se constituye como uno de los núcleos del proceso de acumulación mercantil<sup>4</sup>. En síntesis, para decirlo con Marx, con tal de mantener y reproducir las condiciones históricas que fundamentan su posición dominante en la modernidad, la burguesía ha de *forjar un mundo a su imagen y semejanza*<sup>5</sup>.

Hay entonces un *universalismo estructural* que viene constituido desde los patrones propios de la moderna división del trabajo que, liderada por los intereses de la burguesía, conforma un complejo de producción, intercambio y consumo –si se quiere, una coordinación estructural o sistémica – de orientación o sentido cosmopolita. Es en ese universalismo, derivado de la concatenación sistémica –en el marco de la economía de mercado – de intereses materiales particulares, autónomos, donde radica una primera dimensión histórica que subyace a las pretensiones universales que asumirá el discurso moderno frente a la articulación de la comunidad política.

Ahora bien, como se especificó anteriormente, estos procesos de racionalización social encuentran su correlato práctico-moral en el desencantamiento de las representaciones tradicionales del mundo que instalan al individualismo moral – el principio histórico de subjetividad – como núcleo de sentido de las manifestaciones culturales y los criterios de valor específicamente modernos. En este ámbito de las orientaciones práctico-morales, al igual que

---

<sup>4</sup> Para una descripción más detallada de la idea de “reproducción ampliada del capital”, véase Luxemburgo, Rosa: *La acumulación del capital*, Ed. Gráficos, Argentina 1968.

<sup>5</sup> Interesante advertir que en esta consideración Marx no sólo está apuntando a un cosmopolitismo de la producción y el consumo de mercancías concretas, sino que, señala, “esto se refiere tanto a la producción material como a la intelectual. La producción intelectual de una nación se convierte en patrimonio común [...] de las numerosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal”. Marx, Karl: *Manifiesto Comunista*, Eds. Sarpe, Madrid, 1983, pág. 32. Son precisamente estas condiciones universales, además, las que crearían la *posibilidad histórica* del comunismo: “Este desarrollo de las fuerzas productivas (que entraña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada en un plano *histórico-universal*, y no en la existencia puramente local de los hombres) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la *escasez* y, por tanto, con la *pobreza*, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable [...] y porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio *universal* de los hombres [...] haciendo que cada uno de ellos dependa de las condiciones de los otros y, por último, instituye a individuos *histórico-universales*, empíricamente universales, en vez de individuos locales”. Marx, K.: *La ideología alemana*, Ed. Nuestra América, Argentina, 2004, pág. 32. Cursivas en el original.

desde el funcionamiento sistémico de la economía de mercado, se establece –sobre la base de la pretensión de autonomía subjetiva –un horizonte cosmopolita.

Efectivamente, en este plano el concepto propiamente moderno de *humanidad* viene a significar el reconocimiento de una cierta universalidad en medio de la pluralidad de individuos, una *igualdad genérica* a partir de los criterios presuntamente constitutivos de libertad, autonomía y racionalidad. Desde ahí, bajo las ideas de “género humano”, “igualdad esencial de la especie”, “condiciones constitutivas del hombre”, expresivas todas del concepto normativo de *humanidad*, se fundaría entonces una pretensión normativamente universalista; o en otras palabras, se articula un *universalismo normativo* que opera como correlato práctico-moral de la coordinación sistémica mundial fundada en el horizonte de la producción y el intercambio capitalista (*universalismo sistémico*)<sup>6</sup>.

El pensamiento ilustrado expresa, con cierta claridad importante, esta pretensión de fundar un horizonte normativo cosmopolita capaz de establecer instituciones y orientaciones morales que, reconociendo la centralidad de la autonomía subjetiva en las configuraciones estructurales y normativas de la modernidad, puedan otorgar un sentido general a las particularidades mediante su vinculación histórica con cierto contenido universal. Ya en Voltaire, por ejemplo, se manifiesta el ideal normativo de una concepción de la historia que aspira no sólo a despojarse de influencias trascendentales, sino que fundamentalmente “busca identificar –en medio de la diversidad de lo que deviene – un acontecimiento rector, unificador de los diferentes sucesos parciales [...] es decir, identificar hechos que puedan ser atribuidos a la humanidad como tal”<sup>7</sup>, de manera tal que la pretensión normativa de una *historia universal* reemplaza –en tanto funda una totalidad de sentido que contiene a – la *historia de los pueblos*<sup>8</sup>. De manera aún más nítida,

---

<sup>6</sup> Para un análisis de la emergencia de la figura del “hombre” como categoría del saber que señala el umbral de la modernidad, véase Foucault, M.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI Eds., Argentina, 1968.

<sup>7</sup> Portales, G.: *Políticas de la alteridad...*, Op. Cit., pág. 27. A juicio de Foucault, la filosofía moderna articuló en torno a la Revolución francesa precisamente aquello: un acontecimiento dotado de valor de signo, esto es, un suceso histórico cuya relevancia no radica en sí mismo, sino más bien en la medida en que da cuenta de una tendencia general en el desarrollo del género humano: su disposición moral constitutiva hacia la libertad. Véase Foucault, M: “¿Qué es la ilustración?” en *Saber y verdad*, Eds., La Piqueta, Madrid, 1991.

<sup>8</sup> Según Arendt la *conciencia histórica moderna* introduciría esta dimensión de universalidad a partir de la centralidad atribuida al concepto de *proceso* en tanto patrón de inteligibilidad y criterio de verdad del devenir histórico: “Para nuestra moderna manera de pensar nada es significativo en sí mismo y por sí mismo, ni la historia ni la naturaleza [...] El proceso que, por sí mismo, convierte en significativo cuanto abarca, ha adquirido de este modo un monopolio de

esta pretensión normativa universalista aparecerá nuevamente en la reflexión kantiana, tanto en el plano moral (a través del intento de ligar el ejercicio de la autonomía individual con criterios éticos de acción posconvencionales), como, correlativamente, en el marco de una filosofía de la historia que centrada en el desarrollo de una historia de carácter universal, aspira al establecimiento de “un estado de *ciudadanía mundial* o cosmopolita” en el cual “puedan desarrollarse todas las disposiciones primitivas de la especie humana”<sup>9</sup>. O finalmente en Hegel, donde la historia –como se recordará – pasa a ser concebida precisamente como el despliegue incesante de un *espíritu universal* –la *idea* – que se actualiza constantemente en las configuraciones culturales particulares de los pueblos y en las orientaciones prácticas de los individuos<sup>10</sup>.

Se podría anotar, por último, que dicho horizonte normativo universalista va a encontrar su reconocimiento o sancionamiento jurídico definitivo en la proclamación fundamental de la Revolución francesa, esto es, en la “Declaración de Derechos del *hombre* y del *ciudadano*” – considerada, no en vano, como la expresión máxima y sintética del contenido normativo de la modernidad política<sup>11</sup>. Esta, a decir de Touraine, se caracteriza justamente por intentar articular internamente la defensa de la autonomía subjetiva y el interés individual –mediante el reconocimiento de *derechos naturales inalienables* – con pretensiones normativas universalistas –tales como *ciudadanía, nación, voluntad general, bien común*, etc.<sup>12</sup>.

Podemos señalar, en suma, que sobre la base de la centralidad histórica del individualismo moderno, se funda un cosmopolitismo normativo que se ancla principalmente en el

---

universalidad y significado”. Arendt, Hannah: “Historia e Inmortalidad”, en *De la historia a la acción*, Eds. Paidós, Barcelona, 1995, pág. 47.

<sup>9</sup> Kant, Immanuel: “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *Filosofía de la Historia*, Ed. FCE, México, 1979, pág. 61.

<sup>10</sup> Aludiendo a esta determinación ética, histórica, de la razón respecto de las orientaciones individuales de la acción, Hegel ofrece un relato sumamente gráfico: “Un hombre que incendia la casa de otro [...] Surge aquí una relación entre el hecho inmediato y otras circunstancias, que son externas por sí y que no pertenecen a aquel hecho, tomado inmediatamente en sí mismo. Lo que con ello no ha sido hecho, hácese luego por sí mismo. El punto incendiado de la viga está unido con los demás puntos; la viga está unida a la armadura de la casa entera, y esta a otras casas, y se produce un gran incendio [...] Esto no habrá estado en la conciencia y, menos aún, en la voluntad del autor; pero tal es su hecho en sí, lo universal y sustancial del hecho”. Hegel, G.W.F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Ed., Madrid, 1989, pág. 85.

<sup>11</sup> Véase, al respecto, Jiménez Redondo, Manuel: *Introducción a Habermas, J: Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Ed. Trotta, Madrid, 2000, pág. 20.

<sup>12</sup> Touraine, A.: *Crítica de la...*, Op. Cit, págs. 58-59. Como es sabido, hay aquí además una primera afirmación simbólica de lo que, posteriormente, se codificará bajo la noción central de *derechos humanos*, recogiendo así el universalismo normativo constituido desde la noción moderna de humanidad.

reconocimiento de la presunta igualdad genérica que constituiría a los hombres a partir de los criterios de libertad, autonomía y racionalidad individual. Y, de manera similar, desde la concatenación sistémica de intereses materiales autónomos, la división industrial del trabajo configura un complejo de producción, intercambio y consumo de orientación universal. Es por ello que, como hemos planteado, puede advertirse que un *universalismo estructural y normativo* se articula como el horizonte o pretensión general de sentido de la sociedad moderna; orientándose prácticamente hacia la promoción y realización de los contenidos históricos constitutivos de las estructuras y mundos de vida instalados por los procesos de modernización social, esto es, la autonomía de los intereses materiales y la existencia de pretensiones valorativas particularistas.

Esto implica, por lo demás, que no se trata de orientaciones o criterios universalistas que, por decirlo de alguna manera, busquen *sobreponerse a* la autonomía subjetiva instalada como base de las estructuras sistémicas y representaciones del mundo propias de la sociedad moderna –al estilo, por ejemplo, de las orientaciones míticas o cosmológicas –, sino que, muy por el contrario, corresponden más bien a *horizontes de sentido generales* orientados a preservar, garantizar y realizar históricamente los principios constitutivos de la modernidad. En otras palabras, el antagonismo potencial, pero constitutivo, de las estructuras sistémicas y orientaciones práctico-morales propiamente modernas, va a requerir de un sancionamiento o reconocimiento en una totalidad de sentido superior, un horizonte general o sentido universalista que, como tal, permita que la pluralidad no desemboque en una competencia absoluta y radical que pudiese llevar a la desarticulación absoluta de la sociedad misma que lo hace posible –o para decirlo en términos clásicos, el retorno al *desocializado* –y siempre potencialmente conflictivo – estado de naturaleza hobbesiano.

La ideología constitutiva del discurso moderno sobre lo político encuentra, por tanto, en estas dos dimensiones centrales –universalismo sistémico y normativo – los presupuestos históricos fundamentales que orientan su búsqueda de las condiciones de posibilidad de articulación de la comunidad política moderna; o, en síntesis, aparece orientada hacia la constitución de instituciones políticas y mecanismos sociales capaces de conciliar prácticamente los avances en el plano del progreso material (*universalismo sistémico*) con una correlativa expansión de la libertad en el devenir histórico de la humanidad (*universalismo normativo*).

Y es este mecanismo capaz de articular las dimensiones universalistas de la modernidad, respetando y garantizando al mismo tiempo su particularismo constitutivo, el que se va a representar históricamente –desde las coordenadas centrales trazadas por la semántica moderna de lo político – en el conjunto de instituciones constitutivas del *Estado de derecho* moderno. En efecto, desde las primeras sociedades modernas la idea de un Estado de derecho representó la posibilidad normativa de constitución de una serie de instituciones políticas que, operando reguladas desde un derecho universalista (formal) e individualista, permitiesen la articulación entre la construcción de la sociedad industrial y el respecto a las libertades personales. El modelo clásico de modernidad, tal como lo entiende Touraine<sup>13</sup>, se representó entonces la constitución de la *sociedad moderna* –o, en los términos antes utilizados, la organización de la comunidad política postradicional – a partir de la posibilidad de integrar normativamente los contenidos propios de las esferas de acción modernas, esto es, la racionalización de la economía de mercado y el individualismo burgués, desde la centralidad histórica atribuida a las instituciones políticas vinculadas al Estado de derecho.

Esta centralidad articuladora del Estado de derecho se derivaría, fundamentalmente, de su posibilidad de organizar las instituciones y relaciones sociales en base a *normas universalistas* que a la vez que otorgan regulaciones generales y mandatos abstractos (derecho formal), reconocen y garantizan jurídicamente la primacía de la individualidad en la vida social moderna. En efecto, siguiendo a Bendix, es posible apreciar que la constitución de las modernas garantías jurídicas instituidas por el Estado constitucional se basa centralmente en un reconocimiento legal de la universalidad del individuo autónomo, ya sea a partir del aseguramiento de la libertad e igualdad de *todos los individuos* ante la norma jurídica (derechos civiles) o mediante el establecimiento de formas de participación política remitidas a una idea de representatividad pública emanada de un agregado de decisiones individuales que se articulan desde el sufragio *universal* (derechos políticos)<sup>14</sup>. Del mismo modo, para Weber, el conjunto de normas objetivas que regulan las actividades del instituto estatal moderno –es decir, el derecho público – se desenvuelven sobre la base social de una competencia legitimada de pretensiones particularistas

---

<sup>13</sup> Touraine, A.: *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Ed. FCE, México DF, 1997, págs. 28-31.

<sup>14</sup> Bendix, Reinhard: *Estado nacional y ciudadanía*, Amorrortu Eds., Bs. Aires, 1964, págs. 85-86. Las cursivas son mías.

(derecho privado), las cuales, además, por medio de esta institucionalización de una esfera de libre arbitrio, establecen límites jurídicos a la acción posible del Estado<sup>15</sup>.

En suma, el Estado de derecho se muestra como la articulación posible entre regulaciones generales de la acción y el reconocimiento – aún más, el aseguramiento – de las particularidades operantes en la materialidad de lo social. Y es en tanto que sus instituciones constitutivas y mandatos jurídicos dan cuenta de esta imbricación entre regulaciones universalistas y garantía de la individualidad, que el Estado de derecho se concibe como el *locus* de la integración posible entre los horizontes de sentido de la modernidad descritos anteriormente (universalismo sistémico y normativo), o también, entre las estructuras sistémicas y los ideales característicos de la sociedad moderna (economía de mercado, autonomía individual).

Sin embargo, para que este Estado de derecho pueda representar un mecanismo histórico efectivo y legítimo de articulación del orden social moderno, resguardando los principios y contenidos instalados por la modernización, se requiere de la complementaria constitución de un marco de referencialidad simbólica que articule un sentido de pertenencia colectiva y solidaridad social que, como tal, dote a las decisiones administrativas y regulaciones jurídicas del aparato estatal de una base social cohesionada desde donde pueda fluir la obediencia práctica y la legitimidad política. En otras palabras, se advierte una “necesidad del proyecto político de la modernidad de contar con una comunidad para que las decisiones del aparato burocrático [...] sean vinculantes y desde la cual emane la legitimidad”<sup>16</sup>; o también, para que la ley universalista constitutiva de las instituciones políticas del Estado de derecho consiga integrar efectivamente las dimensiones sistémicas y normativas de la sociedad moderna, garantizando asimismo el ejercicio de la libertad individual, es necesaria la *artificialidad* de un *cuerpo social* sobre el cual se torne efectiva y obtenga su validez social. En el marco de la ideología del discurso moderno sobre lo político, este cuerpo social se encarnó –como correlato de la centralidad del Estado de derecho – en la relevancia histórica atribuida a la idea de *nación*.

La nación, en la semántica propia del discurso moderno sobre lo político, supone en efecto la constitución de una unidad de carácter comunitario que, a partir de un contenido compartido

---

<sup>15</sup> Weber, M.: *Economía y sociedad*, Vol. I, Op. Cit., pág. 500.

<sup>16</sup> Mayol, A: *En busca del paradigma ...*, Op. Cit., pág. 63.

principalmente cultural (lenguaje, tradiciones, mitos, etc.), funda un sentido de pertenencia colectivo entre sus miembros, de manera tal que estos se constituyen como un cuerpo social cohesionado *elaborando* un destino común a partir de la *construcción* de un pasado presuntamente compartido. Es sobre este cuerpo colectivo, entonces, que las regulaciones universalistas del Estado de Derecho pretenden materializarse y legitimarse, contribuyendo así a la articulación histórica-normativa de la comunidad política moderna. La nación representa, en suma, el correlato simbólico-cultural de la centralidad articuladora atribuida a las instituciones políticas y regulaciones positivas del Estado de derecho en el discurso moderno; por todo lo cual no es de extrañar que la idea clásica de *sociedad moderna*, constituida a partir de estas coordenadas centrales del discurso sobre lo político, se identificara precisamente con la existencia histórica del *Estado nación*<sup>17</sup>.

Ahora bien, es fundamental insistir en este contexto que esto no implica bajo ningún caso la presencia de una cierta esencialidad ahistórica en la articulación del Estado nacional, así como tampoco de un principio subyacente, necesario, en su vinculación particular con la configuración de la comunidad política postradicional u orden social moderno, sino que, muy por el contrario, se trata de una relación netamente *histórica*, esto es, emergente desde el ordenamiento particular de las relaciones de articulación y conflicto entre sujetos sociales concretos en un determinado momento histórico. Efectivamente, tal como señalamos previamente en referencia a los procesos de modernización social, los patrones particulares de organización del mercado capitalista en los cuales la burguesía asentó su poderío económico, requerían estructuralmente de una administración estable y continua, libre de las arbitrariedades propias de las formas de dominación política tradicionales, para lo cual la expropiación de los medios de coacción física de manos de las corporaciones industriales y organizaciones militares autónomas medievales hacia su monopolización por el instituto estatal moderno, representó el proceso histórico fundamental; mas, complementariamente, el reconocimiento legal de la individualidad autónoma

---

<sup>17</sup> Por lo mismo, se puede señalar que las ciencias sociales –particularmente, la sociología – al identificar orden social y Estado nacional quedaron entreveradas en un “nacionalismo metodológico” que, en la actualidad, es lo que ha llevado a hablar de la crisis de la idea de sociedad ante la pérdida de soberanía de los Estados nacionales frente a los procesos radicalizados de la mundialización capitalista. Respecto del concepto de “nacionalismo metodológico”, véase Chernilo, Daniel: “Social Theory’s methodological nationalism. Myth and reality”, en *European Journal of Social Theory* 9 (1), Sage Publications, Londres.

en el marco de la ley universalista del Estado de derecho contribuyó a asegurar la libre competencia propia del dinamismo mercantil capitalista<sup>18</sup>.

De la misma manera, la formación de las naciones modernas puede leerse como la articulación histórica de una comunidad cohesionada, estable, que desprovista de los particularismos étnicos propios del mundo tradicional, logró establecerse como fundamento sólido y legitimador de las estructuras económicas y políticas expresivas de las formas de dominación burguesa –la nación vendría a ser, por tanto, no un sustrato esencial o identidad cultural trascendente, sino más bien un *artefacto cultural* configurado históricamente desde intereses de clase particulares<sup>19</sup>. En otros términos, la formación histórica de la moderna identidad nacional posibilitó unificar territorial y simbólicamente –por ejemplo, mediante el sancionamiento jurídico de la obligatoriedad de una lengua por sobre los dialectos primigenios – la pluralidad de comunidades tradicionales, de tal manera que su constitución representa un proceso histórico de *nacionalización de las etnias* estrictamente fundamental en la estabilización de la reproducción de las estructuras societales modernas<sup>20</sup>.

En suma, sin pretender profundizar en los procesos de constitución de los Estados nacionales modernos, lo que interesa destacar es la *relación histórica* que se establece entre intereses sociales y las orientaciones generales de sentido normativo que operan como matrices generales en la articulación de la comunidad política moderna (centralidad del Estado de derecho y la nación), siendo éstas, finalmente, las que posibilitan el reconocimiento e integración de los principios estructurales de la economía de mercado y el individualismo burgués. Es debido a esta relación fundamental, en la cual por lo demás se deja entrever la *materialidad* de la representación normativa de la comunidad política en el *lugar* del Estado nacional, que se puede denominar a dichas orientaciones o matrices generales como componentes normativos centrales del discurso propiamente moderno sobre lo político.

---

<sup>18</sup> “En una economía competitiva de mercado, los derechos civiles son esenciales, por cuanto dan a cada hombre, como parte de su status individual, la facultad de intervenir como unidad independiente en la lucha económica”. Véase Bendix. R.: *Estado nacional...*, Op. Cit., pág. 85. De igual modo, el reconocimiento del derecho político del sufragio universal constituyó un elemento central en la contención ideológica de las clases y grupos sociales que pudiesen amenazar la estabilidad del naciente orden burgués. Al respecto, véase Wallerstein, I.: *¿El fin de cual modernidad?*, en *Después...*, Op. Cit., pág. 134.

<sup>19</sup> Anderson, Benedict: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, Ed. FCE, Bs. Aires, 1993, pág. 19.

<sup>20</sup> Al respecto de esta idea de “nacionalización de las etnias”, véase Balibar, E. y Wallerstein, I.: *Raza, nación y clase*. Iepala Ed., España, 1991.

Por último, otro elemento importante a señalar en este ámbito de consideraciones, es la relación particular que –dentro de estas coordenadas históricas y sus representaciones ideológicas constitutivas– se establece entre la configuración propia de la comunidad política moderna y la articulación (potencial) del conflicto político. En efecto, un lugar característico de la teoría política es sostener que mientras en los órdenes sociales tradicionales predominaba una *dimensión horizontal* en la configuración política –particularmente manifiesta en la centralidad de las referencias relativas al bien común, la virtud moral del orden y los ciudadanos, el contenido ético de las instituciones, etc.–, la comunidad política moderna, por el contrario, se caracterizaría principalmente por la predominancia de una *dimensión vertical*, esto es, un mayor énfasis atribuido a la idea del conflicto por sobre la preocupación por la constitución del buen orden<sup>21</sup>. Compartiendo aquella caracterización general, de algún modo implícita en consideraciones realizadas acerca de los giros analítico-normativos del pensamiento político moderno, es posible establecer –siguiendo el argumento hasta ahora desarrollado– algunas puntualizaciones o precisiones analíticas relevantes.

Puede apreciarse, en primer término, que tanto en el mundo tradicional como en las sociedades modernas, la constitución de la comunidad política transcurre en torno a la articulación del orden a partir de diferenciaciones y desigualdades internas, siempre potencialmente tensionantes y conflictivas. Esto es, las sociedades premodernas, en ningún caso, pueden ser interpretadas como unidades sociales absolutamente carentes de diferenciaciones o tensiones internas, sino que, más bien, sucede que estas (por ejemplo, aquellas derivadas de los criterios jerárquicos relativos al sexo, la generación o el linaje) se constituyen –como revisamos anteriormente– en el marco de un mundo de la vida homogéneo y compartido que, en tanto tal, logra envolver normativamente a las instituciones políticas y anclarlas en las rutinas cotidianas de los individuos. Las diferenciaciones, en suma, se constituyen siempre desde el interior de *un plexo universal de sentido* de núcleo sagrado, de manera tal que no se configuran como una pluralidad de pretensiones valorativas que buscan validarse, incluso conflictivamente, en la normatividad de lo social. Esto sólo acaecería, por el contrario, en las condiciones estructurales y normativas propias de la modernidad, toda vez que asentadas en el particularismo de los intereses materiales y el individualismo moral desarticulan la univocidad de sentido de las interpretaciones mítico-

---

<sup>21</sup> Sartori, G.: *Elementos de ...*, Op. Cit., pág. 235.

religiosas, instalando en su lugar una suerte de *inmanencia histórica* del conflicto propiamente tal, esto es, una disputa entre orientaciones práctico-morales particulares que pretenden realizarse históricamente en el mundo<sup>22</sup>.

Siguiendo esta consideración, se podría anotar también que con el tránsito histórico a la modernidad se asiste, más precisamente, a un *desplazamiento de los límites simbólicos* que definen la relación entre la constitución de la comunidad política (orden social) y la articulación posible del conflicto. Así, en las sociedades tradicionales –en tanto organizadas desde un horizonte normativo colectivo y ominipresente – se puede apreciar que el conflicto se sitúa en los *bordes metafóricos* de la comunidad política, es decir, más allá del límite normativo que define la unidad del orden social y sanciona sus criterios de pertenencia. De este modo, por ejemplo, en las sociedades arcaicas las regulaciones emanadas del sistema de parentesco no sólo establecían los patrones de producción y consumo, sino que también trazaban el límite normativo de pertenencia a la comunidad y con ello, los bordes simbólicos a partir de los cuales se hacía posible, legítimo, el pillaje o la guerra<sup>23</sup>. Las estructuras medievales, por su parte, comparten también este rasgo, ya sea que se conciba la pertenencia a la comunidad política a partir de criterios patrimoniales, en cuyo caso la posibilidad del conflicto se sitúa en el límite que separa a señores y vasallos, o desde una matriz religiosa compartida, en donde el borde conflictivo de la comunidad opone a creyentes y herejes. Como se puede apreciar, se trata en todos estos casos de un conflicto que sólo se torna posible, legítimo, *más allá* de la delimitación simbólica que define la unidad normativa del orden social<sup>24</sup>.

La emergencia de la sociedad moderna, sin embargo, con las condiciones estructurales y sus representaciones ideológicas previamente descritas, desarticula por completo aquel límite simbólico excluyente propio de la comunidad política tradicional, toda vez que lo expande

---

<sup>22</sup> Se trata del “moderno –y terrenal – politeísmo” weberiano: “Los numerosos dioses antiguos, desmagificados y adoptando, por ello, la forma de poderes impersonales, salen de sus tumbas, aspiran a tener poder sobre nuestras vidas y comienzan de nuevo la lucha entre ellos”. Weber, M.: “La ciencia como profesión”, en *El político y el científico*, Alianza Ed., Madrid, 1998.

<sup>23</sup> Para la comprensión griega, por ejemplo, el principio de la coacción y el derecho del más fuerte sólo se torna legítimo *más acá* –en el espacio privado de la familia (*oikos*) – y *más allá* –en las relaciones entre ciudades-estado – de las fronteras que definen la unidad de la *polis*. Ambos representan, por tanto, lugares de *suspensión de lo político*. Véase Arendt, Hannah: *¿Qué es política?*, Eds. Paidós, Barcelona, 1997, págs. 113-114.

<sup>24</sup> Es exclusivamente esta *exclusión simbólica* la que posibilita hablar, como hemos hecho, de la existencia histórica de un *plexo universal de sentido* como garante normativo de los órdenes sociales premodernos. Por cierto, se trata de una consideración exclusivamente normativa en el sentido de tipo-ideal regulativo de la política clásica.

considerablemente a partir de las pretensiones universalistas que configuran la centralidad del discurso moderno sobre lo político. Esto es, los componentes estructurales y normativos de horizonte cosmopolita que la ideología moderna pretende articular bajo la universalidad de la ley y su correlato práctico-cultural en la nación, dan pie a la formación de una comunidad política en nombre de criterios normativamente universalistas, particularmente explícitos en la noción de humanidad, con lo cual los *bordes metafóricos* de la comunidad se desplazan –*universalizan*– hasta el punto de eliminar la exclusión simbólica propia de los órdenes tradicionales, o dicho de otra manera, la comunidad política pasa a estructurarse normativamente a partir de una delimitación simbólica de horizonte cosmopolita. La consecuencia fundamental de esto, en relación a la articulación posible del conflicto, radica entonces en que este deja de anclarse en los bordes de la comunidad –toda vez que, como queda dicho, ya no es posible apelar a ese presunto *más allá de la comunidad* –, pasando así a representarse como diferenciaciones y tensiones siempre internas al horizonte simbólico cosmopolita de la comunidad política<sup>25</sup>. En pocas palabras, se podría decir entonces que la posibilidad normativa del conflicto social se traslada hacia la interioridad misma de la estructuración de la comunidad política, o lo que es lo mismo, el conflicto deviene *constitutivo* de la configuración histórica del orden societal moderno<sup>26</sup>.

Este carácter constitutivo del conflicto en la comunidad política postradicional, internamente vinculado a las pretensiones universalistas que asumen sus estructuras sistémicas y normativas, es entonces el último elemento que nos interesa destacar en relación a la especificidad histórica del problema moderno de lo político y su matriz discursiva constitutiva.

---

<sup>25</sup> Hinkelammert, desde un plano más bien ligado a las representaciones del mundo, arriba a una consideración bastante similar en referencia a la centralidad constitutiva del *sacrificio* en la cultura moderna. La *ley de Dios*, apunta, que en la Edad media mostraba el límite de la comunidad cristiana y, por tanto, justificaba el sacrificio de todos aquellos que estuvieran fuera de la regulación divina, al secularizarse en la cultura moderna se concibe como la *ley natural del mercado* –su racionalidad – presuntamente inscrita *en cada uno* de los individuos. Con esto, el sacrificio se concibe como legítimo contra todos aquellos que, dentro de *ley universal* del mercado, opongan resistencia a ella. Véase Hinkelammert, Franz: *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, Ed. DEI, Costa Rica, 1991.

<sup>26</sup> Y, por cierto, también –como muestra con claridad Hegel y, desde ahí, Marx – de la autoconciencia propia de la temporalidad histórica moderna.

## b) La relación entre lo público y lo privado como núcleo normativo de lo político

La distinción entre un espacio propio de lo público y una esfera específicamente privada constituye, si bien bajo distintos significados, relevancias e implicancias normativas, uno de los núcleos principales de la autorepresentación de la política en la modernidad –o, como aquí le hemos denominado, un elemento central en su discurso característico sobre la política y sus modos de constitución histórica.

En efecto, es posible plantear que la distinción entre lo público y lo privado, así como su lugar y relevancia en la constitución de lo político, posee una fuerza normativa que ha mantenido su presencia a lo largo de la época moderna a pesar de las transformaciones y reordenamientos históricos que han experimentado las formaciones sociales concretas en su seno, de tal manera que se puede identificar como una relación distintiva que se ha articulado como un *patrón ideológico-normativo* con una relevante *continuidad histórico-ideal* durante siglos<sup>27</sup>.

Ahora bien, también es necesario destacar que no se trata de una distinción específicamente moderna, sino que se remonta –a lo menos – a la idea de la política concebida en el marco histórico-organizativo de las *polis* griegas. Efectivamente, como destaca Hannah Arendt, la comprensión griega de la vida colectiva, pública, asumía una connotación política (*polis*) que la separaba radicalmente, oponiéndola tanto en sus principios normativos como en formas organizativas, a la asociación natural, privada, cuyo centro era la familia y el hogar (*oikos*). Mientras la organización política de la *polis* y sus formas de vida particulares (*bios politikos*) representaban el ejercicio de la libertad y lo común, así como la preocupación por los asuntos propiamente humanos entre iguales, la *esfera doméstica* era esencialmente el lugar natural de lo necesario y lo útil, aquel espacio particular y privado donde se desenvolvían las actividades y labores que garantizaban la reproducción material de la vida. Así, cada ciudadano pertenecía por tanto a dos esferas –o mejor dicho, a dos órdenes de existencia – profundamente opuestas: por una parte, a *lo público* –donde participaba de lo que es común (*koinon*) – y, por otra, a *lo doméstico* –donde se apropiaba de lo específicamente suyo (*ilion*)<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Habermas, J.: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Eds. G. Gili, México, 1986, pág. 44.

<sup>28</sup> Arendt, Hannah: *La condición humana*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993, pág. 39.

La participación en el espacio de lo público-político, para la autocomprensión griega, representaba entonces una suerte de desanclaje ético-colectivo con respecto a la esfera de lo doméstico-privado, en tanto en aquél no encontraban cabida las actividades relacionadas con lo estrictamente necesario y útil, así como tampoco las formas de dominación basadas en la violencia y la fuerza que eran características del espacio familiar. Aún así, cabe destacar que la esfera doméstica, al ligarse a la satisfacción de necesidades y la conservación de la vida biológica, operaba como una especie de precondition material para la participación en lo público: sólo podían participar activamente de la *polis* aquellos que, por su condición dominante en el *oikos*, se veían liberados de formas de vida y labores orientadas principalmente a la satisfacción de necesidades (trabajo productivo)<sup>29</sup>. La política, en todo caso, sólo incumbía al espacio efectivo de la *polis*, siendo la esfera de lo doméstico más bien un lugar *prepolítico*, distante de sus formas de vida y organización características.

El vivir en la *polis*, por ende, sólo era posible a través de las actividades relacionadas con asuntos comunes que debían desenvolverse por medio de la palabra (*lexis*) y el hacer colectivo (*praxis*), sin pretensión de recurrir jamás al uso de la fuerza o la dominación, razón por la cual la comunidad política se autoconcebía como una organización libremente elegida y organizada bajo una ley moralizada –en tanto expresiva de valores y comportamientos sustantivos– que, en ningún caso, podía considerarse simplemente un mecanismo fáctico para mantener unidos a los hombres dentro de un determinado territorio o gobierno.

Esta representación clásica de lo público y lo privado va a experimentar, como apuntamos anteriormente, una institucionalización jurídica en el marco de la organización política romana y su derecho constitutivo, mientras que en la Edad Media también se hará presente principalmente a través de la dualidad que supone el ejercicio del poder en manos de la autoridad establecida y los órdenes corporativos. No obstante, esta permanencia histórica de la distinción entre espacio

---

<sup>29</sup> Por eso, para Aristóteles los esclavos –en amplio sentido: los que realizan labores productivas– están excluidos del virtuoso ejercicio ciudadano: “Hay varias especies de esclavos, algunas de ellas ejecutadas por trabajadores manuales, es decir, que viven del trabajo de sus manos; esta clase comprende también al obrero de una profesión mecánica. [...] No es preciso, pues, que el hombre de bien, ni el hombre de Estado, ni el buen ciudadano aprendan esa clase de trabajos, propios de los hombres destinados a obedecer”. Aristóteles: *La Política*, Ed. Garnier Hnos., París, 1952, pág. 108. En suma, la participación en la vida pública dependía materialmente de la autonomía privada lograda y ejercida en el hogar (*oikodéspota*).

público y esfera privada no va a estar exenta de importantes alteraciones y redefiniciones con respecto a la autocomprensión política de la polis.

En rigor, durante el medioevo puede apreciarse que si bien permanece la distinción entre ambas esferas, se pierde su carácter de marcada contraposición normativa, tal como ésta se presentaba en el modelo clásico. En su lugar, se constata más bien una cierta continuidad derivada de la distribución del poder y el ejercicio de la dominación política, en donde las facultades privadas y públicas de dominio tienden a configurar un poder de *carácter unitario* que si bien ligado estrictamente a la tenencia de la tierra, no posee el carácter plenamente privado que será característico de la propiedad privada y el derecho civil moderno (o también, de las implicancias privadas asociadas al *oikos* griego). El dominio feudal, en efecto, posee una dimensión *privada* – si se mira en comparación con la (debilitada) autoridad pública de la monarquía – y, al mismo tiempo, una connotación *pública* –sobre la producción local, el control territorial y el dominio de siervos y vasallos; todo lo cual da cuenta, como apuntamos, de una suerte de continuidad o unidad entre ambas dimensiones normativas en vez de una marcada contraposición.

Es esto precisamente lo que lleva a Weber a diagnosticar una delimitación confusa –más bien, una imbricación – entre las esferas jurídicas del derecho público y el derecho privado en los órdenes sociales premodernos<sup>30</sup>. Según su consideración en estos, por una parte, el poder de mando (autoridad pública) permanecería anclado a privilegios y prerrogativas privadas, personales, ejercidas por el señor de la casa, territorial o corporal –esto es, se configuraría como una forma de dominación patrimonial –, mientras que, por otra, los individuos que se ven sometidos a esta autoridad carecen absolutamente de derechos subjetivos propiamente tales, siendo las normas impuestas a su acción más bien heterónomas, o sea, exclusivos reflejos del ejercicio y los mandatos del poder doméstico<sup>31</sup>.

Esta connotación de autoridad pública que asume, al mismo tiempo, una disposición sobre lo privado, va implicar –entre otras cosas – una mutación profunda en los contenidos y tipos de

---

<sup>30</sup> Véase Weber, M.: *Economía...*, Op. Cit., 500-501.

<sup>31</sup> Otra connotación jurídica que, según Weber, evidenciaría la carencia de una completa diferenciación entre lo público y lo privado en las sociedades premodernas, es la ausencia de distinción entre *derecho penal* (garantía jurídica de intereses comunes) y *derecho civil* (regulaciones de pretensiones jurídicas privadas), la cual sólo se institucionalizaría posteriormente en el marco de las sociedades modernas.

relaciones que se fundan legítimamente en el plano de la esfera pública. Si la polis se concebía como una esfera fundada a partir de relaciones entre iguales (*homoioi*) para el tratamiento de los asuntos comunes, la estructura política patrimonial va a dar pie a la formación de un espacio de lo público cuyo contenido es más bien la representación de un status particular, esto es, la puesta en escena pública de un poder asentado en –y heredado desde– el dominio de lo privado. “Se trata –dice Habermas– de una representación pública del dominio. [...] El *status* del señor feudal, siempre encaramado a su jerarquía, es neutral frente a los criterios «público» y «privado»; pero el poseedor de *status* lo representa públicamente: se muestra, se presenta como la corporeización de un poder siempre «elevado»”<sup>32</sup>.

Ahora bien, si como hemos venido anotando, la distinción entre lo público y lo privado constituye –más allá de connotaciones particulares ancladas en momentos históricos específicos– una referencialidad permanente en la estructuración de la comunidad política, cabe preguntarse entonces por su particularidad en las condiciones históricas de la sociedad moderna y, también, por qué es posible señalar su referencialidad como uno de los núcleos normativos centrales en la constitución postradicional de lo político.

Como primera aproximación, se puede señalar que la centralidad que va a adquirir la diferenciación normativa entre espacio público y esfera privada se deriva, principalmente, de las condiciones estructurales y configuraciones simbólicas características de la modernidad anteriormente descritas. En efecto, los procesos de modernización social y cultural, con sus expresiones e implicancias reseñadas (relevancia del mercado autorregulado, formación del moderno instituto estatal, individualismo moral) desestructuran los núcleos de la dominación patrimonial, escindiendo con ello la continuidad pública-privada del ejercicio del poder político típica de los órdenes premodernos. En su lugar, por el contrario, se va a instalar estructural y semánticamente una distinción entre lo específico del dominio de lo público y lo particular de la disposición privada, la cual atravesará normativamente –más aún, articulará históricamente– a

---

<sup>32</sup> Habermas, J.: *Historia...*, Op. Cit, pág. 46. Cursivas en el original. Esta premoderna *publicidad representativa*, como le llama Habermas, va a encontrar sus últimas expresiones en las reuniones propias de las cortes monárquicas y los salones de la nobleza, en los cuales –precisamente– más que la diversión de los participantes, lo fundamental radicaba en demostrar –*representar*– la grandeza del anfitrión: “El noble es lo que representa, el burgués lo que produce”, concluye.

diferentes esferas y ámbitos sociales (familia, sociedad civil, opinión pública, Estado de derecho) que resultan fundamentales en la concepción moderna de lo político.

Así, por una parte, el surgimiento de un ámbito específicamente regulado por el tráfico mercantil y asentado en la división industrial del trabajo social, implicará la escisión de los órdenes corporativos feudales, más particularmente, su pérdida de dimensión pública y su inserción plena en el tráfico propiamente privado. Las sociedades profesionales y gremios feudales, por ejemplo, son desarticulados en sus roles de asociación pública y asistencialismo para sus miembros, pasando a convertirse en meros núcleos de la moderna organización del trabajo industrial y la libre competencia mercantil. Este proceso, en suma, viene a formar parte de la configuración histórica de una *sociedad burguesa* propiamente tal, caracterizada precisamente por la privatización de sus componentes y dimensiones medulares<sup>33</sup>.

Esta privatización de la reproducción material de la vida va a asumir una particularidad histórica que, de acuerdo a Arendt, marcará una de las especificidades de la relación entre lo público y lo privado en la modernidad. Si en el contexto de la organización política griega, como se señaló, el aseguramiento de las necesidades vitales a través de la realización de las labores productivas se confinaba al espacio de lo privado, en la sociedad moderna esta privatización, al venir impulsada por la ampliación de la base del capital y la división industrial del trabajo, va a trascender por primera vez la esfera de lo doméstico, pasando a orientarse de acuerdo a los patrones generales del movimiento del mercado y las regulaciones fiscales. Esta intromisión del mercado en la esfera del *oikos*, es decir, esta emergente regulación de la producción y el consumo por condiciones que se sitúan más allá de lo doméstico, implicará entonces el surgimiento de una dimensión propiamente moderna –en palabras de Arendt: la *esfera de lo social* – que aparece caracterizada por una hibridación entre lo público y lo privado, o más precisamente, por ser un ámbito en el cual los intereses privados –a raíz de su concatenación y orientación mercantil – adquieren significado y relevancia pública<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> De hecho, puede señalarse que un factor central para la implantación del moderno capital industrial representó la destrucción de los monopolios y redes sociales característica de los gremios artesanales y profesionales. Al respecto, consultar Dobb, Maurice: *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Eds. Siglo XXI, México, 1971; particularmente, capítulo 2.

<sup>34</sup> Arendt, H.: *La condición...*, Op. Cit., págs. 46-48.

Este *auge de lo social* se va expresar, entre otros aspectos, en la emergencia de una de las referencialidades conceptuales y normativas principales para la comprensión moderna de lo político: la idea de *sociedad civil*. Será, en efecto, la economía política clásica y la ilustración escocesa (Ferguson, Hume, Smith)<sup>35</sup> la que tematizará la transformación de las bases materiales de los órdenes modernos a partir de una idea de sociedad en la cual esta deja de definirse, de manera principal, por sus componentes políticos o jurídicos, para pasar a referenciarse exclusivamente por sus modos industriales y mercantiles de organización económica<sup>36</sup>. La sociedad desde aquí, en suma, se identifica y representa como la existencia de una *sociedad económica* asentada en el libre desenvolvimiento de intereses privados mercantiles que, a la vez, encontrarán su reconocimiento político y anclaje jurídico en los modernos *derechos civiles*.

Weber aprecia, precisamente, que los derechos subjetivos en las sociedades modernas se caracterizan por la institucionalización de ámbitos formales de libertad individual que, por una parte, aseguran la no interferencia de terceros (particularmente del Estado) sobre la esfera de lo privado, mientras que, por otra, otorgan a los sujetos individuales la facultad de regular autónomamente sus relaciones recíprocas a través del establecimiento de “negocios jurídicos” y “contratos”. La libre concurrencia de intereses privados, expresada en la racionalidad contractual, se incrusta entonces en la *materialidad* misma de la esfera moderna de lo social, la cual se sustenta, como ya hemos dicho, en la centralidad atribuida a la economía de mercado –o, para decirlo también en términos weberianos, se constituye como una “comunidad de mercado”<sup>37</sup>. Y a raíz de este carácter particular que asume lo privado, asociado estrechamente – como se aprecia – a la relevancia de la regulación mercantil, la concepción moderna de lo político experimentará profundas transformaciones en relación a la autocompresión clásica vinculada históricamente al marco organizativo de la polis griega.

---

<sup>35</sup> Nótese que el saber particular asociado a la *economía política* sólo es posible, históricamente, en las condiciones modernas recién descritas: la expansión de la determinación de las labores productivas más allá de lo doméstico. Por el contrario, para la autocompresión política clásica, se trataba –como ya se apuntó – de dos dimensiones (oikos y polis) absolutamente contrapuestas en principios y formas organizativas.

<sup>36</sup> Cohen, J. y Arato, A.: *Sociedad civil...*, Op. Cit., pág. 119.

<sup>37</sup> “La esencial peculiaridad material de la vida jurídica moderna, especialmente la privada, es, a diferencia de la antigua, la enorme importancia adquirida por el *negocio* jurídico y, sobre todo, por el *contrato*, como fuente de pretensiones colectivamente garantizadas. Lo anterior es tan característico en la esfera privada, que la forma actual de “socialización” puede designarse precisamente, hasta donde esa esfera alcanza, con el nombre de “contrato””. Weber, M.: *Economía...*, Op. Cit., pág. 534. Cursivas en el original.

Así, en primer lugar –como aprecia Hannah Arendt – se produce una mutación radical en las connotaciones normativas asociadas a las respectivas esferas de lo privado y lo público<sup>38</sup>. Si para la representación de los griegos aquella (lo doméstico) se vinculaba exclusivamente al aseguramiento de las necesidades materiales y, por ende, podía ser lugar de uso de la fuerza, a partir de lo cual lo privado asumía una connotación preferentemente negativa –siendo leído, por ello como *privación*, o sea, ausencia de los demás y del tratamiento de lo común –, mientras que el plano político-público de la polis, por el contrario, se concebía como ámbito de lo colectivo y del ejercicio de la libertad, la sociedad moderna se caracterizará por invertir completamente esta relación. Desde ahora la libertad –o, al menos, su posibilidad normativa – se concebirá preferentemente localizada en la esfera de lo social a partir del desenvolvimiento de los intereses privados y su reconocimiento jurídico-mercantil (libertad de contratación), perdiendo así lo privado su significación originariamente negativa; en tanto, el plano de lo público-político se representará fundamentalmente como un mecanismo coercitivo orientado a la regulación de aquel tráfico de intereses particulares a través de la acción de las normas jurídicas emanadas del aparato estatal<sup>39</sup>.

Por otra parte, la mencionada racionalidad contractual inserta en la materialidad del proceso privatizado de reproducción de la vida social también va a implicar un cambio importante en la representación de lo político. Si la constitución clásica de la comunidad política asumía que su articulación se basaba en cierta moralidad colectiva, en un componente ético que servía de orientación pedagógica a los ciudadanos, el discurso moderno va a tender a proyectar normativamente –esto es, idealmente – la articulación del orden político como si este procediera exclusivamente de la comprensión y la convención entre individuos autónomos y racionales, es decir, como comunidad plenamente emergente desde una lógica contractual<sup>40</sup>. Con esta idea contractualista se logra, por lo demás, que la mencionada centralidad histórica del Estado y su derecho coercitivo no se experimente como mera externalidad a la motivación práctica de los

---

<sup>38</sup> Véase Arendt, H.: *La condición...*, Op. Cit., pág. 43.

<sup>39</sup> La medida en que esta transformación en la consideración normativa de lo público y lo privado se puede considerar como parte constituyente de la concepción moderna de lo político se puede apreciar, a juicio de Arendt, en el hecho de que la localización de la libertad en la esfera de lo social se hace presente en reflexiones tan distintas como las de Locke y Marx. En este plano, lo único que los diferenciaría –según Arendt – es la consideración acerca los elementos centrales de la sociedad que podrían efectivamente ejercer tal libertad: sociedad de *propietarios* versus sociedad de *productores*.

<sup>40</sup> La idea de un *contrato social* como lugar normativo de articulación y fundamentación de la comunidad política se hará presente en el surgimiento de las dos tradiciones dominantes del pensamiento político moderno: liberalismo (Locke) y tradición democrática (Rousseau). Volveré sobre este tema en los capítulos siguientes.

sujetos, sino que, por el contrario, que las regulaciones formales se anclen –en tanto se proyectan como normas emergentes desde la confluencia de autonomías privadas – en las orientaciones particulares de la acción<sup>41</sup>.

Finalmente, a partir de Habermas se puede apreciar cómo esta esfera de lo social, compuesta por la confluencia pública de propietarios privados, comienza lentamente a gestar –primero a través de un componente cultural-literario (clubes, salones, diarios, cafés), luego mediante una articulación más directamente política – una *zona de tensión crítica* frente a la autoridad estatal establecida, en la medida en que los sujetos privados, reunidos en calidad de público (*raciocinio público*), comienzan a presionar de manera progresiva con tal de intervenir efectivamente en el establecimiento de las reglas generales que regulan el tráfico mercantil y la organización del trabajo, pretendiendo con ello convertirse en un punto de control social y en base normativa de legitimación del Estado de derecho. Se trataría, en suma, del surgimiento de la *opinión pública* – o también, del ámbito de la *publicidad políticamente activa* o *esfera pública-política*<sup>42</sup>.

Si bien este proceso da cuenta, como el mismo Habermas advierte, de una consideración que adquiere pleno sentido sólo en las condiciones históricas de la modernidad europea –de hecho, más nítidamente en el caso de la evolución política inglesa –, es, al mismo tiempo, un *modelo de esfera pública* que alcanzará un status normativo y hasta utópico en la sociedad moderna. En último término, se trata del ya señalado horizonte general de sentido que hace posible la estructuración histórica y anclaje social del Estado de derecho, esto es, la pretensión normativa de legitimar las regulaciones administrativas y normas jurídicas mediante la apelación a un consenso público articulado desde el raciocinio político entre autonomías particulares<sup>43</sup>.

Siguiendo a Cohen y Arato, además, esta emergente esfera pública moderna se puede caracterizar a partir de una serie de rasgos elementales. En primer término, su condición sería estructuralmente *burguesa*, toda vez que en ella confluyen fundamentalmente dueños independientes de propiedad que, si bien divididos en sus respectivas actividades económicas,

---

<sup>41</sup> Habermas, J.: “Derecho natural y revolución”, en *Teoría y Praxis*, Op. Cit., págs. 89-90.

<sup>42</sup> Habermas, J.: *Historia...*, Op. Cit., pág. 62.

<sup>43</sup> Es posible leer, por ejemplo, la preocupación por articular un “espacio educativo secular” que acompañó a los procesos de constitución de los Estados nacionales en América Latina como una expresión histórica, concreta, de esta idealidad normativa asociada al modelo moderno de esfera pública.

han trascendido los límites del hogar y buscan generar –al menos en principio – una voluntad colectiva. En segundo lugar, presentaría un carácter estrictamente *liberal* asociado al conjunto de derechos que se consideran necesarios para garantizar su independencia y los requisitos de autonomía individual que presupone (libertades de expresión, reunión, comunicación). Y, finalmente, se reconocería, en principio, como esencialmente *democrática*, ya que buscaría articular una *razón pública* fundamentada a la vista de todos los posibles interesados que opera como control social frente a la razón de Estado<sup>44</sup>.

Será particularmente importante, para la consideración moderna de lo público, este último principio señalado. En efecto, la dimensión de lo público asume como uno de sus componentes normativos centrales la posibilidad cierta de un *acceso generalizado*, esto es, a pesar que sus participantes efectivos sean una proporción reducida de la sociedad – como lo era, sin duda alguna, al momento de su gestación histórica en salones y cafés propios de la cultura burguesa – ha de mostrarse, en principio, como una esfera en la que todo “puede verlo y oírlo *todo el mundo* y tiene la más amplia publicidad posible”, constituyéndose, en suma, como el mundo que “es *común a todos* nosotros”<sup>45</sup>. Si, por el contrario, no existiese este horizonte utópico de apertura generalizada, la esfera de lo público no podría autorepresentarse – menos aún, nombrarse – plenamente como tal.

Puestas así las cosas, este componente ideológico-normativo de lo público, elemento constituyente del discurso moderno de lo político, tiene que *necesariamente* anclarse en las condiciones históricas particulares de la sociedad moderna. Dicho de otra manera, el horizonte ideológico de una *apertura total* o *accesibilidad general* al espacio de lo público ha de basarse – para cumplir su función normativa legitimadora, es decir, ideológica – en el funcionamiento efectivo del orden social burgués, o sea, en sus estructuras y configuraciones simbólicas constitutivas<sup>46</sup>. Es así que, según Habermas, la posibilidad normativa de ingresar a la esfera pública-política viene dada, en la modernidad, por el cumplimiento de los requisitos elementales de la propiedad privada y la educación, o en otros términos, la opinión pública encontraría su

---

<sup>44</sup> Cohen, J. y Arato, A.: *Sociedad civil...*, Op. Cit., pág. 252-253.

<sup>45</sup> Arendt, H.: *La condición...*, Op. Cit., págs. 59 y 61. Las cursivas son mías.

<sup>46</sup> Vuelvo entonces aquí a la consideración señalada al comienzo del presente capítulo: las ideas de ideología y discurso como articulaciones normativas de la *materialidad social*, en lugar de representaciones distorsionadas o meramente falsas de la realidad histórica.

base social en el raciocinio de propietarios privados instruidos. Con ello entonces se establece un *correlato estructural* entre la esfera pública y las posibilidades históricas derivadas del funcionamiento social burgués, aquellas que anunciaba la moderna economía política en torno a los presupuestos y consecuencias del intercambio mercantil: “Bajos esos presupuestos<sup>47</sup>, pero sólo bajo ellos, todos están en condiciones iguales para conseguir, con talento y «suerte» [...] el *status* de un propietario y, así, el de un «hombre»; de conseguir, esto es, las cualificaciones que un hombre privado necesita para ser admitido en la publicidad”<sup>48</sup>.

En síntesis, hasta el momento, las consideraciones sobre lo público y lo privado en la modernidad nos han graficado dos núcleos normativos relevantes: en primer término, una *esfera de lo social* –institucionalizada jurídicamente en su funcionamiento como *sociedad civil*– que se caracteriza por la libre concurrencia de intereses privados con significación pública; y, sobre la materialidad de ésta, una articulación pública de raciocinios privados que presionan por la regulación del tráfico mercantil y la legitimación social de las normas coercitivas del Estado de derecho (*esfera pública-política*). Ahora bien, ambas esferas presuponen no sólo las condiciones históricas vinculadas a la modernización social (economía de mercado, Estado moderno), sino que también las expresiones y consecuencias derivadas de la racionalización cultural, particularmente, la formación de una subjetividad pretendidamente liberada, autónoma y racional. Pues, en estricto rigor, sólo es posible una privatización de la reproducción material de la vida, así como la articulación de un raciocinio público de personas privadas, en el marco de una autocomprensión histórica en que la subjetividad se pretende dotada de racionalidad y completamente liberada en sus motivaciones y orientaciones prácticas (individualismo moral).

Habría, entonces, un núcleo de lo privado que viene dado por la formación histórica de la subjetividad moderna y sus rasgos particulares, los cuales, por tanto, operan como condición de posibilidad del surgimiento de la sociedad civil y la esfera pública-política. Esta precondition subjetiva del surgimiento *moderno* de lo social y lo público es impulsada, por una parte, por el ya descrito proceso de racionalización cultural que desencanta las imágenes metafísicas del

---

<sup>47</sup> Se refiere a tres presupuestos esenciales de la economía política clásica: i) la garantía de la libre competición como base de la armonía social; ii) la idea de que las mercancías se intercambian según su “valor” y que éste se mide a partir de la cantidad de tiempo de trabajo incorporado; lo cual, además, sólo se cumpliría si las mercancías se ofrecen directamente por sus fabricantes, arrojando todo esto como consecuencia general que iii) la sociedad ha de considerarse como una sociedad de pequeños productores de mercancías.

<sup>48</sup> Habermas, J.: *Historia...*, Op. Cit., pág. 121. *Cursivas* en el original.

mundo y que, en el plano político, acarreó la pérdida de autoridad de la iglesia y la conversión de la religión en un asunto estrictamente privado; y por otra, pero de manera estrictamente correlativa a aquél proceso, la subjetividad moderna se anclaría en una transformación histórica sustantiva que da pie a la formación de la *esfera de la intimidad*, esto es, a la constitución de la familia monogámica, nuclear y patriarcal característica de la era burguesa. De hecho, para Arendt, la esfera de lo íntimo, vinculada a la pequeña familia patriarcal, constituye uno de los más típicos productos de la modernidad<sup>49</sup>, precisamente a raíz del antes reseñado proceso de desplazamiento de la producción material desde la esfera del *oikos* hacia el mercado capitalista, con sus implicancias en términos de separación y delimitación de la esfera familiar-íntima del ámbito propio de la reproducción social. Es precisamente en este lugar de la intimidad familiar donde la subjetividad moderna se va a gestar y anclar propiamente tal, con los rasgos peculiares y patrones normativos que, correspondientemente, se expresarán en las esferas de lo social y lo público.

Así, por ejemplo desde Hegel, la estructura familiar se concibe como una precondition indispensable para la socialización y formación particular de la individualidad burguesa, siendo por ello lógicamente anterior a la estructuración de la sociedad civil y, como tal, uno de los núcleos indispensables para la integración de la cultura política propiamente moderna – que, en su visión, como se recordará, encuentra su componente central en el Estado en tanto reconocimiento ético de las individualidades operantes en lo social. Es precisamente la familia, según su clásica consideración, el lugar central donde transcurriría, por medio de la *unidad del amor*, el reconocimiento recíproco –esto es, el conocimiento y formación de la identidad del yo a través de la identidad de otro – que hace posible “la autoconciencia de la propia individualidad” fundamental en la sociedad moderna<sup>50</sup>. De esta manera, sin esta esfera privada – que no es sólo punto de partida, sino continuo lugar de repliegue y articulación de la individualidad moderna – la esfera de lo público no podría jamás articularse en sus rasgos específicos antes mencionados (confluencia de autonomías subjetivas).

Precisando esta función socializadora de la familia como núcleo de lo privado, puede apreciarse que ésta se constituye como un doble ámbito de intimidad o privacidad. Por una parte, se trata –

---

<sup>49</sup> Véase Arendt, H.: *La condición...*, Op. Cit. Pág. 75.

<sup>50</sup> Hegel, G.W.F.: *Principios de la filosofía del derecho*, Ed. Sudamericana, Bs. Aires, 2004, pág. 165. (§158).

como ya se apuntó – de una estructura que pretende retrotraer sus interacciones características de los imperativos de la reproducción material de lo social, mientras que, por otra, se constituye como un lugar de gestación de la conciencia individual que se pretende distante de la coacción presente en las regulaciones sociales y políticas, esto es, que apunta a orientarse con plena autonomía moral. En suma, en el seno de la esfera íntima moderna aparecen estas dos privacidades ligadas internamente, de manera tal que la familia se constituye como un núcleo de lo privado donde se crean las condiciones psíquicas y emotivas que hacen posible históricamente el ideal normativo de la privacidad de la conciencia<sup>51</sup>.

Asociados estrechamente a estas funciones socializadoras que cumple la familia nuclear, se encuentran entonces los componentes normativos que, mediante la formación de la subjetividad moderna, serán centrales en la autocomprensión política de la sociedad burguesa. Efectivamente, la estructura de lo íntimo se autoconcibe normativamente como una esfera de autonomía libremente fundada por individuos racionales, que perduraría en el tiempo exclusivamente por la comunidad voluntaria de los cónyuges y, por todo ello, como el espacio privilegiado para el desarrollo de las capacidades de todos sus miembros. En otras palabras, una autonomía privada que reniega de sus condicionantes económicos y sociales, que pretende constituirse exclusivamente desde sí misma en tanto desarrollo presunto de “relaciones puramente humanas”, representa la autoconciencia propia de la pequeña familiar nuclear burguesa<sup>52</sup>. Aún así, cabe destacar también que subyacente a –y en tensión con – esta autocomprensión libre de coacción y dominio se encuentran las funciones reales que desempeña la familia nuclear en el marco del proceso de valorización del capital en la modernidad: núcleo formador de la individualidad burguesa central en la organización mercantil del trabajo social y en sus instituciones características –por ejemplo, en la existencia de la propiedad privada y en la institucionalización de los derechos subjetivos<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Al respecto, véase Pérez S., Carlos: “Notas sobre la subjetividad moderna”, en *Sobre la condición social de la psicología. Psicología, epistemología y política*, Eds. LOM-ARCIS, Stgo. de Chile, 1996.

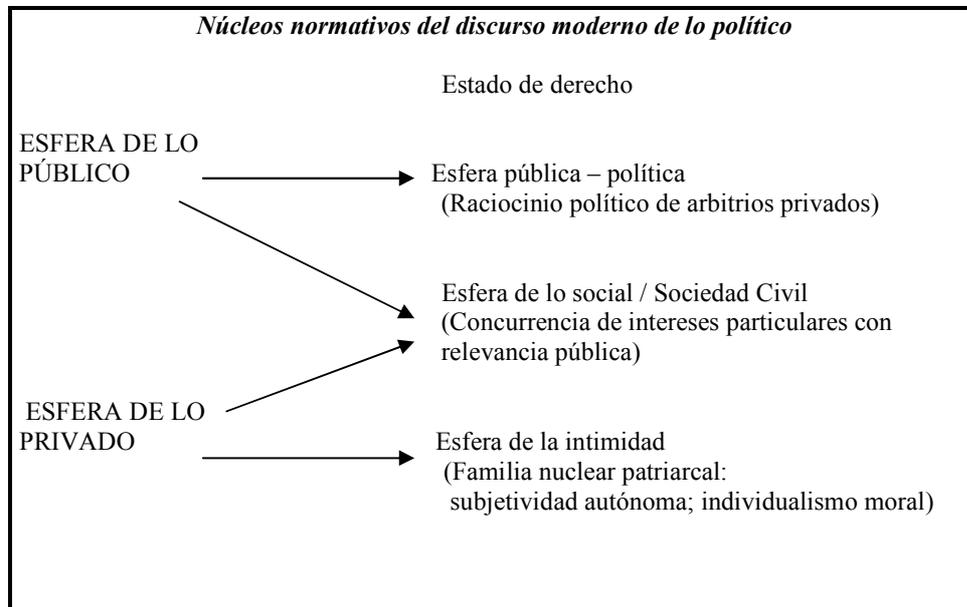
<sup>52</sup> Habermas, J.: *Historia...*, Op. Cit., pág. 84. La moderna idea de *humanidad*, a la cual ya hacíamos referencia anteriormente, va a encontrar en esta autoconciencia de la familia –a juicio de Habermas – su punto de origen: lugar primigenio de relaciones basadas en la libertad, solidaridad, reconocimiento e igualdad genérica entre los individuos.

<sup>53</sup> La existencia de la pequeña familia burguesa, en contraste con las extendidas familias aristocráticas y nobles (“casas”), posibilita que en la sociedad moderna el *derecho sucesorio* se configure como ámbito de arbitrio meramente subjetivo, promoviendo así la disolución de la propiedad colectiva y la consolidación de la propiedad privada. Para una visión clásica de la relación entre familia nuclear-burguesa y propiedad privada, véase Engels, Friedrich: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Ed. Progreso, Moscú, 1970.

Una vez que hemos incorporado entonces esta dimensión íntima como núcleo de lo privado, es posible sistematizar los distintos núcleos o esferas en las cuales los procesos de modernización social y cultural descomponen la continuidad pública-privada del ejercicio del poder político característica de los órdenes sociales premodernos.

Tenemos por tanto, en primer término, una *esfera de la intimidad* cuyo componente central es la pequeña familia patriarcal que si bien sustentada normativamente en una representación libre de dominio o “ámbito de pura humanidad”, desempeña funciones primordiales en la generación de las condiciones sociales que hacen posible el proceso de producción y acumulación mercantil – particularmente, formando en su seno la individualidad propiamente burguesa (individualismo moral). La autonomía subjetiva anclada en la familia nuclear se va a expresar, luego, en la *esfera de lo social* –o *sociedad civil*, en términos de su formalización a través del derecho moderno – como la expresión de intereses particulares que en su concurrencia y convención práctica (racionalidad contractual) adquieren una presencia o relevancia pública. Finalmente, la confluencia pública de estos arbitrios individuales da pie a la formación de un ámbito de raciocinio político de propietarios privados e instruidos que pretenden intervenir efectivamente en la regulación del tráfico mercantil operante en la sociedad civil, presionando así sobre el Estado de Derecho y sus instituciones constitutivas.

Son estas, en suma, las esferas sociales que se van a instalar como referencialidades o núcleos normativos centrales para dar cuenta de la relación entre lo público y lo privado en el marco histórico del discurso político moderno. Así, no sin cierto riesgo de simplificación, lo dicho hasta el momento puede resumirse en el siguiente esquema:



A partir de estas dimensiones principales, cabe por último establecer algunas precisiones analíticas relevantes. En primer lugar, como se puede apreciar, las referencialidades modernas de lo público y lo privado se presentan como connotaciones normativas transversales a los distintos núcleos o esferas descritas. Si bien pareciese ser la esfera de la sociedad civil la que articula más explícitamente ambas connotaciones –en tanto intereses *privados* con implicancia *pública* –, cabe recordar también que la esfera de la intimidad, aún cuando se autorepresente como ámbito de exclusiva privacidad, cumple funciones económicas y sociales relevantes, por cual se trata, más bien, de una intimidad siempre inserta en el plano de lo público. Y, de modo inverso, la esfera pública-política que se concibe a sí misma como ámbito de apertura generalizada y, por ende, como espacio social donde la articulación de un interés general es plausible –en suma, como lugar propio de *lo público* – encuentra su base social en los propietarios privados y en sus intereses particulares. Por último, como se ha mencionado antes, el Estado moderno a través de su organización basada en el derecho formal, pretende articular internamente tanto una dimensión pública o universalista (representada en el carácter formal de la norma jurídica) como la garantía y salvaguarda de las autonomías particulares y los intereses privados.

En síntesis, se puede señalar que la consideración de lo público y lo privado en el contexto histórico de la modernidad implica una relevante transversalidad a una serie de núcleos y esferas societales, lo cual no deja de introducir ciertos matices y complejidades relevantes, como veremos, en el seno de las estrategias argumentativas que intentan dar cuenta de su particularidad, definición y lugar en la constitución de la política moderna.

Ahora, por otra parte es preciso señalar también los vínculos normativos-ideológicos que se trazan, respectivamente, entre estos núcleos o dimensiones sociales. Así, se puede precisar que la representación de la esfera íntima como ámbito despojado de toda coacción y dominio va a *coincidir estructuralmente* con la concepción normativa presente en la esfera de lo social asentada en el tráfico mercantil. En efecto, la autonomía de los propietarios en el mercado capitalista, que se conciben a sí mismos como agentes libres e independientes, exclusivamente orientados por su racionalidad práctica derivada de criterios de rentabilidad económica, por tanto, sin sometimientos o coacciones de ningún tipo, se corresponde *normativamente* con la idea de la familia como ámbito de relaciones basadas en la pura humanidad. O, para decirlo con Habermas, la *emancipación psicológica* que se representa en la esfera de la intimidad coincide con la *emancipación político-económica* a través de la cual el mercado capitalista se autoconcibe como una esfera neutralizada con respecto al poder y la dominación, esto es, como lugar exclusivo del libre arbitrio particular<sup>54</sup>.

Del mismo modo, la esfera de la sociedad civil se vinculará ideológicamente al espacio de lo público-político toda vez que, como ya se señalaba, los intereses presentados en éste como generalizables, o al menos expresivos de un principio de apertura social sin restricciones, se anclan materialmente en los intereses de los propietarios privados que se desenvuelven en el tráfico mercantil; siendo, en suma –tal como se encargará de destacar nítidamente la crítica marxista a la modernidad política – intereses de clase.

---

<sup>54</sup> Habermas, J.: *Historia...*, Op. Cit., pág. 83. Marx advierte en ello, precisamente, el rasgo distintivo de la moderna *sociedad civil*: “La antigua sociedad civil – señala – tenía un carácter *directamente* político, es decir, los elementos de la vida civil, como por ejemplo la propiedad, o la familia, o la forma y el modo de trabajar, eran elevados a elementos de la vida estatal en forma de dominio territorial, de clase y de corporación [...] La revolución política que derribó ese poder señorial [...] *abolió*, pues, *el carácter político de la sociedad civil*. Escindió la sociedad civil en sus elementos simples”. Marx, Karl: *La cuestión judía*, Quadrata Ed., Argentina, 2003, págs. 51-52. Cursivas en el original.

Y, por último, el raciocinio político derivado de la concurrencia pública de arbitrios privados se relacionará con la dimensión del Estado de derecho en tanto principio normativo que pretende, como se apuntó previamente, constituirse en base de control y legitimación social de las normas jurídicas emanadas del moderno instituto estatal. Históricamente, puede anotarse que este principio de control público se institucionalizó en los Estados modernos que adquirieron forma parlamentaria<sup>55</sup>, instancia a través de la cual la deliberación pública pretendió alcanzar precisamente el lugar de principio organizador de la sociedad política, influyendo crecientemente en la esfera política-administrativa y en sus regulaciones positivas<sup>56</sup>. No obstante, más allá de esta consideración histórica, lo central a destacar en este ámbito es el principio normativo o pretensión ideológica que orientará a la moderna esfera pública en su relación particular con el Estado de derecho: el ideal normativo de disolver, mediante la concurrencia pública de argumentos privados presuntamente articuladores de un interés universal, el carácter externo, coactivo, de la soberanía política –disolver, en suma, la voluntad política en razón pública<sup>57</sup>.

Con estas consideraciones sobre los vínculos normativos entre las esferas sociales que, articulando internamente tanto dimensiones públicas como privadas, operan como los núcleos principales de referencia del discurso moderno de lo político, concluye nuestro intento de caracterización de sus elementos y rasgos primordiales – esto es, lo que hemos propuesto entender como una cartografía general del discurso político de la modernidad. A continuación, la reflexión se orientará hacia el análisis de las principales estrategias político-argumentativas constitutivas de esta matriz discursiva –liberalismo y tradición democrática –, para, finalmente, volver sobre algunas consideraciones críticas y aperturas generales.

---

<sup>55</sup> En relación a esto, apunta Weber: “Un cierto mínimo de *aprobación* interna –por lo menos de las capas socialmente importantes – de los dominados constituye un supuesto previo de la duración de toda dominación, aun del mejor organizado. Los Parlamentos son hoy el medio de manifestar externamente dicho mínimo de aprobación”. Weber, M.: *Economía y sociedad*, Vol. II, Op. Cit., pág. 1095. Cursivas en el original.

<sup>56</sup> Para Schmitt la creciente influencia histórica de este principio será la causa de la crisis del modelo político liberal hacia fines del siglo XIX, toda vez que terminará convirtiendo la unidad política de los pueblos –la soberanía – en una competencia deliberada de intereses (diluyendo, en suma, el *Estado en sociedad*). Véase Cohen, J. y Arato, A.: *Sociedad Civil...*, Op. Cit., pág. 244.

<sup>57</sup> Habermas, J.: *Historia...*, Op. Cit., pág. 118.

## Capítulo III

### La argumentación política liberal

“Ya no podemos disfrutar de la libertad de los antiguos, que consistía en la participación activa y constante en el poder colectivo. Nuestra propia libertad debe consistir en el goce apacible de la independencia privada”.

Benjamin Constant

“Hay que estudiar la sociedad por los hombres, y los hombres por la sociedad; quienes tratan por separado la moral y la política no entenderán nunca nada de ninguna de las dos”.

Jean-Jacques Rousseau

En el marco de las coordenadas generales de la matriz discursiva de lo político descritas anteriormente, la estrategia argumentativa liberal va a ocupar un lugar particularmente relevante, asociado principalmente a la defensa de la primacía normativa de la autonomía moral y la libertad individual en la constitución de la comunidad política postradicional<sup>1</sup>. Ahora bien, en parte vinculado a esta misma presencia histórica, la consideración liberal de la política en ningún caso puede entenderse como un *corpus ideológico-discursivo* de carácter estrictamente homogéneo o unitario, sino más bien, puede señalarse que en su interior conviven una diversidad de expresiones teórico-políticas que, en sus respectivos núcleos, comparten algunos supuestos, elementos normativos y énfasis centrales<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Esta relevancia queda de manifiesto, por ejemplo, en la ya mencionada consideración de Wallerstein que apunta a entender la *geocultura* (visión de mundo) constitutiva del mundo moderno (*sistema mundo capitalista*) precisamente bajo la noción de Liberalismo –esto es: la pretensión de constituir sociedades nacionales a partir de la centralidad histórica del Estado. Desde ahí, Wallerstein señala que incluso la argumentación leninista, al mantener dicha pretensión general, puede considerarse expresiva de esta particular geocultura histórica. Véase Wallerstein, I.: “El liberalismo y la legitimación de los Estados-nación: Una interpretación histórica”, en *Después del...*, Op. Cit.

<sup>2</sup> A modo sumamente esquemático, puede delinearse dentro del corpus liberal clásico una trayectoria histórico-argumentativa que, arrancando desde la doctrina fundacional de Locke en el siglo XVII (aunque para algunos incluso se iniciaría previamente en Hobbes, en tanto –a lo menos – una argumentación protoliberal), luego en el siglo XVIII se asocia al liberalismo de corte constitucionalista y republicano (Montesquieu, Hamilton y Madison) y a la ilustración escocesa (Hume, Smith y Ricardo), para finalmente en el XIX vincularse a expresiones como la doctrina utilitarista de Bentham, la defensa de la libertad individual en Constant y John Stuart Mill, el pluralismo asociativo-democrático de Tocqueville, entre otros. Sobre las distinciones y vertientes principales del liberalismo durante el siglo XX, volveré en el siguiente apartado.

Considerando esto, el presente capítulo sólo tiene por pretensión, en su primer momento, introducir los principales rasgos de la comprensión de la política, así como de la distinción entre lo público y lo privado, vinculados al liberalismo clásico (o *liberalismo singular*, como le llama Sartori<sup>3</sup>), delineando, desde ahí, sus principales supuestos y elementos normativos constitutivos. En otras palabras, se trata –recurriendo a una distinción elaborada por Dworkin – de intentar comprender las *posiciones constituyentes* del pensamiento político liberal, es decir, el conjunto de proposiciones normativas que, formando su núcleo argumentativo, se valoran por sí mismas y que, de distintas maneras, han permanecido a lo largo de la historia en la diversidad de expresiones y planteamientos asociados al liberalismo (*posiciones derivadas*)<sup>4</sup>.

Así, las consideraciones siguientes se centran fundamentalmente en torno a tres ejes analíticos con relevantes implicancias normativas para la argumentación política liberal. En primer lugar, se trata de la descripción de las condiciones elementales de *autonomía moral* y *libertad individual* como atributos básicos y definitorios de la noción de sujeto liberal; los cuales, en tanto tales, fundarían además restricciones normativas esenciales en la estructuración de la sociedad y la comunidad política. Al mismo tiempo, estos atributos –para la comprensión liberal – vendrían inscritos en las estructuras y dinámicas centrales de la modernidad política, por ende, sancionarían cierta forma particular de *libertad política* como aquella posible de realizar y hacer efectiva en las condiciones históricas propiamente modernas –esto es, la libertad entendida como desenvolvimiento autónomo de los arbitrios particulares o ejercicio autorregulado de la autonomía privada. Por último, como tercer eje de consideración, se aborda el estrecho vínculo que estas dimensiones normativas trazan con el funcionamiento sistémico de las estructuras capitalistas, más particularmente, con el ordenamiento del mercado capitalista a partir de la institucionalización de los derechos de propiedad, precisando la medida en que, a raíz de ello, se concibe aquel funcionamiento sistémico como instancia central en la realización y salvaguarda de los atributos morales básicos.

---

<sup>3</sup> Esto, precisamente, para distinguir un núcleo básico de la consideración liberal frente a sus variadas expresiones y manifestaciones históricas (*versión plural del liberalismo*). Al respecto, véase Sartori, G.: “El liberalismo”, en *Elementos de...*, Op. Cit.

<sup>4</sup> Dworkin, Ronald: “El liberalismo”, en Stuart Hampshire (comp.): *Moral pública y privada*, Ed. FCE, México DF, 1983, págs. 135-136.

En un segundo momento, las precisiones analíticas se dirigen hacia un modo contemporáneo de argumentación de los principios liberales que, si bien no es el único existente, ha concentrado buena parte de la atención en los debates políticos recientes, a saber, el *liberalismo igualitarista* de John Rawls. Particularmente, la opción analítica por la teoría política rawlsiana se basa, sobre todo, en su manifiesta pretensión de intentar articular, a partir del desarrollo de una teoría de la justicia política, los impulsos normativos provenientes tanto de la tradición liberal como desde el pensamiento democrático. En efecto, la estrategia de fundamentación de los principios constituyentes del liberalismo que ensaya Rawls –y que, por ello, lo incluyen dentro de la argumentación propiamente liberal – va a enfatizar la medida en que las dimensiones básicas de libertad individual y autonomía moral sólo pueden garantizarse y realizarse de modo efectivo en el marco de una sociedad normativamente justa. Es desde ahí, como es sabido, que su esfuerzo teórico se orientaría esencialmente hacia la búsqueda de las condiciones normativas y los mecanismos racionales que harían posible la articulación de un punto de vista común, legítimo – la *justicia pública* – como lugar político de reconocimiento y reconciliación entre las pretensiones particulares de acción y las orientaciones de valor disímiles que se derivarían del libre ejercicio de la autonomía privada en las sociedades contemporáneas –el hecho básico del *pluralismo* moderno. Cabe advertir, no obstante, que el análisis de la teoría de Rawls aquí expuesto se centra no en su dimensión más conocida –los principios de la *justicia como equidad* – sino más bien en sus supuestos y contenidos normativos que apuntan, de una u otra manera, a dar cuenta de la distinción entre lo público y lo privado, así como del lugar particular atribuido a lo político en el marco de una comprensión general de la constitución del orden social moderno.

#### **a) La primacía de los derechos individuales y la autonomía privada en la constitución de lo político**

Como es sabido, el surgimiento histórico de la doctrina política liberal se asocia estrechamente a la emergencia de la burguesía mercantil y sus disputas emprendidas, frente a la autoridad monárquica y eclesiástica, por superar las regulaciones políticas y morales que impedían el libre desenvolvimiento de sus intereses en distintos planos de la vida societal tradicional (economía, religión, representatividad política, etc.)<sup>5</sup>. A partir de ello, la

---

<sup>5</sup> Para una revisión del surgimiento histórico del liberalismo, se puede consultar Laski, Harold: *El liberalismo europeo*, Ed. FCE, México DF, 1953.

argumentación liberal se va a ligar, desde sus orígenes, a la afirmación de la libertad subjetiva y la respectiva limitación de los poderes del Estado y sus injerencias en el ámbito de lo privado; así como a la demanda por autonomía moral, tolerancia religiosa, sancionamiento de derechos individuales y proclamación de libertad económica, entre otros aspectos que instalan marcadamente una centralidad normativa de la autonomía privada en la constitución de la sociedad.

En cualquier caso, la argumentación liberal va a señalar esta centralidad y soberanía de la autonomía privada no como mera proclamación de primacía valórica, sino más bien, como el pretendido reconocimiento de un componente estructural fundamental en la articulación de la sociedad moderna. En efecto, la libertad individual para el liberalismo se va a inscribir en la materialidad (moderna) de lo social no sólo como uno de sus elementos principales, sino como aquel rasgo que define la particularidad –y superioridad – de los tiempos específicamente modernos. “Entre los antiguos –apunta Constant en su clásico discurso acerca de la *libertad de los modernos y los antiguos* –, el individuo habitualmente casi soberano en los asuntos públicos, era esclavo en todas sus relaciones privadas”, de manera tal que “nada se abandonaba a la independencia individual, ni en relación con las opiniones, ni con la industria, ni sobre todo con la religión”. Mientras que, muy por el contrario, la libertad moderna no sería sino “para cada uno el derecho de dar su opinión, de escoger su industria y ejercerla; de disponer de su propiedad, de abusar de ella incluso; de ir y venir, sin requerir permiso y sin dar cuenta de sus motivos [...] el derecho de reunirse con otros individuos, sea para dialogar sobre sus intereses, sea profesar el culto que él y sus asociados prefieren, sea simplemente para colmar sus días”<sup>6</sup>. En suma, como se puede apreciar desde esta consideración clásica, la libertad individual que reclama autonomía moral, por ende, la no interferencia de terceros (particularmente del Estado y sus instituciones) en la esfera del arbitrio privado –esto es, que preferentemente se autoconcibe, como dirá Berlin, en tanto *libertad negativa*<sup>7</sup> – se configura como el atributo normativo definitorio de la modernidad política para la argumentación liberal.

---

<sup>6</sup> Constant, Benjamín: “Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, Citado según versión (texto íntegro) presente en Godoy, Oscar: *Selección de textos políticos de Benjamín Constant*, Revista *Estudios Públicos*, N° 59, Stgo. de Chile, 1995.

<sup>7</sup> “Normalmente se dice que yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad [...] la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros”. Véase Berlin, Isaiah: “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Ed., Madrid, 1993, pág. 191.

Esta defensa de la primacía normativa de los derechos subjetivos encuentra su fundamento en un supuesto ontológico fundamental para el liberalismo, a saber, la consideración de los individuos, en tanto tales, como entes dotados de un conjunto de facultades morales que, por una parte, les permitirían orientarse de manera autónoma y racional en sus cursos de acción y, por otra, darían pie a la articulación de una privilegiada esfera particular, exclusivamente sometida al arbitrio individual e inmunizada frente al poder del Estado y las voluntades de terceros. En otras palabras, se trata de la idea de los individuos como sujetos que definen su *condición propiamente humana* a partir de la existencia de derechos básicos de carácter moral que, anclados en su propia naturaleza, preceden normativamente a cualquier regulación política y vínculo social, convirtiéndolos así en seres morales autosuficientes y autónomos, siendo esta consideración ontológica uno de los pilares centrales para la comprensión de la política vinculada al liberalismo clásico.

Es importante precisar, no obstante, que este atomismo ontológico e individualismo político que está en la base de la concepción liberal, puede asumir –y ha asumido históricamente – diversas expresiones y connotaciones al interior de este corpus político-ideológico. Efectivamente, como plantea Macpherson, el individualismo no representa, en ningún caso, un concepto monolítico en la teoría política liberal, sino que abarca una amplia extensión de posiciones relativas a una presunta *naturaleza esencial del hombre*, siendo sus extremos argumentativos, por un lado, la consideración del individuo como un ser definido *esencialmente* por su capacidad de ejercicio racional en la maximización de bienes y oportunidades sociales (particularmente representado en el utilitarismo desde Hobbes a Bentham); y, por el otro, la tradición que plantea la presunción de una *esencia del individuo* a partir de la existencia y el ejercicio de capacidades o potencialidades caracterizadas como *propiamente humanas*<sup>8</sup>. Cualquiera sea el caso, como se puede apreciar, ambos argumentos comparten el supuesto normativo central de la existencia de los individuos como seres moralmente autónomos, capaces de generar y realizar por sí mismos sus orientaciones y fines prácticos, quedando así su articulación situada siempre de manera anterior, normativamente, a la estructuración histórica de la sociedad.

---

<sup>8</sup> Véase Macpherson, Crawford B.: “Pluralismo, individualismo y participación”, en Romeo Grompone (ed.): *Instituciones políticas y sociedad*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1995.

En base a esto, la argumentación liberal va a concebir la *universalidad normativa* que, como anteriormente planteamos, constituiría uno de los rasgos principales del discurso moderno de lo político, a partir de la posibilidad de reivindicar proposiciones normativas de validez universal desde la autonomía moral que definiría a la humanidad como ser genérico, esto es, la posibilidad de articular orientaciones éticas para la acción individual que no dependan del contexto histórico o temporal en el cual se formulan, o sea, que se desprendan lógicamente de la construcción contrafáctica de una *ética racional y universalista*<sup>9</sup>.

Se trataría entonces, para el liberalismo clásico, de la existencia de una normatividad natural que, anclada y expresada en los individuos como autosuficiencia práctica y razonabilidad moral, precede siempre a la existencia de la comunidad política y sus regulaciones positivas; o más aún, se podría anotar que es este derecho natural el que ha de considerarse como la fuente primordial de generación del poder político y el principal criterio de legitimidad de las leyes positivas –el derecho positivo, en otras palabras, debiese limitarse, para ser considerado plenamente válido, a encarnar, realizar y asegurar aquella sustantividad moral preexistente.

Por estos motivos, no es de extrañar que sea precisamente a través del pensamiento político liberal que el *iusnaturalismo clásico* va a trocarse en derecho natural racionalista y, desde ahí, pretender institucionalizarse como *derecho formal moderno*. Según Habermas, este tránsito viene representado, de manera particular, por la teoría política de Locke, en tanto, por un lado, ésta permanecería anclada en la doctrina clásica pretendiendo orientar prácticamente la vida en sociedad según criterios sustantivos acerca de lo justo y lo bueno; mientras que, por otro, incluiría elementos normativos absolutamente incompatibles con el *iusnaturalismo clásico*, radicalmente modernos –como sería, principalmente, la centralidad atribuida a la práctica del *trabajo* en la constitución histórica del orden social.

---

<sup>9</sup> Esta noción de universalidad, basada en el carácter universal de la autonomía moral y la razón humana, constituye uno de los puntos principales de la discusión contemporánea entre el liberalismo y el pensamiento comunitarista (posible de ubicar, a grandes rasgos, dentro de la tradición democrática), el cual sostiene que las proposiciones morales *siempre* están cargadas de historicidad, en tanto son formuladas en el marco concreto de una determinada comunidad histórica. Al respecto, se puede consultar Peña, Carlos: “La tesis del consenso superpuesto y el debate liberal-comunitarista”, en Revista *Estudios Públicos*, N° 84, Stgo. de Chile, 2001. Este concepto de universalidad, en todo caso, también es distinto al que se desprende de la concepción democrática-discursiva de Habermas (lejana, además, del comunitarismo), que es sobre la cual centraré la consideración más adelante.

En efecto, Locke sería el primero –de acuerdo a esta misma consideración habermasiana – en interpretar el derecho moral fundamental del automantenimiento y la autonomía individual a partir de la práctica del trabajo, esto es, los hombres conservarían su vida principalmente ya no mediante el despliegue incesante de sus apetitos y su defensa bélica frente a otros (Hobbes), sino que a través de su propia labor y práctica material que al arrancar los objetos del “estado común” que supone su presencia en la naturaleza, fundaría por sí misma el derecho individual a la *apropiación*. En otros términos, si el deber moral supremo, anclado en la naturaleza de los sujetos, es la salvaguarda de su autonomía moral y su automantenimiento individual, estas referencialidades desde Locke en adelante –en tanto *lugar de apertura* del corpus argumentativo liberal – aparecerán ancladas en –o al menos fuertemente vinculadas a – las categorías burguesas de *trabajo y derecho de propiedad*<sup>10</sup>.

Es esta normatividad natural que fundaría a los individuos como seres autónomos moralmente la que se va a representar, como es sabido, en la idea fundamental de un *estado de naturaleza* normativamente anterior a la constitución de la sociedad y su orden político. Para Locke, justamente, no se trata de un escenario de absoluta licencia o permisividad, sino de una situación donde, en cada uno de los individuos, se hace presente –al menos potencialmente, pues éstos pueden elegir seguirla o no – la *ley natural*, es decir, aquel derecho a disponer de la propia persona, sus acciones y posesiones sin intervenir jamás en la voluntad de otro, por ende, en su respectiva esfera de libre arbitrio. El recurso de representación o construcción teórica del *estado de naturaleza*, por tanto, viene a graficar normativamente la primacía absoluta de la libertad individual, la capacidad de los sujetos de autodeterminarse y controlar legítimamente su propiedad (vida, libertad y bienes) a partir de la razonabilidad moral inscrita en ellos mismos por ley natural, ubicando así estos derechos básicos *más allá* de las determinaciones normativas tradicionalmente heterónomas, pero siempre *más acá* de las leyes positivas y la voluntad de terceros<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Véase Habermas, J.: “Derecho natural...”, Op. Cit., págs. 97-98. Cabe destacar, en todo caso, que para Locke el concepto de propiedad tiene un *sentido genérico* que engloba los derechos individuales a la *vida*, la *libertad* y la *posesión* de bienes.

<sup>11</sup> “Para entender –dice Locke – el poder político correctamente y para deducirlo de lo que fue su origen, hemos de considerar cuál es el estado en que los hombres se hallan por naturaleza. Y es éste un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de la naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre”. Locke, John: *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Alianza Ed., Madrid, 1996, pág. 36.

Esta construcción argumentativa de un estado de naturaleza fundado en la libertad individual, en la autodeterminación del arbitrio particular, va a coincidir con –más bien: viene a expresar *políticamente*– la representación moderna de la subjetividad a la cual antes hacíamos referencia –esto es, el *principio de subjetividad* instalado por los procesos de racionalización social y cultural. Si el *sujeto religioso* de Lutero en el plano moral, así como el sujeto cartesiano en el ámbito *epistémico*, vienen a expresar la autoconciencia de una subjetividad que se pretende desligada de sustancias culturales y eticidades tradicionales, apostando, por el contrario, a orientarse y actuar exclusivamente desde sí misma, será Locke en el campo de la teoría política quien grafique más expresamente este movimiento al asumir la libertad individual como la condición normativa primordial en la articulación de la sociedad y en la generación legítima del poder político<sup>12</sup>.

Ahora bien, si la noción de individuo (natural) presente en la teoría política de Locke viene a representar la concepción moderna de la subjetividad, no debiese llamar en extremo la atención el hecho de que la idea de *estado de naturaleza* incorpore en su estructura interna una serie de elementos propios de la sociedad moderna, o más directamente, un conjunto de componentes estructurales que son característicos de un orden regulado a partir de la centralidad histórica de las relaciones capitalistas de mercado. Ya hemos hecho referencia anteriormente al lugar que desempeñaría el trabajo individual en el proceso de apropiación legítimo (derecho de propiedad) a partir de un primigenio estado de propiedad común, pero además de esto, Locke va a considerar el *trabajo asalariado* como una práctica derivada directamente de los derechos morales básicos, toda vez que si el individuo es el propietario absoluto de su persona y de sus capacidades, también debe incluirse en ello la capacidad de trabajo individual, pudiendo así ser cedida legítimamente a cambio de un salario. Sin embargo, no se detiene aquí, pues la existencia (natural) de las relaciones salariales va a implicar, necesariamente, que el dinero y las relaciones mercantiles sean introducidas en el seno mismo del *estado de naturaleza* lockeano.

---

<sup>12</sup> Al pretenderse despojado de los contextos normativos tradicionales, el individuo natural lockeano representaría, como constructo teórico, más bien un sujeto “pos-social” que un ente “presocial”. Para una mayor consideración de esta idea, y también sobre la comparación entre Locke, Lutero y Descartes en base al principio de subjetividad moderno, véase Jiménez R., Manuel: *Modernidad terminable e interminable. Ensayos sobre liberalismo y democracia*, Ed. Universitaria, Stgo. de Chile, 2002, págs. 43-47.

Locke, en rigor, tiende a considerar que el dinero y el comercio encuentran su génesis en acuerdos primeros o *pactos tácitos* que ocurren con anterioridad a la estructuración de la sociedad civil y el poder político<sup>13</sup>, de manera tal que las relaciones mercantiles, así como la posibilidad que inaugura el dinero para acumular bienes más allá de su utilización directa –es decir, para ser invertidos y realizados como capital –, se insertan en la estructura misma del *estado de naturaleza* y, por ende, en sus derechos básicos constitutivos<sup>14</sup>.

Es esto, precisamente, lo que ha llevado a Macpherson a plantear que la estructura interna de la teoría política liberal, esto es, sus supuestos ontológicos y sociales básicos, se vinculan estrechamente al ideal normativo de una *sociedad posesiva de mercado* basada en los vínculos comerciales que establecerían entre sí individuos propietarios por derecho natural –esto es, que no deben nada por ello a la sociedad – de sus propias personas, capacidades y bienes (*individualismo posesivo*), de manera tal que, desde ahí, el orden social puede considerarse como unidad consistiendo fundamentalmente en una serie de relaciones mercantiles<sup>15</sup>. Es por ello que puede considerarse, en suma, que la teoría política lockeana encuentra su pretensión fundamental en el intento por articular una base moral positiva –una vez disueltas históricamente las eticidades tradicionales – que permitiese legitimar el funcionamiento de las estructuras políticas y económicas propias del mundo moderno.

Con todo, más allá de una consideración interna y detallada sobre la teoría de Locke, lo que interesa advertir es el *vínculo normativo* que esta inaugura, al interior de la argumentación política liberal, entre la primacía de la autonomía moral y la defensa de la libertad individual, por una parte, y el funcionamiento sistémico de las relaciones capitalistas de mercado propias de la sociedad moderna, por la otra. Precisamente, en palabras de Habermas, en la construcción liberal

---

<sup>13</sup> Véase Locke, J.: *Segundo tratado...*, Op. Cit, págs. 71-73. Hay además otra consideración típicamente liberal que, si bien no planteada directamente por Locke, atribuye al dinero un valor normativo central en la modernidad: haría posible un vínculo social que elimina toda sumisión particular (señorío) a través del establecimiento de una densa red de dependencias, fundada en el libre arbitrio, en que todos pasamos a depender de todos. Con ello, el dinero haría posible compatibilizar la primacía de la libertad individual con una socialidad fundada desde el intercambio –realizando históricamente, en suma, la libertad moderna. Al respecto, véase Jiménez R., M.: *Modernidad...*, Op. Cit, pág. 60

<sup>14</sup> La realización de este “pacto tácito” previo a la sociedad política lleva a ciertas versiones del liberalismo –por ejemplo, a la teoría de Nozick – a sostener que es posible una autoorganización de la comunidad que no requiera del Estado – o que requiere sólo de un Estado mínimo encargado de hacer cumplir los contratos y proteger a los ciudadanos contra la violencia y el robo. Por el contrario, para otros (por ejemplo, Bobbio) no hay propiamente sociedad antes del gobierno civil, sino que sólo una pluralidad de asociaciones –familiares, comerciales, religiosas, etc. – en constante inestabilidad por la ausencia del poder político.

<sup>15</sup> Macpherson, C.B: *La teoría política del individualismo posesivo*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1979, pág. 226.

del orden social “los derechos naturales encuentran su leal correspondencia en las leyes del comercio y el tráfico”, de manera tal que el liberalismo concibe a “la economía política como la piedra de toque de su verdad: las leyes naturales de la sociedad [deben] cumplir las promesas de los derechos naturales del hombre”<sup>16</sup>. Desde aquí puede entenderse, en lo central, porqué las pretensiones político-normativas instaladas por Locke van a encontrar un mayor desarrollo a partir del siglo XVIII en el campo de la economía política clásica, consolidando así un vínculo entre la comprensión política liberal y el funcionamiento sistémico del mercado que, sino ineludible, será motivo de constante referencia al interior de las distintas estrategias argumentativas asociadas al corpus teórico-ideológico del liberalismo.

Esta relación entre principios liberales y capitalismo se basaría, además, en una serie de supuestos fundamentales relativos al funcionamiento mercantil y sus consecuencias estructurales sobre la sociedad; siendo éstos, en condiciones básicas de autorregulación del mercado, los que tornarían viable y efectiva la realización histórica de los derechos morales básicos<sup>17</sup>.

Así, en primer lugar, se trata del supuesto de que un orden social basado en relaciones de intercambio generadas espontáneamente a partir de la división social del trabajo, lograría fundar por sí mismo –esto es, sin necesidad de intervenciones político-jurídicas más allá de las indispensables para asegurar el respeto de los derechos individuales – un *orden justo*. Esta presunción asume, por ende, que un tráfico social basado exclusivamente en los derechos de propiedad realizaría, por una parte, un principio básico de moralidad a partir de la mutua dependencia en que se encontrarían los agentes individuales (posibilitada, entre otras cosas, por el medio simbólico del dinero), o sea, la trama mercantil haría posible que la orientación del interés subjetivo no conciba a los otros individuos como simples medios, sino – fundamentalmente – como *finés en sí mismos*; mientras que, por otra parte, la formación anónima, libre, de los precios en el mercado haría que siempre se recibiera por lo producido lo que el producto como tal vale (es decir, al participar en el mercado recibiría siempre acorde a lo que produzco, o sea, habría una justicia elemental derivada del *intercambio de equivalentes*). Todo este supuesto normativo, como se podrá advertir, no es sino una explicitación de aquella

---

<sup>16</sup> Habermas, J.: “Derecho natural...”, Op. Cit., págs. 100 y 113.

<sup>17</sup> De aquí en adelante sigo la exposición de estos supuestos según Jiménez R., M.: *Modernidad terminable...*, Op. Cit., págs. 55-57.

autocomprensión moderna del mercado como una esfera neutralizada con respecto al poder y la dominación a la cual previamente hacíamos referencia.

En segundo lugar, se trata del supuesto normativo que, dentro de la tradición económica liberal, se ha asociado con la conocida “ley de Say”: un sistema de libre intercambio y precios, asegurado normativamente sólo por los derechos de propiedad, alcanzaría siempre un *punto de equilibrio en situación de pleno empleo*; de manera tal que cada cual, sólo poniendo el necesario esfuerzo en ello, podría participar plenamente en el orden socioeconómico y obtener así los medios necesarios –de nivel medio – para configurar su existencia autónomamente. La lógica misma de las relaciones de intercambio, entonces, tornaría efectivo el derecho moral básico a configurar libremente la propia existencia; o dicho de otra manera, en tanto existiese el equilibrio económico que anuncia la ley Say, no se colocaría a nadie fuera de esta posibilidad normativa, tendiendo así el dinamismo mercantil a inhibir toda posible exclusión del orden social.

Y por último, tenemos un supuesto de *eficiencia* que anuncia que una sociedad basada en los derechos de propiedad llevaría al máximo la productividad de cada uno de sus miembros, pues estos, con tal de no quedar excluidos de las ventajas del intercambio, llevarían al extremo el desarrollo de sus potencialidades y capacidades propiamente humanas. Finalmente, este incremento de la productividad individual se traduciría, aunque fuese de modo indirecto, en un beneficio público al disponer de una mayor cantidad y variedad de bienes y mercancías –así, los *vicios privados*, como proclama la fábula de Mandeville, se tornarían finalmente *virtudes públicas*<sup>18</sup>.

Teniendo en cuenta estos elementos –y si bien se ha esbozado a lo largo de toda esta consideración general – es conveniente precisar ahora la concepción de lo político, así como de la distinción normativa entre lo público y lo privado, que se va a desprender de esta centralidad de los derechos individuales y su relación con el funcionamiento mercantil en la tradición liberal.

---

<sup>18</sup> Véase Mandeville, Bernard: *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la felicidad pública*, Ed. FCE, México DF, 1997.

Así, volviendo a Locke, se puede apreciar que será precisamente la introducción del dinero en el *estado de naturaleza* uno de los factores principales que llevará –por llamarlo de algún modo – al *momento de lo político*, es decir, a la estructuración de la sociedad civil y el poder político. Es el establecimiento del dinero, como se anotó antes, el que funda la posibilidad de transgredir el límite de utilidad individual que, en un principio, establecía la ley natural para el derecho de propiedad, creando así una acumulación excesiva de bienes en algunos individuos e insertando, por ende, la desigualdad en el pacífico *estado de naturaleza*. Con esto, la situación natural deviene, piensa Locke, *estado de guerra*, pues los derechos de propiedad se ven amenazados por todos aquellos que, perjudicados por la distribución existente, pretenden intervenir en la esfera privada de otros –los “irracionales”, en términos lockeanos, toda vez que son aquellos que se colocan *más allá* de los mandatos de la razón manifiesta en la ley natural. Es precisamente este estado de inseguridad y conflictividad generalizada, como es sabido, el que conducirá finalmente a que los individuos decidan acordar voluntariamente dar cuerpo a la autoridad pública capaz de regularizar las interacciones privadas mediante el aseguramiento civil (positivación) de sus derechos naturales básicos.

No obstante, hay algo más. Pues sucede que la estructura interna del *estado de naturaleza* contiene de manera latente, desde el principio, la conflictividad propia del *estado de guerra*, toda vez que la universalidad natural de la razonabilidad moral hace a los individuos no sólo libres, sino también iguales. Ello fundaría entonces una igualdad básica que hace del estado natural una situación donde “no puede suponerse que haya entre nosotros una subordinación que nos de derecho a destruir al prójimo”, de tal manera que ante una infracción al derecho natural de propiedad “cada uno tiene el derecho de castigar a los transgresores”<sup>19</sup> con el fin de reparar los daños ocasionados y reestablecer el status quo. Pero es precisamente esta autoridad recíproca la que conlleva *estructuralmente* a la inestabilidad y conflictividad irresoluble característica del *estado de guerra*: “Yo castigo, pues, a quien ha vulnerado mis derechos, o a quien ha vulnerado los derechos de otro que no puede o no ha podido defenderse, pues tengo derecho a hacerlo [...] El afectado, que entiende no haberlos perjudicado, considera mi intervención una vulneración de sus derechos y la castiga a su vez”<sup>20</sup>. En clave más estrictamente sociológica, podríamos

---

<sup>19</sup> Locke, J.: *Segundo tratado...*, Op. Cit., pág. 38.

<sup>20</sup> Jiménez R., M.: *Modernidad terminable...*, Op. Cit., pág. 51. Se trataría, según esta misma consideración, del clásico problema que en “teoría de juegos” se asocia al “dilema del prisionero”: cada uno por separado quisiese que la

entender entonces el *estado de guerra* como aquello que anteriormente, desde Parsons, ya hemos identificado como la *situación basal de doble contingencia* que torna imposible (lógicamente) la articulación normativa del orden social: la mera orientación individual de los actores, aún cuando sea racional, no es nunca suficiente para fundar una complementariedad normativa de expectativas capaz de estabilizar los plexos de interacción, es decir, institucionalizar la sociedad como orden histórico.

Ahora bien, como es sabido, la salida de esta situación basal de inestabilidad –la superación de la radical conflictividad del *estado de guerra* – será lo que la tradición liberal identificará como el momento *contractual* fundacional de la sociedad civil y, a la vez, del poder político a través de la delegación del derecho individual de autoridad y jurisdicción a manos del Estado constitucional<sup>21</sup>. La comprensión de lo político en la tradición liberal será, en este sentido, asociada directamente a la existencia de las instituciones básicas propias del Estado de derecho, mientras que la esfera de lo social tenderá a representarse más bien como un ámbito neutralizado con respecto a la política en tanto lugar exclusivo de desenvolvimiento de los intereses y motivaciones particulares de los individuos –por ende, más que despolitizado, sería un lugar estrictamente *prepolítico*. Desde ahí se deriva una de las distinciones normativas centrales para buena parte de las argumentaciones liberales, a saber, la diferencia entre la posibilidad de lo *justo* –entendida como atributo organizativo de las instituciones básicas de la sociedad política – y la realización *moral* de la virtud o lo bueno –anclada únicamente en la concepción particular del bien y el deber que poseen los distintos individuos<sup>22</sup>.

El Estado de derecho con sus instituciones y órganos particulares, por tanto, es leído como el momento preferente de lo político, su *locus* decisivo y definitorio, pero siempre sustentado en un sustrato normativo básico que lo trasciende y fundamenta, como son los derechos básicos de

---

guerra acabase, pero mientras tanto lo racional para mí es defenderme, lo cual –precisamente – conlleva a la continuidad de la guerra.

<sup>21</sup> Como ya señalamos, la relevancia de esta *lógica contractual* de fundamentación de la sociedad y el poder político radica, entre otros aspectos, en permitir conciliar normativamente la primacía de la autonomía individual con la centralidad del Estado y su derecho coactivo, toda vez que la estructuración del orden societal y sus regulaciones positivas se representa a partir de la convención racional de arbitrios particulares.

<sup>22</sup> En ello la concepción liberal va a ubicar su principal punto de diferencia con respecto a lo que va entender como el núcleo de una posición política conservadora: el ideal normativo orienta realizar una determinada concepción de la virtud moral en el plano público (instituciones políticas, actividad legislativa, etc.). Al respecto, véase Dworkin, R.: “El liberalismo”, Op. Cit., pág. 159. La distinción entre *justicia* (instituciones políticas) y *moral* (concepciones individuales del bien) encontrará, como se verá más adelante, un lugar central en el liberalismo político de John Rawls.

carácter moral anclados en los sujetos individuales. En último término, como ya se advierte en Locke, el Estado ha de limitarse a proclamar y sancionar jurídicamente los derechos naturales – esto es, convertirlos en *derechos civiles* – para así estabilizar las interacciones sociales; o en otras palabras, ha de restringirse a generar y asegurar las condiciones jurídico-normativas para la autorregulación del orden social y la consiguiente superación del *estado de guerra*. Ahora bien, en estricto rigor, no se trata jamás de una superación absoluta de esta situación inicial de conflictividad general, sino más bien de su mantención en estado latente a través de la concentración de la violencia física y la capacidad de jurisdicción en manos del Estado constitucional, la cual posibilita pacificar la existencia e instalar una vida social autorregulada tendiente a la realización material de los contenidos normativos inscritos en los derechos morales básicos.

Un aspecto central para esta realización histórica es la organización de la sociedad bajo el imperio de la ley emanada de la institucionalidad político-estatal, pues es el derecho positivo, finalmente, el que posibilita sancionar y mantener conciliados los respectivos espacios de arbitrio privado sin interferencias externas de ningún tipo, dando así concreción y realidad a la libertad moderna. “La libertad de los hombres en un régimen de gobierno –apunta Locke –es la de poseer una norma pública para vivir de acuerdo con ella [...] una libertad para seguir los dictados de mi propia voluntad en todas esas cosas que no han sido prescritas por dicha norma”<sup>23</sup>; evidenciando así la centralidad que la argumentación liberal atribuye al Estado de derecho en la estructuración de una comunidad política que, al mismo tiempo que organice la vida en sociedad, salvaguarde la primacía normativa de la libertad individual.

En síntesis, es posible apreciar que la comprensión liberal asumirá lo político bajo una marcada connotación instrumental, esto es, se trata de una representación que, a través de la marcada centralidad atribuida al Estado de derecho, asocia lo político estrechamente –por no decir, exclusivamente – a la función primordial de sancionar leyes positivas que hagan posible la autorregulación de un orden social basado en los derechos (naturales) de propiedad. De hecho,

---

<sup>23</sup> Locke, J.: *Segundo tratado...*, Op. Cit., págs. 52-53. La centralidad del derecho positivo queda aún más de manifiesto en la siguiente consideración lockeana: “Aquellos que están unidos en un cuerpo y tienen una establecida ley común y una judicatura a la cual apelar, con autoridad para decidir entre las controversias y castigar a los ofensores, forman entre sí una sociedad civil; pero aquellos que carecen de una autoridad común [...] permanecen en el estado de naturaleza”. *Ibid.*, pág. 103.

para Locke, el rasgo definitorio del *poder político* no es sino “el derecho de dictar leyes [...] a fin de regular y preservar la propiedad”<sup>24</sup>, instalando con ello una concepción típicamente *decisionista* de la política sustentada principalmente en la centralidad de las instituciones estatales. Por lo mismo, la idea de sociedad política aparecerá preferentemente asumida en la tradición liberal –siguiendo una consideración de Macpherson – como una *invención humana*, un *artificio contractual* generado voluntariamente para la protección de los derechos de propiedad y el ordenamiento de las relaciones entre los propietarios individuales<sup>25</sup>.

Acorde a este carácter netamente artificial de la comunidad política, por último, la argumentación liberal verá en la constitución de lo político un *momento de exterioridad* con respecto al desenvolvimiento autorregulado de la sociedad, siendo su finalidad limitada a proteger los derechos individuales y, por esa vía, pacificar la existencia social frente a la inseguridad generalizada que supone el *estado de guerra*. Con ello, el liberalismo instala “un concepto de sociedad que, aprehendida como totalidad, sólo admite al Estado como momento escindido, como particular autonomizado”, pues se fundamenta en la presunción normativa que de “si la sociedad es creada por nuestras necesidades, el Estado [lo es] por nuestras debilidades”<sup>26</sup>. En pocas palabras, para el liberalismo el Estado –y con ello, la comunidad política que hace posible – representaría una especie de “mal necesario” para la realización y concreción histórica de la libertad moderna<sup>27</sup>.

Dicho esto, pareciese ya evidente la constatación de que será más bien en los núcleos normativos asociados al espacio de lo privado donde la argumentación liberal centrará su atención. En efecto, la primacía normativa de la libertad individual implicará que la esfera de lo privado se asuma como aquel espacio privilegiado donde se articula y despliega la verdadera identidad basada en la razonabilidad moral subjetiva, por ende, siempre anterior a los fines establecidos socialmente y a las regulaciones políticas. La distinción liberal entre público y privado, en su sentido normativo, implicará entonces que si la constitución de los sujetos antecede

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, pág. 35.

<sup>25</sup> Macpherson, C.B.: *La teoría política...*, Op. Cit., pág. 230.

<sup>26</sup> Habermas, J.: “Derecho natural...”, Op. Cit., pág. 100.

<sup>27</sup> De acuerdo a Macpherson, lo que separa al liberalismo de Locke del pensamiento de hobbesiano es, precisamente, su consideración positiva acerca de la posibilidades de *autoestabilización* de la sociedad mercantil, pues, en su visión, ésta sólo requería para su cohesión normativa de una autoridad política estrictamente limitada en sus funciones y no de un órgano soberano que se perpetuara indefinidamente a sí mismo (Leviatán). Véase Macpherson, C.B.: *La teoría política...*, Op. Cit., pág. 227.

estrictamente al espacio de lo público, éste ha de representar un lugar de *impostura*, de *simulación*, esto es, un ámbito donde la verdadera identidad no logra jamás expresarse plenamente como tal. Es por ello que se va a instalar el principio general de la *neutralidad política* como atributo normativo que ha de regular la esfera del Estado, es decir, la idea de que las instituciones políticas únicamente brindarían un trato plenamente igualitario a los ciudadanos cuando fuesen ciegas a sus diferencias morales, debiendo éstas permanecer, en suma, exclusivamente recluidas en el ámbito de la moralidad privada<sup>28</sup>.

Los nucleares derechos morales, en suma, alcanzarían su pleno desenvolvimiento en el ámbito de lo privado, tanto en el marco de una esfera íntima (familia nuclear) caracterizada por el desarrollo de relaciones no instrumentales<sup>29</sup>, como en el espacio social abierto por la institucionalización jurídica –posibilitada por el Estado de derecho – de los derechos naturales de propiedad, es decir, en el ámbito específico, autónomo y pluralista de la sociedad civil.

Ahora bien, todos estos elementos normativos y supuestos centrales del pensamiento clásico liberal comenzarán a encontrar, hacia mediados del siglo XIX, una serie de tensiones y conflictos a raíz de las transformaciones históricas experimentadas por las sociedades modernas. En particular, para los fines de nuestro argumento, interesa destacar la progresiva incorporación al plano de lo público –ante la expansión de las funciones educativas y la institucionalización de los derechos políticos – de las masas desposeídas y los sujetos asalariados, carentes ambos de propiedad privada; proceso histórico que acarreó, como era de esperar, importantes consecuencias y desafíos para la comprensión liberal de la modernidad política fundada centralmente en los derechos de propiedad<sup>30</sup>. Será a partir de entonces que la base social de la esfera pública burguesa –esto es, como apuntamos anteriormente, el raciocinio político de propietarios privados – perderá la integración social basada en su cohesión de clase, viéndose el liberalismo en la necesidad de ampliar sus supuestos normativos con tal de mantener la pretensión de fundar la obligación política a partir de la soberanía de la autonomía privada y los derechos de libertad moral. En suma, el problema de articular, de modo coherente y estable, la

---

<sup>28</sup> Véase Peña, Carlos: “Notas sobre el debate de la filosofía política contemporánea”, texto incluido como presentación a Jiménez R., M.: *Modernidad terminable...*, Op. Cit.

<sup>29</sup> Para Locke, así como para Hobbes, las “pequeñas familias” representan un componente central del estado de naturaleza y su moralidad constitutiva.

<sup>30</sup> Para una visión de las implicancias de este proceso histórico en la concepción liberal de la esfera pública, concretamente en las teorías de Mill y Tocqueville, véase Habermas, J.: *Historia...*, Op. Cit., págs. 161-171.

primacía normativa de los *derechos individuales* con la apelación histórica a un *principio democrático* en la estructuración y autocomprensión de la comunidad política, aparecerá desde ahí –hasta la actualidad – como uno de los desafíos centrales a enfrentar por la argumentación política liberal.

La teoría política de John Rawls puede leerse, precisamente, como uno de las propuestas analíticas contemporáneas que mayormente ha intentado dar cuenta y resolver este problema; particularmente, ensayando una relectura de la fundamentación normativa posible del pensamiento político liberal y sus principios constituyentes básicos.

#### **b) La justicia pública como reconciliación política del pluralismo moderno. El liberalismo político de John Rawls**

Si, como señalamos, el corpus discursivo-ideológico del liberalismo clásico aparece constituido a partir de diversos posicionamientos argumentativos en torno a ciertos principios normativos centrales –fundamentalmente, la autonomía moral y la libertad individual – las teorías y reflexiones políticas constitutivas del liberalismo contemporáneo han continuado transitando por la misma senda. En efecto, durante las últimas décadas es posible apreciar que al interior de la argumentación liberal se han constituido, de modo bastante general, dos grandes aproximaciones analíticas o corrientes teóricas que, para ser más estrictos, no constituyen sino dos grandes estrategias generales y distintivas de justificación filosófica-moral de los principios clásicamente constitutivos de la tradición política liberal.

Así, por una parte, encontramos la perspectiva de justificación asociada al *liberalismo libertario* o *libertarianismo*, caracterizada por seguir de cerca la argumentación moral lockeana al atribuir un marcado énfasis a la prioridad de la libertad individual y a los derechos de autonomía privada –principalmente, el derecho a la propiedad privada – en las distintas dimensiones implicadas en la vida social y política. Esta reformulación del liberalismo clásico, por lo demás, ha encontrado también distintos matices conceptuales y expresiones políticas; pudiendo identificarse, por un lado, una perspectiva libertaria más bien *pragmática* –vinculada a la matriz utilitarista tradicional del liberalismo – que defiende los derechos individuales y promueve un Estado mínimo teniendo en cuenta, fundamentalmente, las consecuencias estructurales (maximización

de beneficios y utilidades) que supone aquella configuración sociopolítica –aquí, por ejemplo, cabe ubicar las consideraciones individualistas de Hayek y la argumentación monetarista de Friedman –; y, por otro lado, una interpretación más estrictamente *de principios* que enfatiza un *reconocimiento moral* del carácter primario y restrictivo de la libertad individual y sus derechos básicos en la estructuración de la comunidad política –representada, particularmente, por el liberalismo de Robert Nozick.

Pero, por otra parte, se ha desarrollado con creciente presencia una vertiente *igualitaria* en el marco del liberalismo contemporáneo; la cual, como es sabido, ha encontrado sus principales referencias políticas y desarrollos analíticos en las consideraciones –si bien bastante disímiles en sus lugares teóricos de proveniencia y modos de argumentación – de John Rawls y Ronald Dworkin<sup>31</sup>. Este *liberalismo igualitarista* –o democrático, como también se le ha denominado – se caracteriza, de manera principal, por pretender justificar moralmente los derechos de autonomía privada más allá de su sentido negativo –esto es, como mera ausencia de interferencias sobre el ámbito de lo privado –enfaticando que las exigencias de la libertad individual sólo pueden realizarse y garantizarse en el marco de una sociedad normativamente justa. Se trata, por tanto, de una argumentación política que intenta, fundamentalmente, articular normativamente la centralidad atribuida clásicamente a los *derechos morales individuales* con la promoción de una *sociedad democrática* organizada por sus ciudadanos al servicio de sus intereses personales y la realización de sus particulares concepciones del bien; todo lo cual conduce a una importante preocupación por la necesaria reducción de las desigualdades sociales y la promoción de pautas de justicia distributiva que llevaría aparejada la realización efectiva de la *libertad de los modernos* en las sociedades contemporáneas. La preocupación por la justicia aparece, de este modo, como una consecuencia lógica-normativa inmanente a la centralidad de la autonomía privada; de modo tal que, siguiendo a Dworkin, es precisamente una cierta *concepción de la igualdad* –que, más adelante, especificaremos en sus dimensiones y aristas

---

<sup>31</sup> Mientras Rawls proviene directamente de la filosofía moral y política de sello liberal, Dworkin se vincula en mayor medida a la teoría del derecho, sobre todo mediante una profunda crítica al positivismo jurídico al destacar la permanente articulación entre principios de legalidad y moralidad política. Por su parte, los respectivos modos de argumentación de una perspectiva liberal igualitarista también son radicalmente disímiles: *liberalismo político* (Rawls) frente a *liberalismo ético* (Dworkin). Volveré sobre los alcances e implicancias de esta última diferencia más adelante.

principales – la que ha considerarse como el principio central de la moralidad política distintivamente liberal<sup>32</sup>.

A modo de aclaración preliminar, cabe señalar que las consideraciones que realizaremos de la teoría política de Rawls se enmarcan, justamente, en la pretensión de analizar un modo de argumentación liberal que pretende conjugar en su propuesta normativa el reconocimiento moral de la libertad individual con una autocomprensión política democrática; pretendiendo vislumbrar desde ahí, en sus dimensiones generales, los rasgos que asumen las referencialidades de lo público y lo privado en la constitución de lo político, además del *lugar* atribuido a éste en la estructuración general del orden social. Pues efectivamente, como señala el mismo Rawls, la idea central a desprender de su noción de la *justicia como imparcialidad* es la de un intento por orbitar entre las tradiciones históricamente en pugna del liberalismo y el pensamiento democrático, para “demostrar, en suma, que determinado arreglo de las instituciones políticas y sociales básicas es más adecuado para realizar los valores de la libertad y la igualdad”<sup>33</sup>.

No se pretende, por lo mismo, agotar a través de estas consideraciones la caracterización del liberalismo contemporáneo, sino sólo focalizar el argumento en una reflexión política que ha tenido una importante presencia en el debate reciente y que, además, constituye un punto de referencia central para apreciar las semejanzas y rupturas con la *argumentación político-democrática* que más adelante se analizará –sobre todo, a partir de su discusión con Habermas. Por cierto, esto no implica –como signo inverso – que se pretenda presentar una consideración aislada de la teoría rawlsiana, pues, en la medida de lo necesario, también se incluirán algunas consideraciones críticas sobre sus conceptos y supuestos que resultan particularmente ilustrativas para la comprensión cabal de los alcances de su reflexión política –principalmente, las críticas planteadas desde el comunitarismo, el liberalismo de orientación ética de Dworkin y la perspectiva libertaria de Nozick<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Véase Dworkin, Ronald: “El liberalismo”, Op. Cit., pág. 135.

<sup>33</sup> Rawls, John: *Liberalismo Político*, Ed. FCE, México DF, 1995, págs. 30-31.

<sup>34</sup> En el caso de Rawls es particularmente relevante tener en cuenta algunas de las principales críticas formuladas a su teoría, pues el desarrollo de su reflexión se caracterizó por una serie de precisiones conceptuales y reformulaciones teóricas que, en parte importante, responden a las críticas planteadas principalmente por el comunitarismo y la argumentación libertaria.

Dicho esto, quizás un buen punto de entrada al complejo entramado conceptual que supone la teoría de Rawls sea señalar las estrategias de justificación moral de los principios liberales a las cuales, desde sus primeras formulaciones, la argumentación política-normativa rawlsiana pretende oponerse y superar<sup>35</sup>. En primer lugar, se trata de la perspectiva *intuicionista* de la ética, que dicho a grandes rasgos, afirma un carácter racional inmanente en los individuos que posibilitaría, sin mediar argumentación práctica, aprehender directamente la obligatoriedad moral de determinados actos particulares y de los derechos básicos; desprendiéndose, por ello, la instalación de una “intuición moral” de carácter elemental como fundamento ético del liberalismo. Y en segundo lugar, Rawls pretende distanciarse de la argumentación moral históricamente dominante al interior de la tradición liberal, esto es, las distintas perspectivas éticas asociadas al *utilitarismo* que se caracterizan por la afirmación primordial de los valores de la felicidad humana y la eficiencia como núcleos práctico-morales de fundamentación de los derechos básicos y de los principios de justicia; en este caso, entonces, se desprendería una *racionalidad estratégica* que, en tanto realización de las finalidades concretas de la acción humana (felicidad, placer) con consecuencias sobre la utilidad social (bienestar general), se instalaría como fundamento primordial del razonamiento moral liberal<sup>36</sup>.

Para Rawls ambas concepciones morales, si bien por motivos bastante distintos, son radicalmente insuficientes para lograr fundamentar los valores propios de una perspectiva política liberal –que, como hemos dicho, se anclarían no sólo en la referencialidad normativa de la libertad individual, sino también en la dimensión de la justicia como *condición de posibilidad* y *realización* de la autonomía privada efectiva. Si el intuicionismo deja un sustantivo vacío moral al carecer de una estructura argumentativa capaz de articular sólidamente el razonamiento práctico, la tendencia utilitarista posee el riesgo permanente de sacrificar la dimensión de la justicia en nombre de la eficiencia y el bienestar general. Por cierto, como más de alguien podrá advertir acertadamente, estas críticas rawlsianas no son sino una actualización de la clásica consideración kantiana acerca de la imposibilidad de fundamentar la motivación ética –esto es, la *razón práctica* – en fines empíricos y contingentes que dejan siempre abierta la posibilidad de

---

<sup>35</sup> Sigo aquí, con ciertos matices, la exposición de estas estrategias presente en Wolff, Robert P.: *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la Teoría de la Justicia*, Ed. FCE, México DF, 1981, págs. 19-22.

<sup>36</sup> “Considero a la utilidad –decía Mill – como la última instancia de apelación para todas las cuestiones éticas; pero debe ser la utilidad en el sentido más extendido, fundada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo”.

la coerción y la injusticia, pues aún en la hipotética situación de que el deseo de felicidad fuese universalmente compartido, los sujetos seguirían teniendo concepciones diferentes sobre la *naturaleza* misma de la felicidad, lo cual llevaría –inevitablemente – a imponer la visión particular de unos sobre otros transgrediendo la inviolabilidad y la dignidad de la persona moral. Desde ahí, como se recordará, se desprende para Kant la necesidad práctica de fundamentar la justicia como un fin en sí mismo, es decir –una consideración que será central en la teoría rawlsiana – la necesidad de establecer una *primacía de lo recto* o *lo justo* sobre las concepciones particulares del bien moral a partir de la generación de principios formales que los sujetos puedan compartir universalmente y afirmar de manera racional en sus respectivos cursos de acción individual<sup>37</sup>.

Por cierto, esta filiación kantiana del proyecto político-normativo original de Rawls ha sido señalada más de una vez desde distintas y variadas aproximaciones a su teoría de la justicia<sup>38</sup>. De acuerdo a Nagel, por ejemplo, la impronta manifiestamente kantiana del liberalismo rawlsiano se expresaría con fuerza en su descripción y argumentación de los derechos individuales básicos en un sentido privilegiadamente no instrumental, o sea, éstos no serían beneficiosos en relación a los resultados posibles que producirían en el orden social, sino poseerían un valor estrictamente intrínseco, tratándose, por ende, de *principios de moralidad* que en su fundamentación son siempre anteriores a cualquier concepción particular del bien y, por ello, no pueden sobrepasarse jamás aún en nombre de la eficiencia social o la promoción del bienestar general. Es precisamente a través de esta argumentación, precisa Nagel, que la teoría de Rawls lograría articular sólidamente los dos impulsos morales que estarían en la base de la tradición liberal, esto es, la *soberanía moral* del individuo que supone limitar los modos a través de los cuales el Estado puede restringir legítimamente la libertad personal y, también, el impulso normativo que promueve la *igualdad política y jurídica* como característica general del ordenamiento de las instituciones públicas. Y nuevamente, como ya insinuamos desde Dworkin, el núcleo de esta articulación sería el principio moral constituyente de la igualdad, pues “para Rawls la protección

---

<sup>37</sup> Para una revisión más profunda acerca de las diferencias entre las argumentaciones utilitaristas y kantianas del liberalismo, se puede consultar Sandel, Michael: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2000, págs. 14-29.

<sup>38</sup> Señalo proyecto *original* pues Rawls, en sus últimas obras, va a cuestionar la perspectiva moral kantiana presente en sus primeros trabajos. Aún así, pensamos, mantiene una impronta kantiana fundamental –sobre todo, por ejemplo, a través de la idea de *personalidad moral* y sus rasgos constitutivos que, como veremos, fundamentan la posibilidad misma de la justicia política.

del pluralismo y los derechos individuales, al igual que la promoción de la igualdad socioeconómica, son expresiones de un solo valor: el de la igualdad en las relaciones entre la gente mediante sus instituciones comunes”<sup>39</sup>.

De la misma manera, la crítica comunitarista –tal como ha sido expresada, entre otros, por Michael Sandel – se basa en parte importante en la consideración de que la teoría de Rawls continúa anclada en los estrechos márgenes de una *ética deontológica* de impronta kantiana<sup>40</sup>; la cual, al pretender fundar la primacía de la justicia en las instituciones sociales, asumiría la idea de un sujeto político que es siempre anterior a sus fines o, más bien, a un sujeto político-moral que en la elección de sus orientaciones éticas posee la capacidad racional de distanciarse de sus finalidades prácticas e identidades constitutivas, por ende, de hacer abstracción de los contextos sociales y culturales en que aquellas emergen y se articulan históricamente<sup>41</sup>.

En suma, considerando estos antecedentes generales, la pretensión principal de la teoría de Rawls puede sintetizarse en la búsqueda de las condiciones normativas y los mecanismos racionales que harían posible la articulación de una concepción moral sistemática y practicable que, en tanto lógica de fundamentación de los principios liberales, por una parte pueda distanciarse y superar las aporías de la tradicional argumentación utilitarista y, por otra, posea la suficiente *fuerza categórica*<sup>42</sup> para instalarse como *base de justificación pública* de las instituciones sociales y políticas que garantizan los valores primordiales de la libertad individual y la igualdad entre los ciudadanos en el marco de las sociedades democráticas –más específicamente, habría que decir, en las sociedades organizadas políticamente sobre la base de regímenes liberales-democráticos constitucionales –.

---

<sup>39</sup> Nagel, Thomas: “Rawls y el liberalismo”, en Revista *Estudios Públicos*, N° 97, Stgo. de Chile, 2005, pág. 223. El mismo Rawls es explícito respecto de su vinculación kantiana al sostener que las motivaciones y perspectivas de su proyecto liberal de teoría de la justicia se basan en que “esta teoría parece ofrecer una explicación sistemática alternativa de la justicia que es superior [...] al utilitarismo tradicional. La teoría resultante es de naturaleza altamente kantiana”. Rawls, J.: *Teoría de la justicia*, Ed. FCE, México DF, 1978, pág. 10.

<sup>40</sup> Una *ética deontológica* es aquella que, a diferencia de una *ética teleológica y sustancialista*, señala el deber moral de manera meramente intrínseca a la acción (o sea, con independencia de sus consecuencias) a partir de su exclusiva fundamentación en facultades morales o mandatos prácticos (por tanto, no en contenidos sustantivos acerca del bien).

<sup>41</sup> Véase Sandel, M.: *El liberalismo...*, Op. Cit., pág. 32-42.

<sup>42</sup> La idea de *fuerza categórica* la hemos tomado de Dworkin y apunta, precisamente, a dar cuenta de la capacidad político-moral que posee una concepción de la justicia para generar un apoyo público o consenso transversal a las distintas visiones del bien presentes en una sociedad política. Véase Dworkin, R.: *Ética privada e igualitarismo político*, Eds. Paidós, Barcelona, 1993, pág. 70.

A partir de esto, el punto de partida de Rawls –basado en el desenvolvimiento de una estrategia analítica que concibe como un *constructivismo moral kantiano*<sup>43</sup> – será instalar la noción de *personalidad moral* con sus respectivas facultades constitutivas como el núcleo normativo que haría posible desprender, lógicamente, los principios políticos liberales. Este constructivismo consiste, a grandes rasgos, en especificar una determinada noción elemental de persona caracterizada por dos poderes morales básicos, a saber, la capacidad de conformar, examinar y buscar racionalmente una ventaja o interés propio a partir de una determinada *concepción del bien*, y además, la facultad de entender, aplicar y actuar acorde a las pautas de cooperación y reciprocidad social establecidas colectivamente, esto es, la capacidad moral de poseer un *sentido de la justicia*. En otras palabras, el carácter moral definitorio de los sujetos como tales se vincularía a la capacidad que poseen para actuar tanto de manera *racional* –al perseguir una determinada concepción del bien y lo valioso – como *razonablemente* –al tomar parte en un esquema de cooperación social regido por principios de justicia política.

Si el liberalismo clásico encontraba, como apuntamos anteriormente, en una concepción ontológica atomista, individualista, uno de los pilares para su argumentación política, la reflexión de Rawls va a permanecer dentro de aquella matriz general, mas, al mismo tiempo, la dotará de connotaciones morales particulares a partir de la influencia del constructivismo kantiano. En estricto rigor, se puede señalar que Rawls va a sostener, en lugar del *individualismo metafísico* que venía caracterizando a la tradición utilitarista –es decir, la suposición ontológica de que los agentes individuales son el núcleo elemental de la vida social y que, como tales, no dependen en sus rasgos constitutivos de ninguna de las relaciones históricas que se establezcan en el plano del orden social–, un *individualismo moral* que apunta a que “cualquiera que sea su *status* metafísico, sólo los agentes individuales importan en el diseño de las instituciones sociopolíticas, y sólo los intereses de los individuos deben ser tenidos en cuenta al planear esos arreglos”<sup>44</sup>. Se trata, por tanto, de una lógica de argumentación estrictamente formal, que como

---

<sup>43</sup> Al respecto, véase Rawls, J.: “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Ed. Tecnos, Madrid, 1986.

<sup>44</sup> Kukathas, Chandran y Pettit, Phillip: *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*, Ed. Tecnos, Madrid, 2004, pág. 25. Al contrario, un *individualismo metafísico* se puede encontrar marcadamente, por ejemplo, en el liberalismo de Hayek, para quien hay una imposibilidad epistemológica básica en toda pretensión normativa de justicia social: supone la posibilidad de un conocimiento perfecto sobre la sociedad al presumir que ésta es una construcción deliberada de la voluntad humana; cuando, en verdad, no hay sino *individuos particulares* que tienen cierto *conocimiento concreto* sobre el modo en que cosas particulares pueden usarse para propósitos igualmente

tal, no pretende apuntar a una descripción sustantiva de la *naturaleza humana*, sino sólo establecer sus propiedades morales –independientes de su contenido particular – como condición de posibilidad de la articulación entre los valores de la libertad individual y la igualdad social. En tal caso, volviendo a las distinciones que previamente establecíamos desde Macpherson, Rawls se situaría más bien en el ámbito de un *pluralismo humanista* asociado a un *individualismo del desarrollo* (esto es, la pretensión de organizar políticamente la sociedad al servicio de las potencialidades y facultades presuntamente humanas) que en el marco propio de un *individualismo posesivo* que, tradicionalmente, ha caracterizado al pensamiento político liberal<sup>45</sup>.

Volviendo al concepto central de *persona moral*, dos consecuencias normativas relevantes se van a desprender de estas dimensiones de lo *racional* y lo *razonable* en tanto elementos constitutivos del carácter de los sujetos. Por una parte, estos poderes morales vendrían a representar, centralmente, el hecho básico de que los sujetos poseen *libertad* para perseguir sus intereses particulares y sus propias visiones acerca de lo bueno, pero también, por otra, la medida en que aquello se da siempre en el marco de un esquema de cooperación social, por ende, en determinadas condiciones necesarias de *igualdad* básica entre los individuos. Es por ello que Rawls va a entender estos atributos morales como el cimiento normativo de una idea de *ciudadanía democrática* en tanto sujeto político elemental de los regímenes democrático-constitucionales, de tal manera que la *concepción moral de la persona* kantiana se trocaría, más bien, en una *idea política de la persona* basada en los valores centrales de la libertad y la igualdad<sup>46</sup>.

En segundo lugar, entre ambas dimensiones habría, advierte Rawls, una relación particular, insustituible, ya que lo *razonable* presupone siempre lo *racional* pero, a la vez, lo subordina normativamente; esto es, sin concepciones particulares del bien que los ciudadanos pretendan realizar en la sociedad no habría posibilidad alguna de fundar la motivación práctica para participar en la cooperación social, pero al mismo tiempo, los intereses particulares han de limitarse siempre al reconocimiento de principios que podrían ser aceptados por otros individuos

---

particulares. Véase Von Hayek, Friedrich: *Los errores del constructivismo*, en Revista *Estudios Públicos*, N° 29, Stgo. de Chile, 1988.

<sup>45</sup> Véase Macpherson, C.B: “Pluralismo, individualismo...”, Op. Cit.

<sup>46</sup> Rawls, J.: *Liberalismo...*, Op. Cit., pág. 42.

–o sea, los principios de la justicia política – para así no violar las condiciones básicas de libertad e igualdad entre los ciudadanos.

Para Rawls entonces, es por esta última relación que puede hablarse, como ya apuntamos desde Kant, de una *prioridad de la justicia* sobre lo bueno u otros valores particulares (búsqueda de la eficiencia, satisfacciones de los deseos, realización del bienestar general, etc.), fundándose en ello la posibilidad normativa de la *autonomía moral* de los sujetos políticos en tanto seres libres e iguales. “La justicia –señala Rawls – es la primera virtud de las instituciones sociales [...] no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes, si son injustas han de ser reformadas y abolidas. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar [...] por tanto, en una sociedad justa las libertades de la igualdad de ciudadanía se toman como establecidas definitivamente”<sup>47</sup>. Los principios de la justicia, en suma, en tanto no pueden ser, bajo ningún caso, sacrificados en nombre del bienestar general o en pos de un interés particular, deben articularse racionalmente con independencia –en su gestación, no en su motivación concreta – de las concepciones particulares del bien presentes en una sociedad determinada.

Ahora bien, dada esta primacía de la justicia quizás sea conveniente precisar, en este momento, qué va a entender Rawls por esta dimensión normativa central. Según Rawls, su centralidad – podríamos decir, su emergencia como problema fundamental – se deriva de la condición particular expresada en la idea misma de *sociedad* que, como insinuamos, ha de entenderse como un sistema de cooperación social en el cual los sujetos participantes –esto es, los ciudadanos libres e iguales – reconocen determinadas reglas públicas de actuación para el conjunto de sus relaciones y prácticas colectivas<sup>48</sup>. Pero sucede, precisa Rawls, que la sociedad en tanto *empresa cooperativa* se caracteriza tanto por una *identidad de intereses* entre sus participantes –pues cada cual reconocería en la cooperación la posibilidad de una vida mejor que la que podría llevar de manera aislada – como por un elemental *conflicto* fundado en que los individuos, dada su condición racional y autointeresada, no serían indiferentes al modo en que han de distribuirse las mayores ventajas (bienes, derechos, oportunidades, cargos) que son generadas por su participación en el esquema de cooperación colectivo. Desde esta relación

---

<sup>47</sup> Rawls, J: *Teoría de la...*, Op. Cit., págs. 19-20.

<sup>48</sup> Véase Rawls, J.: *Liberalismo...*, Op. Cit., pág. 34

problemática surgirían, por tanto, las denominadas “circunstancias de justicia” (Hume), frente a las cuales “se requiere entonces un conjunto de principios que permitan escoger entre las diferentes disposiciones sociales que determinan esta división de ventajas y suscribir un convenio sobre las participaciones distributivas correctas”<sup>49</sup>, es decir, principios de justicia social que sean generados y sustentados por un acuerdo político voluntario entre los ciudadanos democráticos.

La justicia, en suma, no representa una visión general acerca de los contenidos de una *sociedad buena* –pues ello sería insistir en la posibilidad de fundar sus principios racionales en una concepción particular del bien atentando así contra la autonomía moral de determinados individuos –, tampoco ha de entenderse como la promoción absoluta de una igualdad material o eliminación de todas las desigualdades posibles en un orden social, sino que “consiste esencialmente en la eliminación de distinciones arbitrarias y el establecimiento, dentro de la estructura de una práctica, de un apropiado equilibrio entre pretensiones rivales”<sup>50</sup>. Se trata, por ende, básicamente de un principio de *amistad cívica* frente a propósitos diferentes, es decir, del establecimiento de regulaciones públicas conforme a las cuales las pretensiones individuales puedan resolver sus desacuerdos y conflictos teniendo en cuenta siempre un punto de vista común legítimo<sup>51</sup>. Es ello, precisamente, lo que se viene a representar bajo la idea central de la *equidad* como armazón normativo de los principios de justicia: la posibilidad de un reconocimiento mutuo de principios regulativos por personas libres e iguales que poseen intereses particulares y que pretenden hacer valer legítimamente sus derechos de autonomía. “La cuestión de la equidad surge –puntualiza Rawls – cuando personas libres que carecen de autoridad las unas sobre las otras se embarcan en una actividad conjunta y establecen o reconocen entre ellas las reglas que definen esa actividad y que determinan las respectivas cuotas en los beneficios y cargas”<sup>52</sup>.

Pero además de este reconocimiento equitativo entre las pretensiones particulares legítimas que enarbolan los participantes de un esquema de cooperación social, los principios de la justicia han

---

<sup>49</sup> Rawls, J: *Teoría de la ...*, Op. Cit., pág. 21.

<sup>50</sup> Rawls, J: “Justicia como equidad”, en *Justicia como equidad. Materiales...*, Op. Cit., pág. 19.

<sup>51</sup> “He distinguido –apunta Rawls – el concepto de justicia en tanto que equilibrio adecuado entre pretensiones enfrentadas, a partir de una idea de la justicia concebida como un conjunto de principios relacionados entre sí”. Rawls, J: *Teoría de la ...*, Op. Cit., pág. 23.

<sup>52</sup> Rawls, J: “Justicia como equidad”, Op. Cit., pág. 29

de encarnar también, como ya hemos anotado, una visión de *imparcialidad* frente a las distintas concepciones de lo bueno y lo valioso que se expresan en la sociedad política. La idea rawlsiana de *justicia como imparcialidad* implica, por tanto, que los principios de regulación pública y reconocimiento equitativo que ésta expresa han de ser neutrales en su argumentación con respecto a los valores de la moralidad privada, para así lograr tratar con igual dignidad moral a todos los ciudadanos, sin privilegiar las *doctrinas comprensivas* de algunos –esto es, las visiones filosóficas, religiosas y morales propias de una concepción particular del bien – sobre las de otros sujetos morales<sup>53</sup>.

En tal sentido, la referencialidad normativa medular de la igualdad que, como mencionamos, constituye uno de los núcleos de argumentación de los principios liberales en el marco del denominado “liberalismo democrático” rawlsiano, apunta a enfatizar que las decisiones políticas han de ser, en la medida de lo posible, independientes de cualquier concepción particular de la buena vida o de lo qué es considerado como valioso perseguir por los individuos, pues si los ciudadanos –a raíz de su autonomía moral y su capacidad de acción racional – difieren en sus respectivas visiones del bien y en sus esquemas de preferencias particulares, sería privilegiar el destino de algunos, por ende, menospreciar la autonomía privada de otros, el pretender promover una concepción moral sustantiva a través de las normas públicas y sus regulaciones administrativas. Por ello, la noción de *igualdad* que encarna esta argumentación liberal se liga más bien a una “igualdad institucional”, concebida tanto en el plano de *gestación* de las regulaciones públicas (la dimensión *equitativa* de la justicia, esto es, principios que han de reconocer las pretensiones particulares y fundarse en un acuerdo racional entre sujetos autónomos) como en su *argumentación* (la dimensión de *imparcialidad* de la justicia, o sea, su fundamentación racional no basada en moralidades sustantivas constitutivas de intereses privados), pero no en la búsqueda de una “igualdad material” o una progresiva eliminación de las desigualdades sociales<sup>54</sup>. Por cierto, hay también en Rawls una marcada preocupación por la

---

<sup>53</sup> Para la idea de *doctrinas comprensivas*, véase Rawls, J.: *Liberalismo...*, Op. Cit., pág. 11.

<sup>54</sup> La misma idea de la sociedad como *empresa cooperativa* implica, desde Rawls, que las distintas posiciones y roles de la cooperación social no debiesen ser eliminadas. Desde ahí se entiende, por ejemplo, que el principio de justicia más radicalmente *igualitarista* defendido por Rawls –esto es, el *principio de diferencia* que señala que las desigualdades sólo han de permitirse si acarrear beneficios para los peor situados en el esquema de cooperación – sea más bien un principio que sanciona desigualdades permitidas, legítimas, que una orientación normativa que promueva una absoluta eliminación de éstas.

promoción necesaria de pautas políticas de *justicia distributiva*<sup>55</sup>, pero éstas apuntan más bien a asegurar condiciones sociales mínimas que no nieguen fácticamente la libertad individual y la igualdad ante la ley, pero en ningún caso a una igualdad absoluta; o dicho más sucintamente, hay distribución en tanto se trata de evitar que la libertad y la igualdad devengan valores políticos estrictamente formales.

Las implicancias normativas de esta concepción de la igualdad, así como su distancia con una argumentación netamente utilitarista, se pueden apreciar más claramente si se tiene en cuenta la valoración que, por ejemplo Dworkin, establece de las instituciones del mercado capitalista y el Estado de derecho en relación a los principios normativos básicos del liberalismo. Para Dworkin la centralidad que debe tener el mercado en los procesos de producción y distribución social no radica, de manera primordial, en un criterio técnico de eficiencia sistémica, sino más bien en sus posibilidades normativas asociadas a un tratamiento *igualitario*, pues –aún reconociendo las consecuencias antiigualitarias asociadas al desenvolvimiento de la libre empresa – “cualquier limitación mínimamente eficaz de un mercado hipotético –señala – exigiría que se invadiera la vida íntima para determinar que decisiones tomarían los individuos”<sup>56</sup>, vulnerando con ello la dignidad moral de los arbitrios particulares de acción<sup>57</sup>. Del mismo modo, piensa Dworkin, la democracia política que hace posible el Estado de derecho garantizaría, mediante el sancionamiento jurídico de los derechos civiles, que las resoluciones mayoritarias emanadas del procedimiento democrático de toma de decisiones políticas no sobrepasen determinados límites normativos vinculados a la autonomía privada (libertades de pensamiento, asociación, reunión, etc.).

---

<sup>55</sup> Véase Rawls, J.: “Justicia distributiva”, en *Justicia como equidad...*, Op. Cit. En relación a esta dimensión distributiva, por lo demás, se sitúa una las críticas principales del liberalismo de Nozick a Rawls: la teoría de la justicia como imparcialidad trataría los bienes y activos sociales como “maná caído del cielo”, es decir, como objetos sin posesión alguna disponibles para su distribución social. Para Nozick, siguiendo a Locke, los objetos y bienes siempre *vienen al mundo* a partir de una actividad personal que funda el derecho a la posesión (la *justicia como intitulación*) por lo cual pretender instalar pautas externas a la historia misma de la adquisición (por ejemplo, criterios distributivos) implicará siempre transgredir aquel derecho moral básico. Al respecto, véase Nozick, Robert: *Anarquía, estado y utopía*, Ed. FCE, Bs. Aires, 1988, págs. 183-227.

<sup>56</sup> Dworkin, R.: “El liberalismo”, Op. Cit., pág. 153.

<sup>57</sup> Esta argumentación se diferencia, por ejemplo, de la defensa monetarista del mercado en tanto esfera que, a partir de la posibilidad que otorga un intercambio voluntario basado en la libertad individual, generaría por si misma *beneficios generales* y *pautas distributivas* colectivas en forma de ganancias, rentas y salarios. Al respecto, véase Friedman, Milton y Friedman, Rose: *Libertad de elegir*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1980, págs. 30-34.

A partir de estas ideas generales sobre la justicia rawlsiana es posible apreciar ya el modo particular en que en su reflexión se sitúan las referencialidades normativas de lo público y lo privado en el marco de una argumentación políticamente liberal. El plano de lo *público*, podemos precisar, aparece en Rawls como aquella esfera institucional en la cual operan los principios regulativos de la justicia sustentados en un acuerdo colectivo entre ciudadanos libres e iguales; mientras que la esfera de lo *privado* tiende a presentarse de manera más laxa y fluida, en tanto es el lugar de desenvolvimiento de los intereses privados y las concepciones particulares del bien moral. Esta radical distinción entre lo público, entendido como regulación administrativa, y lo privado, asociado al desenvolvimiento autónomo de la libertad moderna, sitúa a Rawls, claramente, en la argumentación política de matriz liberal. Así, precisamente, lo plantea Nagel: “El hecho de que Rawls acepte esta división es una señal de su apego sin reservas a la tradición liberal a pesar de su marcado igualitarismo institucional. Una cosa es la teoría política, y otra la moralidad personal. La justicia se concibe como una virtud específicamente política, que deja a los individuos en libertad para vivir su vida en pos de sus propios objetivos y compromisos”<sup>58</sup>.

La preocupación por la justicia remitiría entonces a la articulación racional de una concepción estrictamente pública de la justicia que, como principio regulativo, pueda servir de punto de vista normativo común de reconocimiento y resolución de conflictos entre pretensiones particulares de acción y orientaciones de valor disímiles. Se trata, va a señalar Rawls, de distinguir radicalmente entre una *concepción política de la justicia* y la pluralidad de *doctrinas comprensivas* particulares que encuentran expresión en una sociedad democrática, de manera tal que, plantea, “el problema del liberalismo político es elaborar una concepción política de la justicia para un régimen constitucional democrático, concepción que la pluralidad de doctrinas razonables [...] pudiera aceptar y suscribir. La intención no es la de sustituir esos puntos de vista comprensivos, ni la de otorgarles una cimentación verdadera [...] llevarlas a cabo no es asunto del liberalismo político”<sup>59</sup>. En suma, las exigencias de respeto igualitario se realizarían, exclusivamente, en la esfera de las instituciones sociales y políticas sustentadas colectivamente, no en la vida personal, la cual queda constituida como un espacio más bien abierto para la

---

<sup>58</sup> Nagel, T.: “Rawls y el liberalismo”, Op. Cit., pág. 241.

<sup>59</sup> Rawls, J.: *Liberalismo...*, Op. Cit., págs. 13-14. El énfasis en la idea de un *liberalismo político* alude, en este caso, a la pretensión rawlsiana de distanciarse de un *liberalismo moral* o *comprensivo* que fundamentaría los principios de justicia en concepciones sustantivas del bien –como serían, piensa Rawls, los liberalismos de Mill y Kant.

autonomía moral y los arbitrios particulares –aunque limitado, por cierto, cabe recordar, por la condición moral de *lo razonable*, es decir, por el reconocimiento de la igual dignidad y libertad de los individuos.

Esto se torna particularmente evidente cuando Rawls puntualiza que las regulaciones de los principios de la justicia política sólo se aplican a lo que entiende como la *estructura básica* de la sociedad, en ningún caso a la totalidad de asociaciones privadas o ámbitos particulares de acción; esto es, sólo se refieren al modo en que las grandes instituciones sociales – fundamentalmente, la constitución política y las disposiciones socioeconómicas básicas – sancionan las denominadas “cuestiones políticas fundamentales”, a saber, la distribución de los derechos y deberes básicos y de las ventajas provenientes del esquema de cooperación social<sup>60</sup>. Aún más, para Rawls estos principios encarnarían, precisamente en la medida en que se pretenden racionalmente desencajados de concepciones sustantivas del bien, una idea de lo recto en que la justicia asume un carácter *puramente procesal* o *procedimental*, es decir, un modo de argumentación mediante el cual no se recurre a un criterio externo o independiente para evaluar la justicia de un esquema de cooperación social –pues éste siempre vendría anclado a una doctrina comprensiva particular, como sería, por ejemplo, el criterio de eficiencia en la tradición utilitarista – sino que se concibe que su rectitud normativa se ha de observar *exclusivamente* a partir de la rectitud (equidad e imparcialidad) del procedimiento de gestación y articulación de las normas públicas que lo establecen y regulan en tanto sistema cooperativo; o sea, dicho en términos más simples, un procedimiento imparcial y equitativo fundaría, independientemente de sus resultados concretos o distribuciones finales, un esquema de cooperación social posible de definir normativamente como justo<sup>61</sup>.

La distinción normativa radical que Rawls establece entre la esfera de lo público y el ámbito de lo privado, que hasta ahora hemos intentado caracterizar a partir de la noción de justicia y sus dimensiones principales, se fundamenta, además, en una consideración histórica relativa al

---

<sup>60</sup> Para la idea de *estructura básica*, véase Rawls, J.: *Teoría de la....* Op. Cit., pág. 20. O también *Liberalismo....*, Op. Cit., pág. 243.

<sup>61</sup> Rawls, J.: *Teoría....*, págs. 89-90. Es ilustrativo señalar que, para Rawls, la lógica presente en los “juegos de azar” graficaría a cabalidad la lógica normativa presente en una *justicia puramente procesal*. Además, se ha destacado que a partir de este carácter de la justicia la propuesta política-programática que se desprendería de la teoría de Rawls correspondería a una “democracia de propietarios” (esto es, la búsqueda de una *repartición inicial* equitativa de los bienes y activos sociales) más que a pautas redistributivas propias de un Estado de bienestar. Al respecto, consultar Rodilla, Miguel A.: “Doce años más (epílogo)”, en Kukathas, C. y Pettit, P.: *La teoría....*, Op. Cit., pág. 162.

carácter que asumiría la cultura pública en las sociedades democráticas contemporáneas. En efecto, según Rawls, un elemento constitutivo de los modernos regímenes democrático-constitucionales sería la promoción e institucionalización de una diversidad de concepciones del bien que no sólo son distintas en sus respectivos puntos de vista morales, sino también profundamente irreconciliables entre sí, por ende, incapaces de generar un consenso moral generalizable al conjunto de los ciudadanos y sus instituciones políticas. La cultura pública contemporánea, de esta manera, aparecería caracterizada por el hecho básico de un *pluralismo de doctrinas incompatibles entre sí* –el denominado *fact of pluralism*– que se derivaría, según Rawls, no de una situación pasajera o contingente, sino más bien de la estructura misma de funcionamiento de las instituciones políticas democrático-liberales basadas en las libertades civiles. Dicho esto, entonces, el problema de la articulación de una concepción pública de la justicia se plantea como la generación de principios regulativos comunes que puedan ser aceptados, voluntaria y racionalmente, por una diversidad de ciudadanos que poseen concepciones del bien y orientaciones valorativas profundamente distintas. No se puede, por tanto, esperar que el hecho del pluralismo se disuelva espontáneamente, pues posee motivaciones estructurales profundas, ni menos apostar a regularlo mediante una decisión política-administrativa que sancione la exclusividad de una determinada doctrina comprensiva – ello sería, plantea Rawls, suplantarlo por el *hecho de la opresión (fact of coercion)*.

Esta elemental e irreductible situación pluralista caracterizaría lo que Rawls va a entender como la *cultura de base* de las sociedades democráticas<sup>62</sup> o, también, la *cultura pública no política* constitutiva de la sociedad civil que, en un régimen democrático-constitucional, no estaría orientada por ningún principio central –ya sea filosófico, moral o religioso– sino que se constituiría a partir de numerosas agencias y asociaciones privadas que se mueven dentro de un marco jurídico que hace posible y garantiza las libertades de pensamiento, expresión, derecho de reunión, etc. –o sea, las libertades vinculadas a los derechos civiles<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> Rawls, J.: “Una revisión de la idea de razón pública”, en *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, Eds. Paidós, Barcelona, 2001, pág. 159.

<sup>63</sup> “Las doctrinas comprensivas de toda clase –religiosas, filosóficas y morales– pertenecen a lo que podemos llamar la “cultura de trasfondo” (background culture) de la sociedad civil. Ésta es la cultura de lo social; no de lo político”. Rawls, J.: *Liberalismo...*, Op. Cit., pág. 38.

Sin embargo, aclara Rawls, una concepción política, pública, de la justicia no ha de hacer referencia a la totalidad de doctrinas comprensivas existentes –al *pluralismo simple* – sino sólo a aquellas que incorporan en su razonamiento moral un sentido de la justicia, o sea, un criterio de reciprocidad social que especifica que los principios normativos que se desprenden de su concepción particular del bien podrían ser aceptados y reconocidos de manera voluntaria por otros ciudadanos igualmente libres sin atentar contra su dignidad moral. A esas visiones del bien, que son el foco de preocupación del liberalismo político, Rawls las cataloga como *doctrinas comprensivas razonables*, de tal manera que la concepción pública de la justicia se refiere, exclusivamente, al hecho de un *pluralismo razonable* de doctrinas que hacen posible la existencia de los principios esenciales de un régimen democrático<sup>64</sup>.

Ahora, sobre esta cultura no política y pluralista de base se constituiría, a su vez, la *cultura política pública* de una sociedad democrática, la cual guarda una doble relación con los principios de regulación y reconocimiento de la justicia política. Por una parte, esta *cultura pública política* se vincularía con las instituciones propias del régimen político y las cuestiones políticas elementales sobre las cuales, como ya hemos mencionado, se aplican los principio de la justicia. Pero además esta dimensión cultural incorpora el conjunto de valores políticos, tradiciones públicas, modos de interpretación, etc., que son parte de una democracia constitucional –por ejemplo, los valores políticos de la libertad y la igualdad como rasgos definitorios de la ciudadanía democrática, la injusticia esencial de la esclavitud, la valoración de la tolerancia religiosa, etc. La importancia de este segundo rasgo de la *cultura política pública* es que le permite a Rawls desarrollar una particular estrategia interpretativa sobre la génesis de los principios de justicia que apunta, sobre todo, a enfrentar las críticas que desde el comunitarismo se habían planteado a su proyecto de fundamentar la *justicia como imparcialidad*.

---

<sup>64</sup> Por su parte las concepciones morales generales que no comportan este principio de reciprocidad social, es decir, las *doctrinas comprensivas no razonables* –Rawls piensa, por ejemplo, en los movimientos fundamentalistas – debiesen ser limitadas para que no socaven la unidad y estabilidad social derivada del reconocimiento recíproco de perspectivas que hace posible el sentido de la justicia. Al llevar su teoría al plano de las relaciones internacionales (justicia global), Rawls va a establecer una distinción –siguiendo el mismo sentido: razonable/no razonable – entre *pueblos decentes* y *Estados fuera de la ley*. Los primeros, en tanto se organizan bajo regímenes democrático-constitucionales y respetan valores políticos esenciales (derechos humanos, derecho al disenso público, etc.), podrían articularse globalmente en una “sociedad de pueblos pacíficos gobernados por el derecho de gentes”, mientras que los segundos, al carecer de aquellos rasgos centros, debiesen ser contenidos o, inclusive, podrían ser el foco de ejercicio del “derecho a una guerra justa”. Véase Rawls, J.: *El derecho de gentes...*, Op. Cit.

Efectivamente, como ya insinuamos, la crítica comunitarista se desprende, en parte importante, de un cuestionamiento al carácter del sujeto político que supondría la teoría de Rawls, en tanto se atribuiría equivocadamente a éste una capacidad de hacer abstracción de su moralidad e identidad constitutiva para así dar paso a la formulación racional e imparcial de los principios de justicia. Habría, por así decirlo, una pretensión de un sujeto radicalmente no situado históricamente que, para el comunitarismo, es absolutamente imposible en tanto los procesos de formación del sujeto –su individuación – siempre es parte de –más aún: posibilitada por – la existencia de significados colectivos y narratividades culturales constitutivas de comunidades históricas concretas. Pues bien, frente a esta crítica Rawls va a sostener que su teoría de la justicia no pretende, en ningún caso, partir desde una suerte de vacío histórico-cultural, sino que, muy por el contrario, se trata de una estrategia de argumentación que pretende articular racionalmente una concepción política de la justicia que de cuenta de las convicciones, valores y tradiciones presentes en las comunidades políticas organizadas bajo regímenes democráticos, pero sin deducirse *directamente* de las concepciones sustantivas del bien que se expresan en ellas<sup>65</sup>.

Es esto lo que Rawls entiende como un procedimiento de construcción racional de la justicia política representado a través del método del *equilibrio reflexivo*, es decir, un proceso hermenéutico que consiste en ensayar un mutuo ajuste entre los principios de la justicia y las convicciones comunes latentes en la cultura pública hasta alcanzar un punto de equilibrio<sup>66</sup>. A través de esta estrategia interpretativa, por lo demás, Rawls pretende dar cuenta de la *fuerza categórica* posible de desprender de su teoría de la justicia como imparcialidad, esto es, la capacidad normativa que tendría para instalarse como base pública de justificación de las instituciones sociales y políticas al no depender de ninguna concepción moral sustantiva y, al mismo tiempo, ajustarse a la moralidad política implícita en la cultura pública democrática.

Aún así, es importante destacar, una vez más, que aunque los principios de justicia tengan un anclaje normativo en las pautas políticas latentes en la cultura pública de un orden social, su

---

<sup>65</sup> A partir de la crítica comunitarista sobre el carácter abstracto (ahistórico) que presentaría la teoría de la justicia como imparcialidad, Rawls ha enfatizado que sus supuestos y conceptos no pretenden una referencialidad universal, sino que sólo se aplicarían a las sociedades organizadas a partir de regímenes democrático-constitucionales; por ende, cuando hace referencia a la moralidad política de la cultura pública sólo se consideran los valores políticos típicamente asociados a aquellos.

<sup>66</sup> Rawls, J.: *Teoría...*, Op. Cit., pág. 38.

ámbito de aplicación normativa se reduce estrictamente a las instituciones básicas y sus valores políticos constitutivos. Los principios de la justicia, por tanto, se limitan a lo que Rawls entiende como el *dominio restringido de lo político* y no operan, en ningún caso, sobre el conjunto de las prácticas sociales, asociaciones y cursos privados de acción. Este plano de lo político, en un régimen democrático-constitucional, presentaría a decir de Rawls dos características esenciales: por una parte, se trataría de una relación entre personas dentro de las instituciones propias de la estructura básica, por ende, se caracterizaría por poseer un carácter no voluntario (en la medida en que no podemos entrar ni salir de ésta a voluntad, sino que siempre somos parte de un esquema cooperativo); y, por otra parte, el poder político se distinguiría también por su rasgo coercitivo, aún cuando se ampare en el imperio de la ley y, en último término, sea generado y legitimado a partir del poder del público, esto es, por el poder de los ciudadanos libres e iguales en tanto cuerpo colectivo. Al destacar estos rasgos de la política en tanto esfera de lo *no voluntario* y lo *coercitivo* lo que Rawls pretende es, fundamentalmente, concluir que “lo político es distinto de lo asociativo, lo cual es voluntario en formas que no lo es lo político” y “también es distinto de lo personal y de lo familiar, que pertenece al ámbito de los afectos”<sup>67</sup>, trazando así distinciones normativas que, claramente, poseen un trasfondo liberal.

En base a esto, la consideración rawlsiana va a establecer un modo particular de argumentación y deliberación que los sujetos han de encarnar y desplegar cuando participan en el ámbito restringido de lo político, a saber, el ideal normativo de la *razón pública*. Esta racionalidad particular de lo político se caracterizaría, principalmente, por tratarse de un modo de argumentación que señala que los ciudadanos, cuando participan en el foro político-público discutiendo y deliberando sobre asuntos que incumben al bien común, han de presentar sus posiciones y orientaciones con independencia de sus intereses personales y sus doctrinas comprensivas particulares<sup>68</sup>. Al actuar así, señala Rawls, los sujetos políticos estarían realizando plenamente el *deber de civildad* que comporta su calidad moral de ciudadanos democráticos, en tanto presentarían sus argumentos tomando en cuenta siempre una exigencia de justificación

---

<sup>67</sup> Rawls, J.: *Liberalismo...*, Op. Cit., págs. 139-140.

<sup>68</sup> Véase Rawls, J.: “Una revisión...”, Op. Cit. O también, *Liberalismo...*, Op. Cit., págs. 204-234. El caso paradigmático de uso de la razón pública, piensa Rawls, sería el *razonamiento judicial*, toda vez que se trataría de un tipo de argumentación que niega la recurrencia a concepciones comprensivas propias, basándose exclusivamente en interpretaciones reguladas de los valores políticos y las normas constituciones establecidas. Se podría interpretar, entonces, el ideal de la razón pública como la pretensión de extender la lógica de la argumentación jurídica al foro político-público en general.

pública de sus razones, lo cual sería fundamental para realizar la idea de reciprocidad social que, como anotamos anteriormente, es la armazón normativa de la idea de justicia política. Nuevamente, cabe insistir, la razón pública no se aplicaría a la totalidad de contextos discursivos y deliberativos, sino sólo a las instituciones y ámbitos donde los ciudadanos resuelven decisiones políticas legalmente vinculantes –por lo mismo, habría junto a la razón pública una pluralidad de *razones no públicas* ancladas en las doctrinas comprensivas particulares de los ciudadanos.

Precisamente, la consideración crítica central que –desde el interior mismo de un liberalismo de orientación igualitaria – ha planteado Dworkin a la estrategia argumentativa desarrollada por la teoría rawlsiana, se basa en esta aproximación al modo particular mediante el cual los sujetos debiesen participar en el plano de lo político a partir del ideal de la razón pública. En efecto, para Dworkin la fundamentación de los principios liberales que ensaya Rawls se caracteriza por promover una *estrategia de la discontinuidad* a través de la cual se le pide a los ciudadanos que, cuando incursionen en la esfera propia de lo político, dejen fuera, o al menos pongan entre paréntesis momentáneamente, sus intereses personales, concepciones del bien y motivaciones más profundas, trazando así una separación radical –que por lo demás caracterizaría a la tradición liberal desde Locke en adelante – entre la ética personal y el plano de la política. La dificultad principal, argumenta Dworkin, es la debilidad intrínseca que posee una concepción semejante para situarse en la dimensión de lo público como regulación normativa común entre ciudadanos moralmente autónomos, pues carecería de bases práctico-morales sólidas para fundar la motivación personal de los sujetos y su obligación política en relación a la concepción de la justicia imperante –una debilidad, en suma, de lo que hemos identificado como *fuerza categórica* posible<sup>69</sup>.

Pareciese ser, no obstante, que Rawls tiene en cuenta en cierta medida los alcances posibles de una crítica semejante, pues va a enfatizar que si bien una concepción pública de la justicia debe ser lo suficientemente independiente de las distintas nociones sustantivas del bien propias de las doctrinas comprensivas, esto sólo atañe a su *modo racional de articulación y presentación*, pero

---

<sup>69</sup> Véase Dworkin, R.: *Ética privada...*, Op. Cit., págs. 59-62. Frente a ello, Dworkin va a sostener una *estrategia de la continuidad* como modo de argumentación ético de los principios políticos liberales. Este *liberalismo ético*, a diferencia del *liberalismo político* de Rawls, si se pronunciaría normativamente respecto al contenido de la buena vida y lo valioso. Sin embargo, para mantener el principio de tolerancia liberal, ésta ética debiese ser lo suficientemente abstracta y formal para no transgredir la dignidad y autonomía moral de los sujetos, lo cual Dworkin asocia al modelo de una *ética del desafío*. Al respecto de esto último, consultar *Ibíd.*, págs. 116-118.

no directamente a sus mecanismos de fundamentación en el ámbito de la moralidad personal, es decir, en el plano de la motivación político-moral de los sujetos. El particular problema que intenta resolver aquí Rawls se puede formular en los siguientes términos: se han de buscar las bases racionales posibles de articulación de una concepción pública de la justicia *más allá* de los contenidos propios de las variadas doctrinas comprensivas, pero, al mismo tiempo, *desde dentro* de éstas mismas, pues de lo contrario, nadie estaría dispuesto a aceptar unos principios regulativos comunes que nieguen su particular visión moral. En suma, como ya planteamos al comienzo, se trata de que la dimensión de lo razonable (los principios de la justicia) ha de subordinar lo racional (la búsqueda del interés particular), sin embargo, aquella presupone, para fundar la motivación práctica, la existencia permanente y legítima de ésta última.

La solución a esta particular dificultad Rawls la va a concebir a través de la articulación de un *consenso traslapado* o *superpuesto* (*overlapping consensus*) entre las doctrinas comprensivas razonables existentes en una comunidad política, el cual podría instalarse como núcleo de sustentación normativo de los principios políticos de la justicia. Este *consenso traslapado* representaría un punto focal de vinculación entre los principios regulativos y la dimensión de la moralidad personal, de manera tal que la concepción de la justicia pudiese obtener un apoyo transversal de las doctrinas comprensivas que verían en ella reflejados, de distintas maneras, sus valores particulares o, al menos, percibirían que sus disposiciones normativas no están en contradicción con su particular visión moral. Ahora, el modo en que cada doctrina comprensiva se relaciona con la concepción pública de la justicia no puede ser sancionado por ésta última, sino que es, más bien, un ejercicio propio de la autonomía privada, toda vez que son los ciudadanos, individualmente, quienes han de decidir el carácter de la relación posible entre los principios de justicia y sus particulares puntos de vista moral<sup>70</sup>.

Como se puede apreciar en base a lo hasta ahora planteado, buena parte de las consideraciones y conceptos centrales de la argumentación política rawlsiana hacen eco de los núcleos normativos que previamente señalamos como componentes esenciales del moderno discurso de lo político – la distinción entre un espacio de lo público y otro propiamente privado, las referencialidades centrales de sociedad civil, Estado de derecho, etc. –. Y además, como señalamos, el sello propiamente liberal de la teoría rawlsiana en este plano, puede apreciarse en la marcada

---

<sup>70</sup> Rawls, J.: *Liberalismo...*, Op. Cit., pág. 59.

distinción que asume entre la esfera de lo público y el ámbito de lo privado, pero aún más relevantemente, en la medida en que considera a aquella como un espacio más bien *artificial* donde los ciudadanos concurren para generar ciertos acuerdos políticos en torno a asuntos de relevancia común, mientras que la dimensión privada se presenta como un entramado mucho más vigoroso, indispensable y autónomo, toda vez que vendría constituido a partir de las relaciones voluntarias de afinidad (asociaciones privadas) y la búsqueda de los particulares intereses de los ciudadanos derivados de sus propias concepciones del bien moral. Más aún, se podría apreciar que aún en las referencialidades rawlsianas que suponen una cierta relación entre lo público y lo privado –por ejemplo: la idea de un *consenso traslapado* – predomina, finalmente, el ámbito del arbitrio particular como núcleo de la decisión política y la fundamentación ética. Por último, la concepción de lo político en tanto esfera de lo particularmente coercitivo y lo no voluntario implica una visión que supone cierta *externalidad* en su constitución histórica con respecto a las dinámicas sociales y los cursos privados de acción, lo cual sería –como apuntamos – otro rasgo normativo central en una estrategia argumentativa característicamente liberal.

Sin embargo, como señalamos al comienzo, Rawls reconoce en su teoría también un impulso normativo profundamente democrático, el cual no sólo se ligaría a la preocupación por la igualdad institucional que, hasta ahora, hemos descrito en el marco de su liberalismo político. Este momento democrático se vincularía también, y de manera bastante central, al modo particular que la teoría rawlsiana señala como instrumento de generación equitativa de los principios de justicia, a saber, el mecanismo deliberativo de la *posición original* restringido por el denominado *velo de la ignorancia*. Para Rawls la idea de la posición original se enlazaría directamente con la clásica tradición del contrato social –particularmente, con sus expresiones en Locke, Rousseau y Kant – y apuntaría, en lo principal, a suponer racionalmente una situación inicial de igualdad entre los ciudadanos –más bien, entre sus representantes – para la justa generación de los principios que han de regular la cooperación social y establecer las formas posibles de gobierno político. Para que esa generación normativa sea plenamente justa, las partes que participan dando forma al acuerdo político que sustenta colectivamente a la justicia han de estar, supuestamente, situadas tras un *velo de ignorancia* que las distancia de los principales rasgos presentes en la estructura básica de la sociedad y, por ende, permita que las desigualdades sociales y las visiones particulares del bien no intervengan en la concepción de la justicia que se

elija. En suma, los principios de la justicia que emanarían de la posición original regulada por el velo de la ignorancia serían así expresivos de un convenio plenamente justo, pues las partes estarían simétricamente situadas en la deliberación colectiva, realizando de esta manera sus condiciones básicas de seres morales racionales y razonables<sup>71</sup>.

Las implicancias democráticas que se desprenderían, según Rawls, de este *mecanismo de representación* de la posición original apuntarían en un doble sentido relevante<sup>72</sup>. Por una parte, las condiciones iniciales equitativas asegurarían que los principios de justicia que serían elegidos por las partes en la posición original realizarán, precisamente, los valores morales básicos de la libertad individual y la igualdad ciudadana. Es justamente por este motivo que los conocidos dos principios de la justicia que detalla Rawls apuntan, fundamentalmente, a salvaguardar las libertades individuales básicas (*primer principio*) y a detallar las condiciones normativas que establecen determinadas desigualdades sociales como legítimas (*segundo principio*)<sup>73</sup>. Y por otra parte, se trataría fundamentalmente de una autocomprensión democrática de la decisión política en tanto las regulaciones positivas, a partir de los rasgos igualitarios de la situación inicial, se constituirían como restricciones y principios que los ciudadanos a través de la deliberación colectiva se *imponen a sí mismos*. “Una sociedad –dice Rawls– que satisfaga los principios de la

---

<sup>71</sup> La descripción de la *posición original*, sus supuestos y rasgos constitutivos –la idea regulativa del *velo de la ignorancia*, el carácter *racional* de las partes situadas, las reglas de elección implicadas, entre otros temas – excede con creces lo que aquí señalamos para fines de nuestro argumento, pues éste se centra más bien en las *consecuencias democráticas* que Rawls desprende del diseño lógico de esta situación inicial. Hay, sin embargo, vinculado a ella una serie de aristas que, aunque aquí no abordamos, son centrales para la comprensión cabal de la teoría rawlsiana y que, por lo mismo, han implicado sustantivas críticas (por ejemplo, su vinculación con los supuestos propios de la *teoría de la elección racional*). Para la descripción rawlsiana sobre la *posición original*, véase Rawls, J.: *Teoría...*, Op. Cit., págs. 143-223; *Liberalismo...*, Op. Cit., pág.45-51. En relación a su vinculación con la doctrina del contrato social, particularmente en su trasfondo kantiano, se puede consultar Wolff, R.: *Para comprender...*, Op. Cit., págs. 99-108. Por último, para apreciar la crítica comunitarista a la posición original, véase Sandel, M.: *El liberalismo...*, Op. Cit., págs. 156-168.

<sup>72</sup> Rawls enfatiza que se trata meramente de un *recurso de representación* o *situación hipotética*, en ningún caso, una referencia histórica originaria. Por lo mismo, a diferencia de la visión contractualista clásica, la *posición original* rawlsiana no daría pie a la constitución de la sociedad y la obligación política, sino sólo generaría principios regulativos y evaluativos para una sociedad ya existente. El carácter del contractualismo rawlsiano sería, por ende, más bien *heurístico* y *evaluativo* que *fundacional* y *legitimante*. Al respecto, consultar Kukathas, C. y Pettit, P.: *La teoría...*, Op. Cit., págs. 39-46.

<sup>73</sup> La formulación detallada de los principios de justicia es la siguiente: *Primer principio*: “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”; *Segundo principio*: “Las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto [a] para proporcionar la mayor expectativa de beneficio a los menos aventajados, como [b] para estar ligadas con cargos y posiciones asequibles a todos bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades”. Este segundo principio apuntaría, según Rawls, a una noción de *igualdad democrática* que se obtendría vinculando el *principio de diferencia* ([a]) y un principio de *igualdad equitativa de oportunidades* ([b]). Véase Rawls, J.: *Teoría...*, Op. Cit., págs. 82-112.

justicia como imparcialidad se acerca en lo posible a un esquema voluntario, ya que cumple con los principios que consentirían personas libres e iguales bajo condiciones que son imparciales. En este sentido, sus miembros son autónomos y las obligaciones que reconocen son autoimpuestas<sup>74</sup>. Así pues, es posible apreciar que Rawls está claramente apuntando a –más bien, derivando de sus principios de justicia – un ideal de *autonomía pública* que, como veremos luego, ha caracterizado desde Rousseau en adelante a la tradición política propiamente democrática.

Más aún, Rawls desprende de estas consideraciones una concepción de la democracia y de la legitimidad política que lo distancia, en parte importante, de la tradición clásica del liberalismo, acercándolo más bien a la argumentación político-democrática. Según Rawls, en rigor, el ideal de la razón pública como modo particular de argumentación de lo político daría pie a la articulación estructural de una *democracia deliberativa* en la cual los ciudadanos para sustentar las cuestiones políticas públicas intercambian sus puntos de vista y exponen sus razones con ciertas restricciones particulares, las cuales posibilitan, precisamente, que sus opiniones sean revisadas y debatidas a la luz de la discusión pública. Y, además, la razón pública promovería lo que identifica como el *principio liberal de la legitimidad política*, que a diferencia de la argumentación clásica, ya no se basaría primordialmente en el respeto de los derechos morales básicos, sino que en un criterio básico de *reciprocidad social*, toda vez que, plantea, “nuestro ejercicio del poder político es apropiado sólo cuando creemos sinceramente que las razones que ofreceríamos para nuestras acciones políticas [...] son suficientes, y cuando creemos razonablemente que otros ciudadanos puedan aceptar de manera razonable tales razones<sup>75</sup>”.

Ahora bien, es posible sostener –ya para concluir – que aún teniendo en cuenta estas presunciones democráticas, la teoría de Rawls pareciese mantenerse estrictamente dentro de los márgenes característicos de una argumentación política propiamente liberal. De hecho, como apuntamos al comienzo, se trata más bien de una estrategia de fundamentación filosófico-moral igualitarista de los principios constituyentes de la tradición política liberal, pero no de una perspectiva que pretenda ir más allá de las coordenadas normativas centrales que caracterizan a esta argumentación política. El mismo Rawls, por lo demás, se encarga de destacar esta

---

<sup>74</sup> Rawls, J.: *Teoría...*, Op. Cit., pág. 30-31.

<sup>75</sup> Rawls, J.: “Una revisión...”, Op. Cit., pág. 161.

consideración fundamental más de una vez: por ejemplo, al enfatizar que los principios de la justicia como imparcialidad han de interpretarse en base a *reglas seriales*, es decir, estableciendo una elemental prioridad de los derechos que sancionan las libertades básicas (*primer principio*) por sobre las orientaciones normativas igualitaristas (*segundo principio*)<sup>76</sup>.

Por otro lado, como precisamos, las referencialidades de lo público y lo privado, así como las respectivas connotaciones normativas asociadas –regulaciones institucionales, por un lado, desenvolvimiento autónomo de intereses y visiones morales particulares, por el otro – junto a su presunción de una elemental *externalidad* y *coercitividad* de lo político, sitúan a Rawls aún más claramente en una vertiente argumentativa de horizonte propiamente liberal<sup>77</sup>.

Las consideraciones críticas que, desde una argumentación democrático-discursiva, formulará Habermas a la teoría política rawlsiana se inscriben precisamente en esta línea; fundamentalmente, señalando la medida en que su noción de esfera pública, pese a su autodenominación, no sería estrictamente deliberativa, sino más bien una confluencia de autonomías privadas. Pero antes de entrar directamente en éstas, es momento de revisar los supuestos, elementos y configuraciones centrales asociadas al pensamiento político democrático.

---

<sup>76</sup> Respecto de la *prioridad de la libertades básicas* en la justicia como imparcialidad, véase Rawls, J.: *Liberalismo..* Op. Cit., págs. 287-308.

<sup>77</sup> Incluso Dworkin enfatiza estos rasgos de la política en la visión de Rawls: “La política, es, en sentido especial pero importante, *artificial*, una construcción social cuyo propósito es precisamente proporcionar una perspectiva que nadie necesita ver como la aplicación del grueso de sus convicciones éticas a las decisiones políticas, de modo que gentes con perspectivas personales distintas y en conflicto pueden abrazarla conjuntamente”. Dworkin, R.: *Ética privada...*, Op. Cit., pág. 59. Cursivas en el original.

## Capítulo IV

### La argumentación política democrática

“El «espíritu» nace ya tratado con la maldición de estar «preñado» de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje”.

Karl Marx

“Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla. Vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros son en el fondo lo mismo.”

Hannah Arendt

La argumentación democrática de lo político, a contramano de la tradición liberal, instala los criterios centrales de la voluntad general y la autonomía pública como fundamentos normativos de la comunidad política postradicional; en un gesto que si bien –y a diferencia también del liberalismo – la vincula fuertemente con la concepción tradicional de la política y la organización de las repúblicas antiguas, al mismo tiempo la aleja de ésta al asumir como base de sus consideraciones la presencia histórica de las dimensiones institucionales y constelaciones simbólicas instaladas por los procesos de modernización social y cultural que caracterizamos al inicio –particularmente, el principio histórico de subjetividad y la diferenciación estructural entre privatización de la reproducción material de la vida (mercado) y administración burocrática de los asuntos públicos (Estado de derecho).

Con ello, obviamente, la argumentación democrática desplaza los lugares normativos asignados a lo político en la constitución del orden social y, desde ahí, el modo particular en que aborda la distinción normativa entre lo público y lo privado. En efecto, la voluntad política ya no se concibe como una dimensión orientada hacia la realización y garantía jurídica de derechos morales básicos preexistentes a la institución histórica del orden social, sino más bien la fuente misma –y exclusiva – de constitución y legitimidad de la comunidad política. Los derechos subjetivos se representan, de esta manera, como atributos normativos emanados de la *voluntad*

*general* o la *deliberación colectiva*; asumiendo así la dimensión de lo público una especial relevancia normativa en la constitución de la libertad política y la autodeterminación democrática de la comunidad política, lo cual no debe llevar a pensar –como veremos – en una radical subordinación de la esfera de la autonomía subjetiva.

De esta manera, en lo que sigue analizaremos primeramente los conceptos centrales de la tradición de pensamiento democrático –contrato social, soberanía popular, voluntad general, etc. – tal como éstos se presentan en la reflexión inaugural de Rousseau; para luego pasar a considerar una de las concepciones democráticas de lo político con mayor presencia dentro de la tradición de la teoría política, a saber, la argumentación de Hannah Arendt. La inclusión de la reflexión de Arendt en este ámbito de consideraciones es particularmente relevante por dos motivaciones principales: por una parte, se trata de la centralidad que ocupa en su pensamiento de lo político la distinción entre espacio público y esfera privada; y por otra, la conexión que establece entre el espacio de lo político y el desenvolvimiento de la práctica del discurso (*poder comunicativo*). Es éste último rasgo, precisamente, el que nos permite transitar desde la reflexión democrática clásica a la contemporánea consideración de la democracia (deliberativa) desarrollada a partir de la ética del discurso de Habermas.

Ahora, es necesario precisar que en el marco de la argumentación democrática –al igual que como vimos en la tradición liberal – se constituyen una pluralidad de posicionamientos argumentativos y consideraciones políticas que comparten un núcleo elemental de supuestos normativos, siendo sus expresiones principales la tradición republicana y, más recientemente, el pensamiento comunitarista. Como se desprende de lo anteriormente indicado, centraremos nuestras consideraciones –tras la revisión de la reflexión clásica de Rousseau – en argumentaciones democráticas de lo político que pueden considerarse inscritas dentro del horizonte republicano, toda vez que son precisamente éstas las que representan en la actualidad el principal foco de discusión y articulación con la tradición liberal<sup>1</sup>. Es ello, sobre todo, lo que justifica su inclusión central en las presentes consideraciones.

---

<sup>1</sup> Como ya señalamos, la teoría política de Habermas no sólo pretende establecer una cierta continuidad con la argumentación democrática clásica, sino también tender ciertos puentes de conciliación normativa con la tradición liberal. Por el contrario, el pensamiento comunitarista se sitúa en una perspectiva crítica de los supuestos –sobre todo, el universalismo normativo – presentes tanto en el republicanismo como en la tradición liberal. Además, algunas expresiones comunitaristas (por ejemplo, la teoría de MacIntyre) se sitúan en una posición más bien anti-moderna,

**a) Soberanía popular y autonomía pública. La voluntad general como fundamento normativo de la política**

El surgimiento de la argumentación política de sello democrático, en el marco histórico de la modernidad, se constituye sobre el terreno de una paradoja o tensión central. Por una parte, la comprensión democrática de la política viene a ser expresiva de una de las transformaciones ideológicas principales que acompañan –o más bien, que hacen posible, en tanto uno de sus principales anclajes normativos – el tránsito histórico a la sociedad moderna, esto es, la disolución histórica de la matriz teológica como instancia de legitimación de la autoridad política y la implantación, en su lugar, del principio de la *soberanía popular* como fundamento de la política pretendidamente moderna. Pero por otra, la consideración democrática pondrá en evidencia –desde distintos lugares y con variados énfasis – la medida en que aquellas mismas condiciones históricas que hacen posible la instalación del principio de la soberanía popular, en su respectiva institucionalización y desenvolvimiento estructural, conllevan a una marcada tensión, incluso a una potencial contradicción, con el horizonte normativo de la deliberación colectiva y el ejercicio democrático en el marco de las sociedades modernas.

En efecto, si las guerras de religión que asolaron a las sociedades europeas hasta bien entrado el siglo XVI ponían en dramática evidencia la necesidad de una fundamentación de la política más allá de las particulares fronteras existenciales delimitadas por las cosmovisiones teológicas<sup>2</sup>, a partir de la Revolución francesa aquella fundamentación se anclará en la idea normativa cardinal de la soberanía colectiva, popular, esto es, en la centralidad atribuida a una deliberación conjunta de todos los ciudadanos pertenecientes a la comunidad política como mecanismo particular de su autoconstitución histórica. En tal sentido, como advierte Lefort, la *revolución democrática* que marca el umbral de la modernidad –siguiendo en ello la clásica consideración de Tocqueville – señala principalmente una *mutación de orden simbólico*, una nueva constitución simbólica de lo

---

cuasi conservadora, al enfatizar la necesidad estricta de una fundamentación de las instituciones públicas y la vida privada a partir de concepciones sustantivas del bien común y la virtud moral, respectivamente. Al respecto, se puede consultar MacIntyre, Alasdair: *Tras la virtud*, Ed. Crítica, Barcelona, 1987.

<sup>2</sup> Necesidad que se hace particularmente explícita en Hobbes, en tanto la contracara de la concentración de la autoridad política en manos del *Leviatán* no es sino la neutralización de las implicancias conflictuales de la disputa confesional mediante su relegación al ámbito de la moralidad privada. De ello da cuenta marcadamente también, como se recordará, la crítica planteada por Marx a Bruno Bauer respecto de los supuestos alcances *emancipadores* de la secularización del Estado constitucional moderno: “El hombre se emancipa *políticamente* de la religión trasladándola del derecho público al derecho privado [...] no suprime, pues, ni intenta suprimir, la religiosidad *real* del hombre”. Marx, Karl: *La cuestión judía*, Quadrata Ed., Argentina, 2003, pág. 37. Cursivas en el original.

social asociada a la disolución de los referentes tradicionales de la certidumbre que inaugura, a su vez, la posibilidad de un devenir histórico en el cual los hombres hacen la prueba de una indeterminación última en todos los registros de la vida social – particularmente en lo que refiere a la fundamentación del poder, la ley y el saber<sup>3</sup>. La pretensión normativa central de una autoconstitución de la sociedad a partir del ejercicio autónomo, racional y deliberativo de los sujetos que instituyen así la comunidad política –lo cual lleva a decir al mismo Lefort que la democracia representaría una sociedad *histórica* por excelencia – aparecerá entonces para la argumentación democrática –como lo es la relevancia de los derechos individuales y la autonomía privada en la tradición liberal – inscrita, como posibilidad histórica o potencialidad normativa, en las estructuras sociales y simbólicas centrales de la modernidad.

La centralidad normativa, política, de este principio de la soberanía popular para los tiempos modernos queda en particular evidencia si se considera que su ámbito de registro teórico e influencia práctica no sólo se limita a lo que aquí pretendemos caracterizar como argumentación propiamente democrática, sino que se extiende a todas aquellas comprensiones de lo político que se erigen como las principales estrategias políticas-programáticas para enfrentar la modernidad y sus tendencias fundamentales –esto es, como apuntamos anteriormente, el pensamiento conservador, el liberalismo y la tradición socialista. El núcleo de sus respectivas diferenciaciones, en lo que aquí atañe, no se trazaría entonces a partir de la radical aceptación o negación del principio de la soberanía popular como fundamento de la autoridad política, sino más bien desde la consideración acerca de quién es el *pueblo* que ha de ejercer aquella soberanía, o sea, sobre cuál es el *sujeto político* capacitado y –sobre todo – legítimo para constituirse como la instancia central en el ejercicio histórico de autoconstitución de la sociedad. Así, ya sea que se identifique a dicho sujeto con los grupos y órdenes tradicionales que sobreviven –aún cuando vean limitada su influencia – a los procesos de modernización social (particularmente, los gremios y la iglesia), o con la existencia particular de cada uno de los individuos como ámbitos de razonabilidad moral y autonomía práctica o, finalmente, en el conjunto de los sectores explotados y dominados en el marco de la estructura sociopolítica<sup>4</sup>, lo que aparece transversalmente representado es precisamente la pretensión normativa de la

---

<sup>3</sup> Lefort, Claude: “El problema de la democracia”, en Revista *Opciones*, N° 6, Stgo. de Chile, 1985, pág. 84.

<sup>4</sup> Al respecto de estas diversas interpretaciones del principio de la soberanía popular, consultar Wallerstein, I.: “¿Tres ideologías ...”, en *Después del...*, Op. Cit., págs. 77-78.

deliberación colectiva como instancia primordial de articulación y legitimación de la autoridad política.

Por lo mismo, la particularidad de la argumentación democrática ha de buscarse más allá del amplio principio de la soberanía popular y sus respectivas implicancias, apreciando, más bien, el lugar particular que se le atribuye –así como a otros conceptos vinculados normativamente a ésta: *voluntad general*, *deliberación colectiva*, *autodeterminación ciudadana*, etc. – en la gestación y fundamentación de la comunidad política. Dicho en otras palabras, no es pertinente ubicar la distinción entre argumentación liberal y comprensión democrática en torno al principio de la soberanía popular y la democracia –pues, es necesario insistir, el liberalismo también se asocia a cierta noción de la soberanía popular y del ejercicio democrático – sino que ha de trazarse en relación a los particulares *lugares normativos* atribuido a dichas nociones en el marco de la estructuración general del orden social<sup>5</sup>. En tal sentido han de leerse, por tanto, las siguientes consideraciones generales.

Ahora bien, un elemento central que contribuye a delimitar ciertos rasgos propios de la comprensión democrática de lo político es, como apuntamos previamente, la relación de *ambivalencia* que guarda con el desenvolvimiento de las estructuras económicas y políticas constitutivas de la sociedad moderna. Retomando los términos planteados al inicio, se puede señalar que los procesos de modernización social y racionalización cultural hacen posible, al diluir los metagarantes del orden social, la *emergencia normativa* de los principios constitutivos de la moderna argumentación democrática; pero a la vez, el funcionamiento de las específicas estructuras y ámbitos de acción en que aquellos procesos van a cuajar –particularmente, la formación del mercado capitalista como núcleo de coordinación de acciones en la esfera económica, por un lado, y la organización burocrática de los asuntos públicos en manos del moderno instituto estatal, por el otro – acarrear una marcada tensión sobre la posibilidad del ejercicio democrático en tanto autodeterminación ciudadana, ya sea disolviendo la sustancialidad

---

<sup>5</sup> No se trata, pues, que una argumentación afirme el principio democrático y la otra lo niegue, sino más bien de dos modos distintivos de concebir la relación entre formación de la voluntad política y estructuración del orden social. Volveré sobre esta idea más adelante. La medida en que ambas tradiciones se anclan en el reconocimiento del principio democrático puede ilustrarse –a modo de ejemplo – en el particular lugar de disputa atribuido a la clásica reflexión sobre la democracia de Tocqueville: para algunos, en tanto énfasis atribuido a la organización pluralista de la sociedad civil, reflexión propiamente liberal sobre la democracia; para otros, en tanto primacía de la democracia como estado social en vez de exclusivo diseño político-institucional, comprensión particularmente democrática.

ética de los pueblos –precisamente ahora instituidos como soberanos<sup>6</sup> – en una pluralidad de mónadas racionales o, también, *enajenando* la decisión y regulación política hacia su concentración en la esfera burocrática-administrativa. En suma, si la modernidad como horizonte normativo señala la condición de posibilidad de la emergencia de la autodeterminación ciudadana como núcleo de la comprensión democrática de lo político; su institucionalización histórica, por otra parte, instala una serie de contradicciones y tensiones relevantes sobre la posibilidad de realización de aquellos mismos principios normativos.

No es extraño, por tanto, que las argumentaciones democráticas tradicionales tiendan a reconocer sus ideales normativos en experiencias históricas premodernas y en sus particulares principios político-organizativos, principalmente en el marco de la *polis* griega (ágora) y en la *res publica* y *civis* romana. O también, que la democracia se conciba –como piensa Arendt – como una suerte de momento fulgurante, súbito e inestable asociado a *experiencias particulares* de lo político de difícil –dadas las estructuras y dinámicas propiamente modernas – institucionalización y permanencia histórica<sup>7</sup>.

Esta ambivalencia en relación a la modernidad implicará en la comprensión democrática, a lo menos, dos consecuencias importantes de tener en consideración. En primer lugar, va a instalar una relación problemática entre el ejercicio ciudadano de la deliberación democrática (*autonomía pública*) y el desenvolvimiento del individualismo moral y la libertad subjetiva que se tornaría posible bajo la configuración propiamente moderna del mundo (*autonomía privada*). En estricto rigor, no se trata de que la argumentación democrática niegue el ejercicio de la

---

<sup>6</sup> Según Lefort las condiciones históricas de emergencia de la democracia representarían el advenimiento de un *lugar vacío* en tanto la ya referida pérdida de certidumbres tradicionales no sería reemplazada por ninguna identidad certera, sino sólo por la *posibilidad normativa* de la autoconstitución democrática. “Se podría pensar que la democracia moderna instituye un nuevo polo de identidad: el pueblo soberano. Pero sería un engaño ver reestablecida con éste una unidad sustancial. Esa unidad sigue estando latente”. Lefort, C.: *La invención democrática*, Ed. Nueva Visión, Bs. Aires, 1990, pág. 191. Esta problemática constitución de la unidad del pueblo soberano –por ende, de la *voluntad general* que fundaría la comunidad política – aparecerá, como veremos luego desde Rousseau, Kant y Hegel, abordada desde distintos lugares en el marco de la argumentación democrática.

<sup>7</sup> Como es sabido, Arendt concibe a las revoluciones modernas como experiencias que, en un principio, implicaron la emergencia de un momento genuinamente político, republicano-democrático, de autodeterminación pública que prontamente fue absorbido por la irrupción de las necesidades de *lo social* (intereses económicos) en el ámbito político. La democracia sería así, en el mundo moderno, “un viejo tesoro que, en las más diversas circunstancias, aparece súbita e inesperadamente y desaparece de nuevo, en condiciones misteriosas diversas, como si se tratara de una fatamorgana”. Arendt, H.: “La brecha entre el pasado y el futuro”, en *De la historia a la acción*, Eds. Paidós, Barcelona, 1995, pág. 77. Para el análisis de las revoluciones modernas, véase Arendt, H.: *Sobre la revolución*, Alianza Ed., Madrid, 1992.

autonomía privada, sino más bien del reconocimiento de que ésta sólo es posible sobre la base de un entramado de relaciones sociales básicas, de un primordial núcleo colectivo, que sería la condición de posibilidad de la formación del individuo y, por ende, de la libertad negativa asociada a la institucionalización de los derechos típicamente liberales. Hay entonces una relación inversa a la descrita anteriormente desde la argumentación liberal: el ejercicio democrático aparece ahora como la dimensión *normante* en relación a las libertades individuales que son, en este caso, *normadas* desde un plano deliberativo, colectivo; o en otras palabras, sin libertad pública no hay posibilidad –no sólo por un reconocimiento normativo, sino más aún por una consideración ontológica básica, como se apreciará en Rousseau y Arendt – de libertad subjetiva alguna.

Sin embargo, es importante precisar que tampoco hay para la comprensión democrática, por decirlo de alguna manera, posibilidad alguna de una absoluta *vuelta atrás* en la historia, un “reencantamiento del mundo”, pues la deliberación colectiva ha de ejercerse sobre la base de –y teniendo en cuenta la relevancia de – los contextos de desenvolvimiento de la autonomía moral y las pretensiones de libertad subjetiva que vienen impulsadas por los procesos de modernización social y cultural antes descritos. No se trata, por ende, de una pretendida restauración de las eticidades mítico-religiosas características de los órdenes sociales tradicionales –aquellas donde, como diría Hegel, el individuo no es más que un mero accidente en medio de la sustancia ética – sino más bien de la puesta en relevancia del núcleo colectivo que comportan siempre las libertades individuales y, como consecuencia, la primacía normativa de la soberanía popular en la constitución de la comunidad política y en los distintos derechos que ésta aseguraría a los sujetos particulares. En términos más precisos, esta relación problemática entre autonomía pública y autonomía privada al interior de la argumentación política democrática puede ser enunciada señalando que la libertad pública, en las condiciones históricas de la modernidad, ha de garantizarse *desde* la facticidad de las autonomías particulares operantes en lo social y su reconocimiento normativo (individualismo moral), pero a la vez, requiere ir siempre *más allá* de éstas, pues un pueblo soberano –para ser efectivamente soberano – debe trascender la mera suma de arbitrios individuales, o también, la *voluntad general* –con tal de ser verdaderamente *general*, por ende, fundadora de la ley política – ha que ser algo más que un agregado de voluntades empíricas.

Esta relación problemática, a ratos tensionante, entre organización democrática e individualismo moral se advierte con particular nitidez en la clásica reflexión de Tocqueville sobre la democracia moderna. Según Tocqueville, como se recordará, la *gran revolución democrática* que anuncian los tiempos modernos viene caracterizada por una *igualdad de condiciones* que se articularía en el *estado social* –la cual no es más que un signo de la disolución de los órdenes estamentales y la correlativa instalación de la posibilidad del ejercicio de la libertad subjetiva como atributo definitorio de la moderna sociedad civil –, siendo ésta necesaria, mas no suficiente, para asegurar la existencia y permanencia histórica de la democracia moderna, toda vez que la ruptura radical de todo vínculo asociativo abriría la puerta a la posible instrumentalización de la libertad subjetiva en manos de gobiernos despóticos o totalitarios<sup>8</sup>. En otras palabras, lo que pone de relevancia Tocqueville –trazando así un argumento por el que transita buena parte de la comprensión democrática – es que si bien el individualismo moral aparece como un elemento fundamental para la articulación democrática de la comunidad política, en tanto autodeterminación histórica que viene posibilitada por la *deliberación colectiva racional y autónoma* de los ciudadanos entre sí, no basta en ningún caso con la simple conjunción de los arbitrios particulares, tornándose siempre necesario un *suplemento normativo* –en su opinión: la asociatividad civil – que contribuya a asegurar un momento propiamente de *universalidad* en lo político<sup>9</sup>.

Es ese suplemento simbólico-normativo con respecto a la particularidad de la libertad subjetiva, el cual haría posible la existencia plenamente democrática de lo político, lo que de distintas maneras –como veremos – aparece enunciado a lo largo de la tradición democrática: desde el concepto de *voluntad general* rousseauiano, pasando por las ideas de *derecho público* en Kant y *Estado constitucional* –en tanto principio de la eticidad reflexiva – en Hegel, hasta las nociones deliberativas de espacio público presentes en Arendt y, si bien con diferencias importantes, en las consecuencias políticas derivadas de la ética discursiva habermasiana.

---

<sup>8</sup> Véase Tocqueville, A: *La democracia en...*, Op. Cit. Se trata de lo que Lefort identifica como la paradoja constitutiva de la democracia: “No darse a nadie, sustraerse al poder de alguien, de Otro, comporta el riesgo de dejarse reencadenar por un poder sin contornos, sin rostro, anónimo”. Lefort, C.: *La invención...*, Op. Cit., pág. 193.

<sup>9</sup> Según Rancière, precisamente, la *particularidad* del sujeto democrático (*demos*) radica en su carácter de *ficción política* frente a lo existente socialmente y sus clasificaciones positivas: “El *demos* político se define primero en su diferencia con el *ethnos*: no solamente con la figura brutal del pueblo definido en su color de piel, su raza o sus orígenes, sino con toda identificación con la simple positividad de una población. No hay pueblo sin separación con lo “real” de una población, no hay pueblo sin el suplemento de una cierta ficción”. Rancière, Jacques: *Política, policía, democracia*, Eds. LOM, Stgo. de Chile, 2006, pág. 10-11.

En esto que señalamos ya se anuncia la segunda consecuencia que, en el mencionado ámbito de la relación ambivalente entre modernidad y democracia, es relevante precisar. Se trata del carácter en cierto sentido *contrafáctico* que la comprensión democrática de lo político trazará con el funcionamiento de los sistemas de acción centrales de la sociedad moderna –esto es, el mercado capitalista y la organización representativa del Estado de derecho. En efecto, como apuntamos, si la argumentación liberal clásica asume que el momento de lo político lo que hace únicamente es institucionalizar la sustancialidad moral preexistente en el estado de naturaleza (Locke) o, también, asegurar jurídicamente las regulaciones armónicas implícitas en el mercado capitalista (Smith), para la comprensión democrática aquel momento –si ha de basarse plenamente en una deliberación colectiva derivada del ejercicio de la soberanía popular – no es, en ningún caso, inmanente a las leyes de la sociedad burguesa, sino más bien –aún cuando se oriente hacia la realización y aseguramiento de sus contenidos normativos centrales (autonomía privada, individualismo moral) – se torna *trascendente* a sus particulares modos de funcionamiento e institucionalización<sup>10</sup>. La constitución del orden político-democrático, en suma, aparece concebida ya no desde una presunta *restauración política* de contenidos normativos y morales preexistentes, sino más bien como una *creación original*, plenamente *fundadora* –así, por ejemplo, Rousseau hablará de la necesidad de una *convención original* que instituya el orden civil.

Todas estas características, dimensiones y ambivalencias que por el momento sólo hemos enunciado, pueden ser apreciadas y caracterizadas con mayor claridad si precisamos ahora los conceptos centrales que, instalados desde la reflexión primera de Rousseau, van a recorrer la tradición de pensamiento político democrático mediante variadas interpretaciones y reformulaciones, esto es, las ideas cardinales de *contrato* o *pacto social*, *soberanía popular*, *voluntad general* y *libertad política* democrática.

Como es sabido, al igual que Locke, Rousseau supone argumentativamente un *estado natural* como primer momento en la estructuración de las sociedades políticas, el cual en su caso se asocia a la existencia básica de las *sociedades familiares* o, más ampliamente, al conjunto de relaciones básicas de cooperación social articuladas a partir de la centralidad de la institución del

---

<sup>10</sup> Habermas, J.: *Historia...*, Op. Cit., pág. 131.

parentesco<sup>11</sup>. En este primigenio estado de socialidad familiar la argumentación rousseauiana va a vincular dos elementos normativos que serán centrales para la comprensión democrática: por una parte, este estado natural –al igual que en Hobbes y en Locke – aparecerá regido por el *principio de autoconservación* de la vida, pero a diferencia de aquellos, éste ya no se garantizará a partir de la posibilidad de la defensa bélica frente a los deseos de otros, ni tampoco desde la centralidad del trabajo que fundaría el derecho a la propiedad, sino que vendría posibilitado por las relaciones de cooperación que se establecen a partir de la familia y que contribuyen a la articulación de una situación originaria de *libertad común*. Así, ya desde esta consideración preliminar de Rousseau, se puede apreciar la existencia de un vínculo normativo indisoluble entre la mantención de la autonomía individual y la existencia de una libertad colectiva basada en criterios básicos de reciprocidad social<sup>12</sup>.

A partir de esto, Rousseau pone de relieve una idea básica de sociedad que es diametralmente opuesta a la presente en la tradición liberal, pues ésta ya no se concibe como un *continuum* de esferas particulares que, garantizadas políticamente, serían el privilegiado terreno de desenvolvimiento de la libertad subjetiva y los derechos de propiedad, sino que aparece representada como una suerte de *empresa cooperativa* en la cual los hombres, por sus particulares condiciones constitutivas, ontológicas, están desde siempre insertos –tal como lo revela el hecho de que el momento inicial, básico, se represente en las sociedades familiares y ya no en una individualidad aislada<sup>13</sup>. Sucede, en rigor, que las tareas de mantención de la vida a las que los hombres permanentemente se ven enfrentados impulsarían, de manera estructural, el establecimiento de relaciones básicas de cooperación social, pues “los obstáculos que impiden su conservación en el estado natural –señala Rousseau – superan a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado”, de modo tal que “como los hombres no pueden generar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio para conservarse que el de formar, por agregación, una suma de fuerzas capaz de superar la

---

<sup>11</sup> Véase Rousseau, Jean-Jacques: *El contrato social*, Ed. EDAF, Madrid, 2001, págs. 41-43.

<sup>12</sup> En relación a este vínculo entre lo particular y lo colectivo como fundamentación de la comunidad política, pueden leerse también las palabras iniciales de *El contrato social*: “Pretendo investigar si dentro del orden civil [...] existe alguna fórmula de administración tan legítima como segura [...] a fin de que la justicia y la libertad no resulten divorciadas”. Rousseau, J. J.: *El contrato...*, Op. Cit., pág. 39.

<sup>13</sup> Como se recordará, desde una similar idea de sociedad como esquema básico de cooperación social arranca la teoría de Rawls al diagnosticar el surgimiento de las denominadas “cuestiones de justicia” (Hume).

resistencia, ponerlas en juego con un fin y hacerlas obrar de mutuo acuerdo”<sup>14</sup>. Las relaciones de asociación y cooperación entre los sujetos no obedecerían, por tanto, a una necesidad instrumental de salvaguarda de los intereses y propiedades de cada particular ante una situación de inseguridad generalizada, al estilo del *estado de guerra* lockeano, sino que se inscriben en la naturaleza misma de la existencia humana, poniendo así en clara evidencia la medida en que el principio básico de la copertenencia –esto es, el pertenecer todos a todos mediante vínculos cooperativos, por ende, recíprocos – es la condición básica de posibilidad para la emergencia del individuo y su libertad subjetiva. En este sentido, el hombre es para Rousseau esencialmente un *zoon politikón*, pero aún más básicamente, un *animal social familiar*<sup>15</sup>.

Hay entonces una presencia permanente de las relaciones de cooperación social –una irreversibilidad, si se quiere, del estado social –, mas, piensa Rousseau, el problema fundamental se deriva del modo particular en que aquellas se han articulado históricamente, esto es, desde la fuerza, la esclavitud y la imposición arbitraria de la autoridad política (la existencia del *señorío*). Con ello se habría constituido un *estado social de servidumbre* que si bien articula relaciones de cooperación, no lograr fundar plenamente reciprocidad social; o también, que aún cuando obtiene obediencia práctica desde los sujetos, no constituye propiamente derecho, generando así una *multitud* pero jamás una *sociedad*, una *agrupación* pero no una *asociación política*; transformándose, en suma, en una negación radical de la elemental libertad común basada en la existencia de compromisos verdaderamente recíprocos<sup>16</sup>.

Es para salir de esta situación, como es sabido, que Rousseau traza la necesidad normativa de una *convención original y básica* –en tanto constituyente de verdadera libertad – que no venga impuesta de manera externa, sino que sea expresiva de la autonomía y la voluntad de los sujetos, o sea, un *contrato social* que posibilite la fundación de una asociación plenamente política basada en el derecho que se autoimponen sus miembros a partir de la deliberación colectiva. En ella se encarna y realiza, como se puede apreciar, la idea central de la *soberanía popular* como fundamento de la autoridad política moderna y, desde aquí, se va desprender la noción de *voluntad general* como su puesta en práctica, es decir, como el ejercicio constituyente de su potencial político-normativo.

---

<sup>14</sup> Rousseau, J. J.: *El contrato...*, Op. Cit., págs. 53-54.

<sup>15</sup> Jiménez R., M.: *Modernidad terminable...*, Op. Cit., pág. 85.

<sup>16</sup> Rousseau, J. J.: *El contrato...*, Op. Cit., pág. 52.

La voluntad general se constituiría, supone Rousseau, a partir de la cesión de cada sujeto de su poder y sus bienes al conjunto de la comunidad de asociados de tal manera que, mediante este acto de *alienación total*, se reestablecería –más bien cabría decir: se fundaría *políticamente* – el principio básico de copertenencia y reciprocidad social: cada uno de los sujetos *recibe a* cada uno de los demás miembros de la comunidad como parte indivisible del todo, garantizándose así un vínculo indisoluble entre ellos y, además, un resultado igual –en términos de poder y bienes – a la situación inicial, pero ahora sancionado bajo una reciprocidad de criterios y la consiguiente seguridad que funda el derecho establecido colectivamente.

Con esto, en suma, se constituye el orden político como una comunidad de asociados que, en la medida en que dependen todos de todos en lo que respecta a sus bienes y poderes, establecen regulaciones recíprocas que vienen a realizar lo que Kant entiende como el supremo criterio que ha de regir el *momento de la moralidad* que posibilita la conciliación de las voluntades particulares en el marco de un orden jurídico democrático, esto es, el principio fundamental de la autonomía: “De esta manera, la voluntad no está sometida sin más a la ley, sino que lo está de manera que pueda ser considerada *autolegisladora*, y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a aquella misma ley de la que ella misma es autora”, en suma, “que no obedece otra ley que aquella que él se da a sí mismo”<sup>17</sup>. Es precisamente apuntando a dicho sentido de autodeterminación pública que Rousseau entiende las *leyes políticas* –aquellas que darían cuerpo y forma a la comunidad política – como exclusiva expresión de la voluntad general, esto es, como resultado de la autodeterminación ciudadana estructurada a partir de “la acción del cuerpo entero actuando de acuerdo a sí mismo, es decir, la relación del todo con el todo”<sup>18</sup>. Y desde aquí, también, puede comprenderse su idea –profundamente criticada por la tradición liberal – de que la *voluntad general es siempre recta*<sup>19</sup>, no se equivoca nunca, en tanto reconocimiento de ésta como una suerte de potencial constituyente que portaría su propio criterio de rectitud

---

<sup>17</sup> Kant, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Espasa Calpe, Barcelona, 2001, págs.86-87. Las cursivas son mías.

<sup>18</sup> Rousseau, J. J.: *El contrato...*, Op. Cit., pág. 105.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, pág. 72.

normativa<sup>20</sup>, que no se regula sino desde sí misma, sin exterioridad normante alguna, toda vez que, en último término, representa la fuente única de toda objetividad normativa existente<sup>21</sup>.

Así, con este movimiento de autoinstitución de lo político, la comprensión democrática revierte radicalmente las implicancias normativas asociadas a la idea de libertad moderna. En efecto, ésta ya no aparece asociada estrechamente a la facultad del libre arbitrio, tampoco a la posibilidad de hacer todo aquello que las normas jurídicas no prohíben, sino que se representa como la capacidad práctica de *autoinstitución* y de *autogobierno* de la comunidad política<sup>22</sup>; o, para decirlo al modo de Berlin, como *libertad positiva*<sup>23</sup>.

La crítica liberal, como es sabido, ha tendido a ver en esta centralidad atribuida a la voluntad general como pretendido fundamento normativo de la política moderna un riesgo permanente de regulación totalitaria del orden societal. Particularmente, el cuestionamiento liberal apunta a señalar que, tanto desde el momento primero en que para estructurar el orden político los sujetos deben enajenar sus facultades y bienes a la comunidad de asociados, como –posteriormente – al pretender establecer exclusivamente mediante la deliberación colectiva las regulaciones positivas y las decisiones políticas básicas, se estaría pasando a llevar derechos morales básicos que, por venir inscritos en la razonabilidad y autonomía de los sujetos, serían completamente inalienables. En otras palabras, la inquietud liberal aparece centrada sobre la legitimidad posible que tendría una ley que, aún cuando pueda considerarse expresión de la voluntad general, vulnere derechos primordiales que antecederían a la constitución histórica de la comunidad política. Así, como sostiene Constant, en último término la argumentación democrática experimentaría un marcado desajuste con respecto a las condiciones históricas de ejercicio de libertad subjetiva que definirían normativamente a la modernidad, identificándose más bien con

---

<sup>20</sup> Como veremos más adelante, Habermas reinterpreta esta idea central llevándola a un plano ético-discursivo: el lenguaje portaría un criterio de rectitud normativa y asociación –una *fuera ilocutoria*, en sus términos – que haría posible un consenso argumentativo como fundamentación democrática de la comunidad política.

<sup>21</sup> Jiménez R., M.: *Modernidad terminable...*, Op. Cit., pág. 80.

<sup>22</sup> Véase Castoriadis, Cornelius: “La democracia como procedimiento y como régimen”, en Revista *Iniciativa Socialista*, N° 38, 1996.

<sup>23</sup> Véase Berlin, I.: “Dos conceptos de libertad”, Op. Cit.

la *libertad de los antiguos* en la cual el individuo aparecía puesto al servicio del devenir de la comunidad política y regulado por los actos públicos del cuerpo social<sup>24</sup>.

Semejante crítica, vista desde las coordenadas de la argumentación político-democrática, se torna normativamente inconmensurable. Efectivamente, como apuntamos, ésta tiende a ver la libertad subjetiva como una dimensión normativa que, si bien relevante en las sociedades modernas, posee siempre un núcleo básico de sociabilidad como su condición elemental de posibilidad. Por ende, no habría preferentemente en ella una sustancialidad moral, sino más bien su existencia, para ser realizada plenamente en el marco de la sociedad, debe ser mediada históricamente por la deliberación colectiva. “El orden social –dice Rousseau – supone un derecho sagrado que sirve de base a todos los otros. Sin embargo, ese derecho no es derecho natural: se funda en convenciones”<sup>25</sup>. Por lo mismo, como indicamos, la articulación de la comunidad política se representa más bien como un *acto fundacional*, creador de una nueva unidad histórica que no se deja reducir al agregado de sujetos particulares que concurren a su articulación autónoma-contractual: “Este acto de asociación transforma la persona particular de cada contratante en un ente normal y colectivo [...] la cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. La persona pública que así se constituye, por unión de todas las demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *Ciudad* y hoy el de *República* o *cuerpo político*”<sup>26</sup>.

Pero no solamente la articulación del orden político va más allá de las particularidades que lo fundan, sino que, de igual manera, su estructuración repercute sobre aquellos mismos sujetos, modificando sus atributos y orientaciones prácticas, llevándolos desde una conducta meramente instintiva a una existencia basada en la moralidad y el derecho, esto es, a “la adquisición de la libertad moral, que por sí sola hace al individuo verdadero dueño de sí”<sup>27</sup>. Así, a decir de Habermas, la voluntad general vendría a expresar, además de una fundamentación del orden

---

<sup>24</sup> “Rousseau [...] transportando a nuestros tiempos una ampliación del poder social, de la soberanía colectiva que pertenecía a otros siglos [...] ha proporcionado no obstante funestos pretextos a más de un tipo de tiranía”. Constant, B.: “Discurso sobre...”, Op. Cit., pág. 52.

<sup>25</sup> Rousseau, J. J.: *El contrato...*, Op. Cit., pág. 40. En el mismo sentido de la voluntad general como un momento normativo que va más allá de las particularidades y, en tanto tal, puede fundar el orden político sancionando leyes generales, señala: “Surge una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general: ésta sólo atiende al interés común, aquélla al interés privado, siendo en resumen una suma de las voluntades particulares”. *Ibid.*, pág. 72.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pág. 56.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pág. 61.

político, un momento de *socialización ciudadana*, una transformación de la naturaleza humana *corrompida* –en medio del estado de servidumbre – en la persona moral del *ciudadano* mediante la interiorización del poder constituyente de la soberanía popular, desde la cual normativamente se derivarían –con posterioridad – los derechos fundamentales liberales<sup>28</sup>.

Finalmente no hay –piensa Rousseau – posibilidad alguna de una contradicción central entre la voluntad general y los intereses particulares de los ciudadanos, pues ello implicaría suponer que el cuerpo político pudiese atentar contra sus partes constitutivas y, por ende, contra sí mismo. La voluntad general, si se piensa como el señalado principio de determinación autónoma de la moralidad kantiana, viene entonces a enlazar las máximas que guían las orientaciones subjetivas (arbitrios particulares) con las leyes prácticas que, en su ejercicio racional, la voluntad pretende imponerse a sí misma con pretensiones de universalidad normativa; de tal manera que, quedando sujetos a la voluntad general, a la voluntad razonada del común, cada uno quedaría tan libre como antes, pues no obedece sino a sí mismo, a su propia razón práctica. Por ello, en Rousseau la preocupación típicamente liberal acerca de los límites de la soberanía política frente a los intereses de los súbditos, en tanto aquella no es sino autodeterminación ciudadana, se disuelve – podríamos decir – de manera casi tautológica: “averiguar hasta donde se extienden los derechos respectivos del soberano y los ciudadanos es inquirir hasta qué punto estos pueden obligarse hasta con ellos mismos, cada uno con todos y todos con cada uno”<sup>29</sup>.

De esta manera, como ya mencionamos, la voluntad general se constituiría en una suerte de *suplemento normativo* que, en tanto va más allá de los arbitrios particulares, pero a la vez, garantiza su reconocimiento moral y realización histórica, lograría articular *democráticamente* el orden político-jurídico<sup>30</sup>. “La democracia como régimen –apunta Castoriadis – es, por tanto, el régimen que intenta realizar, tanto como resulta posible, la autonomía individual y colectiva”, pues “la autonomía de la colectividad, que no puede realizarse más que a través de la autoinstitución y el autogobierno explícitos, es inconcebible sin la autonomía efectiva de los

---

<sup>28</sup> Véase Habermas, J.: “Derecho natural y...”, Op. Cit., pág. 103.

<sup>29</sup> Rousseau, J. J.: *El contrato...*, Op. Cit., pág. 78.

<sup>30</sup> Es ilustrativa, respecto de este carácter suplementario de lo político en relación a la facticidad de las voluntades particulares, la aclaración que realiza Rousseau en torno al sentido político de las ideas de *ciudad* y *ciudadano*: “La mayoría de los hombres modernos confunden una población con una ciudad y un habitante con un ciudadano”. Rousseau, J. J.: *El contrato...*, Op. Cit., pág. 56.

individuos que la componen”<sup>31</sup>. La interrogante se traslada, entonces, hacia los contenidos y mecanismos que harían posible la articulación de aquél *suplemento normativo* que viene a encarnar en la voluntad general. O, en otras palabras, el problema particular es cómo se constituye el *pueblo* en tanto sujeto que realiza prácticamente la soberanía que da forma a las leyes generales que definen y organizan el cuerpo político.

En Rousseau –como lugar de tránsito, al igual que Locke, desde una comprensión clásica a una propiamente moderna de la política – aquella unidad problemática del pueblo soberano pareciese resolverse en el carácter colectivo de los usos, costumbres y valores de la comunidad, lo cual, en su opinión, constituyen el fundamento último del cual depende el éxito de todas las posibles leyes<sup>32</sup>. Sin embargo, ya desde Kant se vislumbra que la articulación de la *voluntad unida del pueblo* –que ha de ser tal, o sea, *general*, para poder efectivamente actuar con fuerza de ley – no puede, dadas las condiciones estructurales de la modernidad, garantizarse mediante el recurso a eticidades históricas, sustanciales, sino que deviene, más bien, un *principio jurídico* que genera las condiciones para –e institucionaliza a – una comunidad democrática de asociados. En efecto, es mediante una idea trascendental de *derecho público* que Kant concibe la posibilidad de una armonía entre los intereses particulares –una coordinación de arbitrios subjetivos bajo una ley general – que, en tanto genera un orden jurídico, permite la articulación de una asociación constantemente libre y autónoma. “Sin un estatuto jurídico que enlace activamente las diferentes personas, físicas o morales, caemos en el estado de naturaleza, en donde no hay sino derecho privado”, sostiene Kant<sup>33</sup>. O en otras palabras, retomando los términos previamente planteados, el momento de universalidad de lo político, aquél suplemento normativo que constituye la voluntad general, vendría garantizado preferentemente –aún cuando sus principios se anclen, en últimos término, en imperativos morales derivados de la razón práctica – en base a las regulaciones generales sancionadas por el derecho público, convirtiéndose así el pueblo soberano en una *unidad jurídica* en lugar de una sustancia ética-histórica.

---

<sup>31</sup> Castoriadis, C.: “La democracia...”, Op. Cit., pág. 5.

<sup>32</sup> Véase Rousseau, J. J.: *El contrato...*, Op. Cit., pág. 107.

<sup>33</sup> Kant, I.: *La paz perpetua*, Ed. Tor, Bs. Aires, 1968, pág. 123. Cabe advertir que Kant entiende el *derecho público* no en el sentido particular de regulaciones jurídicas vinculadas a la institucionalidad del Estado, sino en tanto concepto trascendental, por ende, como normas orientadas en el sentido de “ley general”. De esta manera, el derecho civil, por ejemplo, es también derecho público.

Este atributo vuelve a aparecer, quizás más marcadamente, en la interpretación hegeliana de la dimensión de universalidad que representa la soberanía política. Como es sabido, Hegel va a trasladar la voluntad general hacia un momento ético de reflexivización de la conciencia de la libertad moderna que se encarnaría en la articulación institucional del Estado de derecho; así, éste –como principio ético, más que como aparato administrativo-burocrático – articularía un momento universal, plenamente político, que no se sobrepone exteriormente al ejercicio de la individualidad moral, sino que otorga realidad concreta, histórica, a la libertad subjetiva, integrando, en suma, intereses privados y orientaciones universalistas. “El estado –dice Hegel –, en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, es lo *racional* en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su supremo derecho[...] el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él”<sup>34</sup>. Sin pretender profundizar en la concepción hegeliana, nuevamente se puede apreciar entonces que la unidad de la soberanía política viene posibilitada por un momento ético-jurídico anclado en el Estado constitucional, de tal manera que las eticidades sustantivas –la historia de los pueblos – son leídas como actualizaciones históricas del principio racional de la libertad –la idea universal – encarnado en aquél; o también, las historias y lealtadas preestatales se refunden en una *identidad nacional* que, proyectada hacia atrás, convierte al Estado moderno en un *telos* al cual aspiraba toda la historia de las comunidades tradicionales<sup>35</sup>.

Llegados a este punto, sería posible continuar rastreando una pluralidad de posiciones teóricas y políticas que, a lo largo del desarrollo histórico de la argumentación democrática, se constituyen en interpretaciones y reformulaciones de las ideas cardinales que hasta ahora hemos caracterizado como sus principales núcleos normativos. Dentro de aquellas, tal como apuntamos al comienzo, una de las interpretaciones con mayor relevancia y presencia ha sido la comprensión de la política democrática desarrollada por Hannah Arendt, sobre todo considerando su manifiesto intento de caracterizar una cierta especificidad y dignidad normativa de lo político en base a la centralidad atribuida a la distinción radical –y a la vez complementariedad – entre el espacio de lo público y la esfera privada. A ello se agrega, por otra parte, su importante pretensión de caracterizar lo político a partir de la presencia definitoria de

---

<sup>34</sup> Hegel, G. W. F.: *Principios de la filosofía del derecho*, Ed. Sudamericana, Bs. Aires, 2004, págs. 227-228.

<sup>35</sup> Respecto de esta última consideración, véase Jiménez R., M.: “Introducción”, en Habermas, J.: *Facticidad y validez...*, Op. Cit., pág. 43.

una *lógica discursiva*, señalando así al discurso persuasivo, a la palabra, como el medio constitutivo de la acción política; lo cual –no sin importantes reformulaciones de por medio – nos conducirá más claramente hasta la contemporánea comprensión democrática presente en la ética del discurso de Habermas. Por estos motivos, bien vale detenerse un momento en los lineamientos principales de la consideración arendtiana.

La teoría de la esfera pública de Arendt, en torno a la cual articula la particularidad y dignidad normativa de lo político, se deriva directamente –como es sabido – del modelo histórico de las comunidades políticas clásicas, sus particulares principios organizativos y sus modos de autocomprensión constitutivos (particularmente de la polis griega y la república romana). Pero además, en el plano más estrictamente teórico, se asocia a una particular *teoría de la acción* o, más ampliamente, a una reflexión sobre las condiciones centrales de la existencia humana. Esta comprensión de la *condición humana*, como le llama Arendt, se remonta a la central distinción fenomenológica que se establecería entre dos principales esferas de actividades humanas o, más bien, entre dos modos de vida que serían constitutivos del existir de los hombres: por una parte, la *vita contemplativa* vinculada al orden del pensamiento y las reflexiones morales y, por otra, la *vita activa* expresiva de las relaciones de constitución y transformación del mundo por parte de los sujetos<sup>36</sup>.

A su vez la *vida activa*, que constituye el centro de la preocupación arendtiana, se constituiría desde una diversidad de actividades básicas y distintivas. Por una parte, se encontraría la actividad de la *labor* vinculada al desenvolvimiento de los procesos biológicos cuya finalidad sería la producción de bienes de consumo, siendo, por tanto, fundadora de la condición humana de la *vida* misma. De otra parte, estaría la dimensión del *trabajo* que, a diferencia de la labor, no se encontraría inmersa en el ciclo vital y repetitivo de la especie, sino que se trataría esencialmente de una fabricación de objetos –de *arteficios humanos* – que dotan de materialidad y durabilidad al mundo, a raíz de lo cual su condición humana correspondería a la *mundanidad*. Y por último, se encontraría la *acción* que corresponde, centralmente, a la inserción activa de los sujetos en el mundo previamente constituido, en el cual –además – ya siempre están presentes

---

<sup>36</sup> Véase Arendt, Hannah: *La condición humana*, Eds. Paidós, Barcelona, 1998, págs. 23-30.

otros hombres, de tal manera que la condición básica de la acción sería el hecho de la *pluralidad* humana<sup>37</sup>.

Desde esta visión general acerca de la condición humana, Arendt va a desprender una consideración central para su particular comprensión de lo político. Sostendrá que para la autocomprensión griega –previa a la experiencia de la filosofía platónica – la *vida activa* ocupaba un lugar de primacía frente a la contemplación, particularmente en la dimensión de la *acción* que se conectaba directamente con el vivir juntos entre los hombres iguales y libres, esto es, con la esfera de lo público-político representada en la *polis*. Sin embargo, a partir de la filosofía de Platón, y más marcadamente con el cristianismo, se produciría una *inversión radical* en esta jerarquía existencial: la contemplación pasará a concebirse como el momento de la verdadera libertad necesariamente desenchajada de los asuntos humanos, o sea, liberada de las cuestiones políticas. La impronta de esta mutación será tan fuerte, piensa Arendt, que aún las filosofías modernas que intentan practicar una “inversión de los valores” en nombre de la *praxis* –por ejemplo, Nietzsche y Marx – permanecen atadas a la arquitectura de la diferenciación tradicional, es decir, relegarían el momento de la *acción* a un lugar más bien subordinado frente a las otras actividades humanas (labor y trabajo)<sup>38</sup>. La *edad moderna* se enmarcaría así en la senda histórica de una *decadencia de lo político* al subordinar la dimensión medular de la acción; degradación cuyos momentos más expresivos en el *mundo moderno* serían las experiencias del totalitarismo –con la consiguiente posibilidad de aniquilación total de la pluralidad humana – y la constitución de una sociedad de masas que diluiría por completo la distinción entre lo público y lo privado<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Exponemos aquí sólo una apretada síntesis de estas distinciones centrales en el pensamiento de Arendt que representan el punto de partida de su comprensión de lo político. Para un mayor desarrollo de esta distinción de órdenes al interior de la *vida activa*, consultar Arendt, H.: “Labor, trabajo y acción. Una conferencia”, en *De la historia...*, Op. Cit. O también, los capítulos alusivos –bajo los respectivos títulos – presentes en *La condición humana*.

<sup>38</sup> Desde ello se desprende la crítica de Arendt a la concepción marxista de la historia que, en tanto otorga una primacía a la actividad de la *labor productiva*, entendería ésta como una “fabricación o producción humana”. A ésta, como veremos, Arendt opondrá una visión de la historia centrada en la categoría de *acción*. Respecto de esta crítica, véase Arendt, H.: “Historia e Inmortalidad”, en *De la historia...*, Op. Cit.

<sup>39</sup> Utilizo aquí una distinción importante para comprender cabalmente la crítica de Arendt a la política moderna: “La Edad Moderna no es lo mismo que el Mundo Moderno. Científicamente, la Edad Moderna que comenzó en el siglo XVIII terminó al comienzo del siglo XX; políticamente, el Mundo Moderno, en el que hoy día vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas”. Arendt, H.: *La condición...*, Op. Cit., pág. 18.

En el trasfondo de esta crítica a la modernidad lo que Arendt viene a destacar es que la condición básica e irreductible de la política es la existencia de la *pluralidad* humana, esto es, el vivir juntos de los hombres como iguales pero a la vez distintos, únicos en su individualidad. “La política –precisa Arendt – trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos” de manera tal que “nace en el *entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del hombre* [...] La política surge en el *entre* y se establece como relación”<sup>40</sup>. Esta pluralidad de la existencia, en cualquier caso, no implica una mera alteridad entre los sujetos, sino fundamentalmente una capacidad –única de la especie humana – de comunicar a otros los estados de su individualidad, vale decir, *comunicarse a sí mismo* y, mediante esta vía, diferenciarse de los demás y devenir así únicos como sujetos. En otras palabras, la política no sólo representa un mundo común, sino también –y sobre todo – un *espacio de relación* y genuina *aparición*, es decir, un lugar en donde los sujetos, mediante la inserción de su *acción* en la historia, se presentan frente a los otros y, distinguiéndose, logran articular su propia identidad individual. Hay en esto, claramente, una mutación radical de la comprensión liberal: la identidad subjetiva ya no viene anclada en un sustrato moral preexistente a lo público que debiese ser respetado y garantizado por la política y el derecho, sino que sólo tendría lugar de constitución, precisamente, en aquél plano de lo público frente a –y través de – los otros. En último término, piensa Arendt, el *mundo* como objetividad sólo existe en tanto entidad que une y separa a los hombres, por ende, siempre es necesaria una pluralidad de puntos de vista para hacer posible la realidad y su comprensión<sup>41</sup>.

Y, como apuntamos, el modo particular en que los sujetos participan y constituyen este mundo común –que no es sino la esfera pública-política – es mediante su *acción* particular. Pero ésta, plantea Arendt, es siempre más que una mera conducta o comportamiento, pues se enlazaría internamente con el agente mediante un *sentido* que vendría dado por el discurso o la palabra que, en su capacidad de relacionamiento con los otros individuos en el plano de lo público, daría pie a la formación de la identidad particular del actor. “La manifestación de “quién es alguien” – plantea Arendt – se halla implícita en el hecho de que, en cierto modo, la acción muda no existe, o si existe es irrelevante; sin palabra la acción pierde al actor, y el agente de los actos sólo es posible en la medida en que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras”<sup>42</sup>. En suma, la acción constitutiva de la esfera de lo político vendría siempre anclada en una lógica discursiva o, para

<sup>40</sup> Arendt, H.: *¿Qué es política?*, Eds. Paidós, Barcelona, 1997, pág. 45.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, pág. 117.

<sup>42</sup> Arendt, H.: “Labor, trabajo...”, *Op. Cit.*, pág. 104.

emplear una expresión que no utiliza Arendt, sería una suerte de *praxis comunicativa* que posibilitaría el reconocimiento y la constitución de los actores –el *zoon politikon* aristotélico es, recuerda Arendt, además un *zoon logon ekhon*: un “ser vivo capaz de discurso”<sup>43</sup>–.

Con esto, por cierto, lo que realiza Arendt no es sino explicitar –se podría decir: llevar a una teoría de la acción humana – la lógica histórica-normativa presente en la constitución de la *polis* griega, esto es, su particular autocomprensión como un espacio político en el cual –precisamente por su carácter de político – los sujetos, en condiciones de libertad e igualdad, se relacionan únicamente por medio de la palabra y la persuasión (*lexis*), excluyendo así la violencia y la dominación hacia la esfera de lo privado (*oikos*) o, también, hacia las relaciones de guerra con otras ciudades-estado. Esto implica finalmente, piensa Arendt, que la particularidad y dignidad normativa de lo político se asienta en una marcada distinción entre las esferas de lo público y lo privado y sus respectivos principios organizativos (*persuasión discursiva*, por una parte, autoridad fundada en la *coacción*, por la otra). En síntesis, el recíproco convencer y persuadir, mediante la lógica normativa del discurso, se inscribe como el núcleo de la constitución propiamente democrática de lo político.

Esta acción propia de esfera de lo público, además, se caracterizaría por lo que Arendt concibe como la categoría central del pensamiento político: la idea de *natalidad*<sup>44</sup>. En efecto, en la comprensión arendtiana la acción se representa como una inserción en el mundo común, una especie de *segundo nacimiento* a través del cual los sujetos se enfrentan a la condición básica de la pluralidad humana; pero no mediante una mera adaptación a lo existente, sino que, fundamentalmente, desplegando una capacidad de tomar la iniciativa, un *poder-comenzar* que viene a ser el núcleo de la libertad política. La acción política, por este motivo, trazaría permanentes comienzos en el marco de la trama infinita de las relaciones humanas que constituirían el mundo común, pero –debido a esta misma infinitud – su final sería siempre incierto, estaría anclado a un encadenamiento de acontecimientos y consecuencias –de “improbabilidades infinitas” – que escapan por completo a la orientación inicial del actor. De esta falta de fiabilidad y fragilidad de la acción que constituye los asuntos propiamente humanos se deriva, a juicio de Arendt, dos consecuencias importantes para la comprensión de lo político.

---

<sup>43</sup> Arendt, H.: *La condición...*, Op. Cit, pág. 40.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pág. 23.

Por una parte, que la historia no posee ningún autor, visible o invisible, no es en ningún caso un proceso fabricado o construido por los sujetos, sino que más bien representa “una narración que tiene muchos comienzos, pero ningún fin”<sup>45</sup>. Y por otra, la constitutiva volatilidad de los asuntos humanos encontraría, en el marco de la comprensión clásica, su solución histórica precisamente mediante la fundación de los cuerpos políticos. “La vida en común de los hombres en la forma de la *polis* –señala Arendt– parecía asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el discurso [...] se convertirían en imperecederos”<sup>46</sup>.

Este último rasgo contribuye, además, a señalar una diferenciación que, si bien relevante, no siempre es advertida en la argumentación arendtiana. Sucede que no todo espacio del vivir juntos entre los hombres como iguales y libres –aquél mundo común o esfera de lo público– representa propiamente un *lugar político*, sino que sólo llega a ser tal cuando adquiere cierta durabilidad y permanencia histórica, esto es, cuando se establece como *ciudad*<sup>47</sup>. Ahora bien, el criterio de conformación y delimitación de la *ciudad política* –al igual que como advertíamos en Rousseau– no corresponde estrictamente a una composición física, territorial, sino más bien a una articulación simbólica, política, que señala la emergencia de una esfera de libertad pública genuina en la cual los sujetos se relacionan mediante el actuar y hablar juntos o, más ampliamente, a través de una forma de comunicación –el discurso persuasivo– basada en el reconocimiento y la solidaridad mutua –es por ello que finalmente, recuerda Arendt, para los griegos tenía pleno sentido la máxima que rezaba: “A cualquier parte que vayas, serás una polis”<sup>48</sup>.

Esta existencia y durabilidad de los asuntos humanos comunes que se encarnaría en lo político vendría posibilitada por lo que Arendt entiende bajo el concepto de *poder*, esto es, “la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente”; de tal manera que éste –el poder– no sería nunca propiedad estricta de un individuo, sino que siempre “pertenece a un

---

<sup>45</sup> Arendt, H.: “Comprensión y política”, en *De la historia...*, Op. Cit., pág. 42.

<sup>46</sup> Arendt, H.: *La condición...*, Op. Cit., pág. 212. Desde ahí, Arendt advierte un interesante vínculo entre el concepto griego de lo político y los relatos homéricos “en el sentido en que Pericles en su discurso se refiere a Homero: la polis debía fundarse para asegurar la grandeza de los hechos y palabras humanas una permanencia más fiable que la memoria que el poeta conservaba y perpetuaba en el poema [...] es como si el campamento homérico no se levantara, sino que se instalara de nuevo [...] se fundara la polis y encontrara con ello un espacio donde aquél pudiera permanecer prolongadamente”. Arendt, H.: *¿Qué es la...?*, Op. Cit., pág. 75.

<sup>47</sup> Arendt, H.: *¿Qué es la...?*, Op. Cit., pág. 74.

<sup>48</sup> Arendt, H.: *La condición...*, Op. Cit., pág. 221.

grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido”<sup>49</sup>. Sólo el poder entonces – pero entendido en esta acepción bastante particular – haría posible la emergencia y permanencia histórica de la esfera pública-política; el cual, además, bajo ningún caso puede ser identificado con –o derivado de– la *violencia* (que Arendt entiende como la cara inversa del poder, esto es, como propiedad de una persona o individuo que actúa frente a muchos de manera no concertada) ni tampoco del *gobierno* (entendido más bien como huída de lo propiamente político en tanto presunción de que los hombres sólo podrían vivir juntos cuando algunos tienen el derecho a mandar y otros a obedecer)<sup>50</sup>.

Ya estamos en condiciones, a partir de todo lo señalado, de apreciar con claridad el carácter democrático-discursivo de la comprensión normativa de la política en Arendt. Se trata, evidentemente, de una argumentación netamente democrática en tanto asume lo político como un momento privilegiado de autodeterminación colectiva a partir de la deliberación discursiva que emprenden sujetos que, si bien distintos en su individualidad, son plenamente libres e iguales en el marco de la comunidad política. Es interesante apreciar que es precisamente en torno aquellos atributos donde Arendt ubica la particular dignidad normativa de lo político: el *sentido de la política* vendría dado por la idea de libertad, pero no entendida –al modo liberal– como libre arbitrio, sino como la capacidad de *re-comenzar* en el marco de la pluralidad humana, es decir, de insertarse e intervenir en el mundo común mediante la acción y la palabra. Pero además la política sería el lugar de la *igualdad*, mas no en el sentido moderno de justicia ni tampoco como nivelación de las diferencias individuales, sino como la *construcción* de una igualdad básica fundada en la capacidad de desenvolverse libremente, a través de la acción y el discurso, en medio de un trato persuasivo con los otros miembros de la polis. La palabra liberada –que sólo se torna posible en el marco de la comunidad política– haría plenamente libres e iguales a sus miembros, tratándose, por tanto, de la construcción de una *igualdad por equivalencia* –los sujetos se harían *equivalentes políticamente* por su capacidad de discurso– y no de una *igualdad por identidad*<sup>51</sup>. Nuevamente, entonces, se traza una inversión radical de la comprensión liberal: la igualdad entre los hombres ya no viene inscrita en sus derechos morales básicos, inalienables, sino que se torna fundamentalmente una construcción histórica, o si se

---

<sup>49</sup> Arendt, H.: “Sobre la violencia”, en *Crisis de la república*, Ed. Taurus, Madrid, 1998, pág. 146.

<sup>50</sup> Arendt, H.: *La condición...*, Op. Cit., pág. 242.

<sup>51</sup> Respecto de esta distinción, véase Basaure, Mauro: “Igualdad por equivalencia. La estructura conceptual de la esfera pública en Hannah Arendt”, en Revista *Némesis*, N° 2, Universidad de Chile, 2002.

quiere, un *artificio político*. He ahí, en suma, la centralidad normativa de la práctica discursiva para la comprensión democrática-republicana de Arendt.

Además en Arendt, al igual que en Rousseau, el momento de autodeterminación colectiva implicado en lo político no conduciría, bajo ninguna condición, a un solapamiento de la libertad subjetiva, sino más bien por el contrario. Efectivamente, Arendt supone –siguiendo, claro está, el modelo de las repúblicas antiguas – que una diferenciación institucional real y completa entre los principios organizativos y las tareas constitutivas de la esfera privada (satisfacción de necesidades mediante un ordenamiento basado en una autoridad coactiva) y del espacio de lo público (deliberación conjunta de los asuntos comunes) constituyen la condición *sine qua non* para la emergencia de una política democrática genuina. Precisamente, su crítica a la modernidad se centra en cuestionar la medida en que, con la emergencia de la *esfera de lo social* –donde los intereses privados adquieren relevancia pública – y la institucionalización de la *nación-Estado* –que lleva a que lo político se reduzca a la búsqueda del bienestar material, abandonando la construcción de la libertad y la igualdad –, se ha tendido a diluir las antiguas fronteras entre las esferas de lo público y lo privado implicando ello una creciente degradación de lo político. Pero además, Arendt concibe que el ejercicio de la verdadera libertad pública requiere como condición esencial la conquista sobre las necesidades de lo privado, vale decir, el liberarse de las actividades necesarias y útiles que caracterizan la esfera del *oikos* para así poder emerger como un ciudadano independiente, que posee opiniones sustanciales que van más allá de sus intereses particulares. La garantía de la autonomía privada, en suma, se constituiría como un requisito indispensable para el ejercicio pleno de la autonomía pública<sup>52</sup>.

En suma, Arendt lleva el momento de autodeterminación colectiva implicado en la constitución democrática del orden social a un plano discursivo, a una praxis comunicativa como modo particular de deliberación persuasiva que dota de especificidad y dignidad normativa al momento de lo político. Sin embargo, las referencias históricas particulares con que Arendt asocia dicha

---

<sup>52</sup> Esta garantía de la autonomía privada se vincularía, para Arendt, con dos mecanismos centrales en la sociedad moderna: la institucionalización de la propiedad privada y la elaboración de leyes que garanticen el derecho a la vida privada (derechos civiles). Al respecto, consultar Cohen, G. y Arato, A.: *Sociedad civil...*, Op. Cit., pág. 232. Como señalamos antes, la crítica de Arendt a la evaporación del “momento republicano” de las revoluciones modernas se centra en leer precisamente la irrupción de los intereses privados en la esfera de lo público como una corrupción de la política democrática –como sería el caso de la Revolución francesa que, al pretender una apertura radical del campo de lo político, habría promovido que las masas pauperizadas empujadas por sus necesidades materiales, terminara reemplazando la persuasión discursiva por el uso de la violencia y el terror. Véase Arendt, H.: *Sobre la ...*, Op. Cit.

dignidad –la *polis* griega, sobre todo – pareciesen implicar, como sostienen sus críticos, que su comprensión de lo político se quede sin *política posible* en el marco de las condiciones estructurales de la modernidad, salvo una ruptura radical del *continuum histórico* que permita reinstitucionalizar la vida pública clásica o, como ya apuntamos, experiencias democráticas estrechamente particulares, fragmentarias, aparentemente condenadas a la no permanencia en el tiempo. Precisamente, la pretensión de intentar articular una práctica comunicativa, en tanto núcleo del ejercicio democrático-deliberativo, con las condiciones estructurales características de la sociedad moderna, se constituirá como uno de los puntos de arranque de la ética discursiva de Habermas.

#### **b) La racionalidad democrática desde una ética del discurso. La democracia deliberativa en Jürgen Habermas**

La teoría de Habermas, como es sabido, se remonta a una pretensión general por superar las carencias de fundamentación normativa que, a su juicio, caracterizarían a la reflexión social crítica en su diagnóstico histórico de la modernidad, tanto en su vertiente más clásica vinculada a la tradición marxista como en sus posteriores desarrollos –por ejemplo, en la *dialéctica de la ilustración* de Adorno y Horkheimer o en la crítica radical a la razón planteada por Nietzsche<sup>53</sup>–. En último término, concibe Habermas, los problemas de fundamentación de los criterios normativos con los cuales la teoría crítica pretendió no sólo diagnosticar el presente histórico –y con ello dar cuenta de las potencialidades y aporías del proyecto ilustrado de modernidad – sino también autodescribirse, vale decir, justificarse a sí misma en el marco de estructuración y devenir histórico de lo social, remiten sobre todo a una marcada dificultad de desprenderse de las coordenadas epistemológicas básicas características de la tradición de la filosofía de la conciencia. Es ante ello que se tornaría imprescindible, en vías de una reconstrucción de los contenidos normativos centrales de la modernidad, abandonar la perspectiva de una razón centrada en el sujeto (*razón monológica*) y asumir, en su lugar, un concepto más amplio y comprensivo de racionalidad (*razón dialógica*) que posibilite un análisis crítico del desarrollo histórico de las sociedades modernas y, además, una autorreflexión de la teoría social sobre sus

---

<sup>53</sup> Respecto de la crítica a la tradición marxista, véase Habermas, Jürgen: “Marxismo y Filosofía”, en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Ed. Taurus, Madrid, 1981. En relación a Adorno, Horkheimer y Nietzsche, consultar los respectivos capítulos en Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Ed. Taurus, Madrid, 1989.

propias premisas práctico-normativas. Es esta consideración general, como se recordará, la que conduce finalmente a Habermas a la elaboración de una teoría del obrar comunicativo (*acción comunicativa*) como núcleo de justificación intersubjetivo de la idea de racionalidad práctica y, a partir de ello, de los alcances del proyecto democrático moderno.

Asumiendo esta orientación preliminar, bastante conocida a estas alturas, en las siguientes líneas no pretendo reconstruir la totalidad de la teoría habermasiana o la trayectoria pormenorizada de su reflexión, sino que –de manera bastante más focalizada– dar cuenta de sus vinculaciones con la argumentación democrática y analizar su comprensión de lo político en relación al modo particular en que aborda la distinción entre espacio público y esfera privada. Por lo mismo, asumiré como punto de partida del análisis la propuesta habermasiana de comprender la sociedad como un orden dualista estructurado en las dimensiones irreductibles de *sistema* y *mundo de la vida*<sup>54</sup>, para luego examinar sus implicancias en el ámbito de la argumentación moral mediante la propuesta de una *ética del discurso* y, finalmente, sus respectivas precisiones en el marco de una reconstrucción (discursiva, precisamente) de los supuestos normativos del derecho positivo y de la idea de Estado democrático de derecho en el horizonte de una redefinición de la democracia deliberativa. Entre todo ello, además, pretendo situar algunos puntos centrales de la discusión de Habermas con el liberalismo político rawlsiano, así como sus coincidencias y distanciamientos críticos respecto de los argumentos centrales de la tradición clásica de la democracia previamente revisados.

En efecto, la pretensión habermasiana de comprender el orden social a partir de distinguir analíticamente entre, por una parte, esferas sociales que institucionalizan la racionalidad con arreglos a fines y, por tanto, operan estableciendo coordinaciones estratégicas entre las consecuencias de la acción *más allá* de la intención manifiesta o voluntad particular de los actores (*integración sistémica*); y por otra, los contenidos normativos (sustratos culturales y constelaciones de valor ancladas a modo de convicciones aproblemáticas en el mundo de la vida) que hacen posible una coordinación social que transcurre a través del entrelazamiento (*entendimiento*) entre las respectivas orientaciones de acción de los sujetos (*integración*

---

<sup>54</sup> Para una reconstrucción sistemática del recorrido argumentativo que lleva a Habermas a plantear la distinción analítica entre sistema y mundo de la vida, véase Aguilar, Omar: *Trabajo y acción comunicativa. Un estudio exploratorio de la teoría de Jürgen Habermas*, Tesis para optar al título de sociólogo, Universidad de Chile, 1994.

*social*)<sup>55</sup>, posee –a lo menos – dos implicancias relevantes de considerar en el marco de lo que será su comprensión particular de la política democrática: por una parte, le permite articular una teoría crítica de la modernidad a partir de una lectura de los procesos de racionalización y sus respectivos correlatos institucionales; mientras que, por otra –pero internamente vinculado a lo anterior – le posibilita desprender de la idea central de *racionalidad comunicativa*, que se constituiría y reproduciría en el ámbito del mundo de la vida, condiciones formales y criterios normativos posibles de articular como fundamentación racional de las cuestiones práctico-morales y de la legitimidad de la autoridad política<sup>56</sup>. Así, en lo que sigue transitaré, si bien no de manera claramente diferenciada, por ambas consideraciones relevantes para dar cuenta de la noción democrática-discursiva de lo político en Habermas.

De esta manera, en primer término, a partir de esta visión dualista acerca de la estructuración del orden social, Habermas articula un relato sociológico acerca del devenir histórico de la sociedad moderna y la constitución de sus principales configuraciones institucionales, en el cual –como es sabido – las dinámicas de modernización son leídas a partir del despliegue correlativo de procesos de *racionalización técnico-instrumental* (diferenciación funcional de esferas sociales especializadas en la realización de operaciones referidas a la reproducción sistémica, esto es, la formación del moderno aparato estatal como instituto encargado del sancionamiento de decisiones vinculantes en base a fines colectivos y la administración racional de la coacción legítima, por un lado, y la constitución del mercado capitalista como instancia reguladora de los intercambios económicos regidos por el medio simbólicamente generalizado del dinero, por el otro) y *racionalización práctico-moral* (diferenciación, autonomización y aprendizajes en los componentes estructurales del mundo de la vida, vale decir, la *cultura*, la *sociedad* y la *personalidad*)<sup>57</sup>. Es precisamente en base a este relato general, como se recordará, que Habermas va a desprender una consideración crítica acerca del desarrollo histórico de la modernidad que

---

<sup>55</sup> Véase Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II: *Crítica de la razón funcionalista*, Ed. Taurus, Madrid, 1990, págs. 161-215.

<sup>56</sup> Cabe señalar que sólo se mencionan aquí las implicancias más directamente atingentes a la comprensión habermasiana de lo político, dejando de lado otras dimensiones analíticas bastante relevantes –por ejemplo: la importancia del concepto de mundo de la vida en el marco de una teoría del conocimiento crítica de la pretensión positivista de neutralidad valorativa. Respecto de esto último, véase Habermas, J.: *Conocimiento e interés*, Ed. Taurus, Madrid, 1990.

<sup>57</sup> “Llamo *cultura* al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. Llamo *sociedad* a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Y por *personalidad* entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento”. Habermas, J.: *Teoría de...*, Vol. II, Op. Cit., pág. 196.

apunta a señalar que, a raíz de la radicalización de los procesos de racionalización instrumental, los imperativos sistémicos y sus códigos particulares (es decir, el poder político-administrativo y el dinero) tras *desacoplar* su funcionamiento particular de los contextos de sentido normativo del mundo de la vida, terminan, finalmente, por imponerse sobre dicho ámbito, esto es, acaban *colonizando* los espacios de desenvolvimiento de las interacciones comunicativas que contribuyen a la reproducción normativa de lo social<sup>58</sup>.

Como se podrá advertir, semejante diagnóstico reviste de inmediato importantes implicancias para una comprensión estrictamente democrática de la política moderna, toda vez que, como apuntamos anteriormente, ésta se vincula de manera bastante directa a los componentes normativos centrales de una autonomía ciudadana posible de ejercer a partir de la práctica de la deliberación pública que pondría en marcha –realizaría históricamente– el principio de la soberanía popular. Precisamente, Habermas aprecia que en el contexto de las sociedades diferenciadas funcionalmente, la colonización de las esferas comunicativas viene a poner ciertos límites estructurales a las potencialidades normativas de la deliberación ciudadana, amenazando con ello la posibilidad histórica de una constitución autónoma (*autodeterminación*) de lo social que vendría ligada a los contenidos medulares del proyecto ilustrado y de la idea de razón moderna. Dicho más ampliamente, sucede que los incrementos de complejidad sistémica en su vertiente que apunta a la formación del Estado moderno llevarían una suerte de enajenación de los procesos de decisión política y regulación jurídica desde órdenes plenamente normativos (como las sociedades instituidas desde el parentesco) hacia esferas administrativas organizadas burocráticamente, al mismo tiempo que su correlativa expresión en el ámbito de institucionalización y expansión de los intercambios mercantiles llevaría a una objetivación creciente (*cosificación*) del mundo social, por tanto, a una distorsión estructural y sistemática de las relaciones orientadas hacia el entendimiento (acción comunicativa)<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Respecto de la tesis de la *colonización del mundo de la vida*, véase *Ibíd.*, pág. 279.

<sup>59</sup> Para la lectura habermasiana acerca de la relación entre racionalización y cosificación, consultar Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I.: *Racionalidad de la acción y racionalización social*, Ed. Taurus, Madrid, 1990, pág. 433. En el mismo sentido apunta su interpretación de las *patologías sociales* típicamente descritas como efectos estructurales de los procesos de modernización (pérdida de sentido, alienación y anomia) en términos de una colonización de las distintas estructuras constitutivas del mundo de la vida. Véase Habermas, J.: *Teoría...*, Vol. II., Op. Cit., pág. 203.

Ahora bien, esto no implica para Habermas, en ningún caso, la necesidad de abandonar el horizonte de autodeterminación ciudadana como núcleo del proyecto democrático moderno, sino más bien, se trata de conciliar las potencialidades normativas inscritas en los supuestos pragmáticos de la comunicación –mediante los cuales transcurre la reproducción simbólica del mundo de la vida – con las condiciones históricas de diferenciación funcional y racionalización cultural características de los órdenes sociales modernos. En el fondo, a juicio de Habermas, la modernidad no sólo ha de leerse negativamente como un proceso históricamente regresivo caracterizado por la creciente instrumentalización de los vínculos sociales a partir del despliegue radicalizado de la racionalización sistémica, sino que, además, es necesario enfatizar su componente de *apertura normativa* que vendría estimulado por los procesos de racionalización cultural y los aprendizaje práctico-morales que, al diluir las eticidades tradicionales y las normatividades de fundamentación sacra, operan como condición de posibilidad para establecer consensos normativos alcanzados argumentativamente, esto es, que son el resultado exclusivo de acuerdos racionales emanados de procesos de entendimiento comunicativo entre los sujetos y, como tales, se orientan hacia la institucionalización de regulaciones y principios morales posconvencionales<sup>60</sup>.

Esto señala, como insinuamos previamente, ya una clara diferencia con respecto a la concepción democrática de Arendt, pues si bien en ambas reflexiones el núcleo de la democracia se inscribe en el ejercicio de ciertas condiciones de la racionalidad discursiva, en Habermas la consideración se orienta preferentemente hacia una articulación armónica de la práctica comunicativa con las condiciones institucionales de la sociedad moderna (Estado de derecho, esfera pública, sociedad civil); o, como veremos más adelante, hacia la constitución y garantía de una *circulación oficial* –democrática – *del poder* entre dichos núcleos institucionales, los cuales, como vimos, para Arendt no son sino expresión de la decadencia o degeneración, propiamente moderna, de la genuina política ligada a los valores característicos de la autocomprensión clásica y la polis griega.

---

<sup>60</sup> Habermas entiende por *posconvencional* –sirviéndose de los modelos presentes en la psicologías evolutivas de Kohlberg y Piaget – orientaciones morales que operan en base a principios *generalizables* a toda potencial situación de interacción social. Por otra parte, para una precisión de la idea de *apertura*, véase Duran-Gasellin Jean Marc: “La modernidad y su apertura: una confrontación entre Habermas y Foucault”, en I. Cusset y S. Haber (comp.): *Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas*, Eds. Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.

En el fondo de esta diferencia crucial se encuentra, precisamente, la idea de sociedad como articulación de sistema y mundo de la vida, pues si bien se trata, como destaca Habermas, de una distinción eminentemente analítica, debe apreciarse también que los procesos de racionalización social –en sus correlativas vertientes antes mencionadas – operan justamente diferenciando estructuralmente e institucionalizando la distinción entre ambas esferas, esto es, despojando a los ámbitos sistémicos de sus sustentos normativos tradicionales –por ejemplo, como mencionamos, diferenciando la constitución del poder político de los órdenes del parentesco – y a la vez, desplazando las tareas de reproducción material de la sociedad más allá de los contextos particulares del mundo de la vida –como se expresaría en el proceso, también advertido por Arendt, de sustitución de las economías domésticas en nombre de los intercambios generalizados regulados por el medio simbólico del dinero. De esta manera, sostiene Habermas, considerando la institucionalización de la diferencia entre sistema y mundo de la vida en las sociedades modernas, el horizonte democrático ya no puede ser pensado como un ejercicio plenamente autónomo y voluntario de autoconstitución social a partir de la práctica comunicativa de los sujetos sociales; o, dicho de manera más precisa, toda vez que el orden social también se constituye a partir de mecanismos de integración sistémica que si bien son resultado de las acciones humanas, trascienden en su funcionamiento a las voluntades individuales, la estructuración histórica de la sociedad no puede reducirse a un entrelazamiento comunicativo de las acciones sociales (procesos de deliberación y persuasión colectiva)<sup>61</sup>. Es por ello que, como veremos, la racionalidad discursiva –así como la *situación ideal de habla* o la *comunidad de comunicación libre de coacciones* inscrita, como idealidad normativa, en sus condiciones formales – ha de entenderse más bien como un *aguijón crítico* desde el cual reconstruir los supuestos pragmáticos y las condiciones normativas de una organización democrática del poder político en el contexto histórico de complejidad y diferenciación propio de las sociedades modernas, pero en ningún caso en el sentido de una utopía concreta o una forma de vida plenamente realizable en términos históricos<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> El orden social, en suma, no puede considerarse como el resultado predeterminado de la acción de sus miembros, es decir, identificarse plenamente –*idealistamente*, dice Habermas – con las interacciones comunicativas, toda vez que ello supondría una doble ficción: una autonomía absoluta de los sujetos y una radical transparencia de la comunicación. Esta idea se hace bastante nítida en su crítica a la teoría de Mead acerca de la constitución de lo social: “La reproducción material de la sociedad, el aseguramiento de su existencia física [...] quedan borrados de la imagen de una sociedad entendida exclusivamente como un mundo de la vida estructurado comunicativamente. Mead pasa por alto la economía, la estrategia, la lucha por el poder político”. Habermas, J.: *Teoría...*, Vol. II, Op. Cit., pág. 159.

<sup>62</sup> “La proyección utópica de una comunidad ideal de comunicación –señala Habermas – puede conducir a error si se la malinterpreta como iniciación a una filosofía de la historia o si se malentiende el limitado papel metodológico que

Estas consideraciones llevan entonces a Habermas a sostener un concepto de poder político que, nuevamente, puede apreciarse con mayor nitidez si se tiene en cuenta su simultánea relación de cercanía y distancia con respecto a la comprensión democrática de Arendt. En efecto, Habermas sostiene que Arendt acertaba plenamente al concebir el poder (*Macht*) como una praxis constituida a partir de las estructuras de la intersubjetividad comunicativa –en términos de Arendt: la capacidad de los hombres para deliberar en común y actuar colectivamente – pero, debido a su estricta permanencia en los límites de la comprensión clásica de la política, llevó aquello al extremo de excluir erradamente de la idea de lo político la utilización del poder en los marcos institucionales (poder político-administrativo), guardando para ello –como vimos anteriormente – la noción de *violencia* (*Gewalt*). Por el contrario, “el concepto de lo político – precisa Habermas – tiene que hacerse extensivo a la competencia estratégica por el poder político y a la utilización del poder en el sistema político. La política no puede identificarse, como pretende Hannah Arendt, con la praxis de aquellos que discuten y se conciertan entre sí para actuar en común”, pero tampoco, agrega, puede reducirse “a los fenómenos de competencia por el poder y reparto del poder sin hacer justicia al peculiar fenómeno de la generación del poder”<sup>63</sup>.

En suma, como volveré más adelante en relación a la idea de Estado democrático de derecho, para Habermas la formación de la voluntad política ha de ser analizada de manera transversal a la distinción estructural entre sistema y mundo de la vida, distinguiendo así, más bien, modos particulares de constitución, ejercicio y circulación del poder político legítimo. Por lo mismo, debiese ser bastante claro que, con lo planteado hasta ahora, se puede entender –o pretendemos entender – la teoría de Habermas más allá de una de las críticas que comúnmente se le ha formulado a su comprensión de lo político derivada de la distinción central entre sistema y mundo de la vida, esto es, la idea de que reduciría los alcances del concepto de poder político a los márgenes institucionales de la esfera burocrática-administrativa y, por lo mismo,

---

puede incumbirle. La construcción de un discurso sin restricciones ni distorsiones puede servirnos a lo sumo como un trasfondo sobre el que situar a las sociedades modernas que conocemos, a fin de destacar con mayor viveza los difusos contornos de algunas de sus tendencias evolutivas”. *Ibíd.*, pág. 154. Ahora, ello no implica que la situación ideal de habla represente una mera ficción sino que, piensa Habermas, se encuentra presupuesta en las condiciones pragmáticas de la comunicación lingüística; o dicho de otra manera, representa una idealización normativa que siempre suponemos prácticamente en los procesos de argumentación empírica.

<sup>63</sup> Habermas, J.: “Hannah Arendt”, en *Perfiles filosóficos-políticos*, Ed. Taurus, Madrid, 2000, pág. 220. Por lo mismo, en relación a la distinción arendtiana entre poder (*Macht*) y violencia (*Gewalt*) sostiene: “Pero esto cabría entenderlo en el sentido de que *Macht* y *Gewalt* son solamente dos aspectos de un mismo ejercicio de la dominación política”. *Ibíd.*, pág. 206.

neutralizaría –idealizaría – las relaciones comunicativas que transcurren en el seno del mundo de la vida atribuyéndoles una suerte de potencial normativo absoluto, o también, una radical capacidad de poner en práctica una reconciliación plena en el ámbito de lo social<sup>64</sup>. Al contrario, en la interpretación de Habermas que aquí proponemos el poder político se constituye en *medio de* la relación entre sistema y mundo de la vida –lo que atañe directamente al problema de la legitimidad racional y, como veremos, a la idea de Estado de derecho –; pero además, la constitución de la sociedad, así como su ordenamiento político en términos democráticos, no pueden restringirse a –por más que vengan fundamentados normativamente desde – las interacciones comunicativas orientadas a la búsqueda del entendimiento (consenso racional) entre los sujetos.

Es por ello que, como señalamos al comienzo, la visión habermasiana relativa al carácter dualista del orden social reviste implicancias sustantivas en su concepción de legitimidad política. En este ámbito, Habermas recurre a la teoría de los medios simbólicamente generalizados desarrollada por Parsons para señalar que el poder político debe entenderse en primer término –considerando el contexto histórico de una sociedad diferenciada funcionalmente – como el código particular que regula las operaciones al interior del subsistema político (así como lo haría el código del dinero en la esfera de los intercambios mercantiles), de tal manera que puede definirse, a grandes rasgos, como la capacidad de establecer y garantizar decisiones vinculantes en una comunidad político-jurídica a partir de la referencia a fines colectivos. Ahora bien, dado este mismo carácter del ejercicio de la autoridad política, Habermas aprecia que la consideración parsoniana tendió a pasar por alto una asimetría esencial existente entre los medios respectivos que representan el poder político y el dinero<sup>65</sup>. Sucede, piensa Habermas, que el poder político requiere de un proceso de legitimación mucho más exigente que el presente en la esfera del mercado –o dicho en otras palabras: exige un anclaje normativo en el mundo de la vida más sólido que aquel que posibilitan los modernos derechos civiles en el campo de los intercambios mercantiles regulados por el dinero – toda vez que su autocomprensión no se estructura en términos de una situación típico-ideal de intercambio de

---

<sup>64</sup> Para una crítica en tal sentido, véase Serrano Gómez, Enrique: *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Ed. Anthropos-UNAM, México DF, 1994, págs. 267-276.

<sup>65</sup> Respecto de la recepción habermasiana de la teoría de los medios simbólicamente generalizados de Parsons, se puede consultar Chernilo, Daniel: “La teoría de los medios simbólicamente generalizados como programa progresivo de investigación”, en *Revista Némesis*, N° 2, Universidad de Chile, 2002.

equivalentes, como acaece en el mercado capitalista, sino que en base a una relación de mandato y obediencia que ha de sustentarse, para hacerse efectiva y vinculante, en relación a la presunción de estar realizando mediante ella intereses o valores colectivos de la comunidad política. El poder político requeriría, en síntesis, de un *consenso normativo* que apunte a definir qué es y qué no es de interés común para los miembros de la comunidad, para así lograr tornar vinculantes las decisiones y mandatos emanados de la autoridad política constituida –esto es, atribuirles una presunción de legitimidad racional a partir de su fundamentación normativa en razones *correctas y justas*.

A raíz de este necesario anclaje de la autoridad política –más particularmente, de sus decisiones administrativas y regulaciones jurídicas – en las estructuras comunicativas del mundo de la vida, Habermas va a sostener entonces un concepto de legitimidad política que identifica como *normativo* y, a la vez, como *reconstructivo*. Ambos atributos o adjetivaciones de la legitimidad política son para Habermas estrictamente fundamentales e inseparables, pues le permiten tomar distancia de dos ideas de legitimidad que, si bien ampliamente influyentes en la teoría política moderna, considera como modos de justificación de la autoridad política demasiado estrechos y frágiles en el contexto de diferenciación funcional y pluralidad de mundos de vida que caracterizaría a las sociedades modernas<sup>66</sup>. Por una parte, se trata del concepto *empirista* de legitimidad –asociado, principalmente, a la teoría de sistemas luhmanniana y a los análisis de la democracia basados en modelos económicos, al estilo de la consideración elitista de Schumpeter – que, al concebir de manera estrictamente instrumental el poder político en tanto mecanismo estratégico de regulación de un sistema político presuntamente autónomo en sus operaciones constitutivas, hace abstracción de una ponderación sistemática de los fundamentos normativos que le otorgan legitimidad racional. Y por otra, de un concepto fuerte de legitimidad *normativa* que al permanece anclado a una comprensión metafísica de la política, o si se quiere, al insistir en la posibilidad de apelar a razones morales últimas como justificación del poder político, se torna incapaz de reconocer la pluralidad estructural de orientaciones de valor que caracterizan a las constelaciones culturales (mundos de vida) propiamente modernas –aquí, como es obvio, la referencia crítica apunta hacia la argumentación comunitarista, pero también, nuevamente, a la

---

<sup>66</sup> Para lo que sigue, véase Habermas, J.: “Problemas de legitimación en el Estado moderno”, en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Ed. Taurus, Madrid, 1983.

comprensión democrática de Arendt y su vinculación con la tradición del iusnaturalismo clásico y el pensamiento aristotélico.

En su intento de ir más allá de ambos conceptos, Habermas va a plantear una idea de legitimidad política que si bien comporta de manera inevitable un núcleo práctico de fundamentación normativa, concibe la validez de las razones correctas y justas no a partir de un vínculo concreto con concepciones relativas al deber moral, sino estrictamente desde una generación discursiva de orientaciones normativas que, a partir de determinados *procedimientos deliberativos*, pueden considerarse como regulaciones que vienen respaldadas por una presunción de racionalidad práctica (*argumentación racional*)<sup>67</sup>. De esta manera, en Habermas la racionalidad de lo político, que posibilita la constitución de los consensos normativos básicos y, de esta manera, ancla las decisiones político-administrativas en las estructuras del mundo de la vida, representa –al igual que la *posición original* de Rawls – una lógica de argumentación práctica estrictamente *procedimental*, esto es, la formación discursiva de las orientaciones político-normativas a través de procedimientos de deliberación racional contribuye a descargar a la legitimidad política de razones morales sustantivas o visiones particulares relativas a lo bueno o lo valioso. Hay aquí una simetría importante con respecto al punto de partida del liberalismo político rawlsiano, remitida en último término –para decirlo con Habermas – a las exigencias de justificación *postmetafísica* de la racionalidad política en el marco de órdenes sociales que, además de diferenciados funcionalmente, vendrían caracterizados por la existencia fáctica de una pluralidad de valores morales y una diversidad de mundos culturales de vida<sup>68</sup>. Y es por ello, finalmente, que para Habermas la idea de legitimidad ha de asumir al mismo tiempo un carácter *reconstructivo*, esto es, su núcleo normativo no ha de buscarse en una cierta trascendentalidad metafísica, sino que se torna *inmanente* a las relaciones sociales; más particularmente, a su juicio, se anida en las condiciones pragmáticas que permiten la comunicación lingüística entre los individuos.

---

<sup>67</sup> “Que las razones –dice Habermas – sean buenas razones es algo que sólo puede establecerse en la actitud performativa de quien *participa* en una argumentación, no en la *observación* neutral de aquello que este o aquel participante en un discurso considera como buenas razones”. Habermas, J.: “Problemas de legitimación...”, Op. Cit., pág. 266.

<sup>68</sup> Véase Habermas, J.: *Pensamiento postmetafísico*, Ed. Taurus, Madrid, 1990.

Ahora bien, aún cuando los requerimientos de legitimación exigen siempre una vinculación de la autoridad política con las estructuras normativas del mundo de la vida, Habermas subraya que no todo consenso normativo ha de considerarse como un acuerdo plenamente racional, es decir, como un consenso alcanzado comunicativamente mediante procedimientos de deliberación racional o argumentación práctica. Existirían así, como hemos visto, consensos prácticos cuya validez normativa hunde sus raíces en lo sacro, en donde las instituciones de la comunidad política no son sino una materialización de la imagen del mundo religiosa; así como consensos meramente *fácticos*, esto es, que son expresión de un uso estratégico de las relaciones sociales, por tanto, no derivados de procesos de entendimiento racional –a los cuales Habermas identifica también como consensos producidos de manera puramente *contingente*–. Estas distinciones son cruciales para la comprensión habermasiana de lo político pues, como veremos, sólo un consenso normativo alcanzado discursivamente, es decir, que sea el resultado del desempeño argumentativo de las pretensiones de validez que llevan inscritas los actos comunicativos, puede considerarse como una fundamentación plenamente democrática de los asuntos práctico-morales y la legitimidad política.

Así, las condiciones que harían posible la articulación de un consenso normativo democrático remiten primeramente, como apuntamos, a los supuestos pragmáticos inscritos en los actos de habla que constituyen las relaciones de interacción comunicativa, pero además, a los procesos de aprendizaje práctico-moral que posibilitan la diferenciación estructural entre los componentes del mundo de la vida. En rigor, es a partir de estos procesos históricos de racionalización que se liberaría el potencial normativo que conllevan las estructuras de la comunicación posible de orientar hacia la generación de acuerdos racionales, volviéndose así a poner de manifiesto el carácter de ambivalencia normativa –correlativa disolución y apertura normativa– que caracteriza a la modernidad política en la visión habermasiana.

En primer lugar, entonces, Habermas va a pretender dar cuenta de las condiciones estructurales que se encuentran implícitas en todo proceso de comunicación lingüística, intentando así reconstruir *contrafácticamente* las bases universales de validez del habla comunicativa, vale decir, las reglas generales que los hablantes deben dominar *prácticamente* –no sólo conocer, sino

saber poner en juego en situaciones concretas<sup>69</sup> – para articular oraciones y emitir las en vistas de una posible situación de entendimiento racional. A dicha intención, como es sabido, Habermas la identifica bajo la idea de una *pragmática universal* orientada a la reconstrucción de las *competencias comunicativas* que hacen posible que los hablantes, en sus procesos de interacción lingüística, se muevan constantemente en una doble dirección: por una parte, en la dimensión de una relación intersubjetiva que supone un mutuo reconocimiento de las expectativas individuales (*uso comunicativo* del lenguaje) y, por otra, en referencia a un estado de cosas en el mundo (objetivo, social o subjetivo) acerca de lo cual los sujetos buscan entenderse y ponerse de acuerdo (*uso cognitivo* del lenguaje)<sup>70</sup>. Este doble carácter del lenguaje, además, se haría manifiesto en las unidades mínimas de la comunicación lingüística, es decir, en los *actos de habla* (Searle) que portarían siempre pretensiones de validez –verdad, rectitud normativa, veracidad – mediante las cuales el agente no sólo se refiere a una situación en el mundo, sino que, al mismo tiempo, establece una relación de reconocimiento con otro sujeto (efecto vinculante *locutivo* del lenguaje). Es aquí, entonces, donde Habermas va a introducir una de las ideas fundamentales para comprender su noción discursiva de la política democrática: el entendimiento, dado este doble carácter de su estructura, representaría un *telos* inmanente al lenguaje, o más ampliamente, los supuestos pragmáticos de la comunicación lingüística y su desempeño práctico presupondrían siempre un cierto entendimiento (mínimo) entre los hablantes<sup>71</sup>.

Sucede entonces que, a raíz de las competencias comunicativas que han de dominar prácticamente, los hablantes se encuentran *ya desde siempre* situados sobre el trasfondo compartido de un *consenso tácito, básico*, que permite una precomprensión de las reglas que hacen posible la comunicación lingüística: “Al ejecutar actos de habla [...] no sólo me refiero a

---

<sup>69</sup> Habermas hace referencia aquí, entre otros, al modelo de *juegos del lenguaje* de Wittgenstein y sus alcances en la noción de regla: “Un jugador, que entiende las reglas, es decir, que sabe hacer jugadas, no tiene por qué ser capaz de describir también las reglas. Lo específico de una regla se expresa, más que una descripción, en la competencia de aquel que la domina. Entender un juego significa que se entiende de algo, que uno “puede” algo”. Habermas, J.: “Lecciones para una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Ed. Cátedra, Madrid, 2001, pág. 68. Desde ahí, por tanto, la racionalidad comunicativa ha de entenderse no como la posesión de un saber, sino más bien en tanto una disposición práctica de los sujetos capaces de lenguaje y acción que se hace manifiesta en comportamientos concretos. Véase Habermas, J.: *Teoría...*, Vol. I, Op. Cit., pág. 42.

<sup>70</sup> Véase Habermas, J.: “¿Qué significa pragmática universal?”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos...*, Op. Cit.

<sup>71</sup> “El concepto de entendimiento –precisa Habermas – radica en el propio concepto de lenguaje. De modo que sólo en un sentido autoexplicativo podemos decir que la comunicación *sirve* al entendimiento”. Habermas, J.: “Lecciones...”, Op. Cit., pág. 101. Cursivas en el original.

formas de acción complementarias, sino que participo en una “práctica humana común”. La comunidad que une *ex antecedente* en un contexto de acción a los sujetos hablantes y agentes, es un consenso sobre reglas devenidas hábito<sup>72</sup>. Ahora bien, se trata estrictamente –es preciso destacarlo –de un consenso de carácter básico o entendimiento *prerreflexivo* que ha de diferenciarse con claridad de un acuerdo racionalmente motivado, esto es, de un consenso argumentativamente alcanzado, toda vez que –como apuntamos – es sólo desde éste último donde Habermas pretenderá situar una fundamentación democrática de las orientaciones morales y las normas político-jurídicas. El paso desde aquel consenso mínimo a un entendimiento máximo (racional) va a remitir, entonces, a lo que Habermas entiende como *argumentación racional* o, también, a un desempeño discursivo de las pretensiones de validez comunicativas.

Efectivamente, las pretensiones de validez que entablan los sujetos en sus actos comunicativos pueden, en determinadas situaciones, encontrar una postura negativa o de rechazo de parte de los oyentes o, en otros casos, caer presas de un malentendido, de tal manera que quedan interrumpidos los plexos de sentido habituales de la acción cotidiana, es decir, se ve perturbada la praxis comunicativa cotidiana y emerge como problemático el consenso de fondo antes mencionado. En dichos casos, piensa Habermas, los participantes en la interacción pueden orientar la comunicación hacia el plano del *discurso racional*, lo cual implica asumir de manera crítica las pretensiones de validez del habla, apoyarlas en razones susceptibles de crítica (argumentación) que se orientan hacia el reestablecimiento de un entendimiento que ahora viene logrado –fundado – por el asentimiento de todos los participantes potenciales en el discurso, por ende, que se torna expresivo de la *coacción no coactiva* que representa un acuerdo motivado exclusivamente a partir de la aceptación racional del mejor argumento<sup>73</sup>. Y desde aquí, en los casos particulares donde está en juego la fundamentación de emisiones comunicativas que remiten a asuntos práctico-morales –que es lo que aquí nos atañe para dar cuenta de su comprensión democrática de lo político – Habermas menciona el *discurso práctico* como forma particular de argumentación racional; siendo este tipo de discurso, precisamente, el que establece el puente lógico entre la teoría de la acción comunicativa, hasta ahora revisada, y la reinterpretación del imperativo categórico kantiano bajo la idea de una *ética del discurso*.

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, pág. 68.

<sup>73</sup> Para un mayor desarrollo de la idea de *argumentación racional*, consultar Habermas, J.: *Teoría...*, Vol. I., Op. Cit., págs. 43-69. También la noción de desempeño discursivo –*resolución discursiva* – de las pretensiones de validez del habla, se encuentra con bastante claridad precisada en Habermas, J.: “Lecciones...”, Op. Cit., págs. 94-100.

Antes de entrar de lleno en los alcances de la ética discursiva, es necesario señalar algunas consideraciones relativas a éste tránsito *argumentativo* desde la acción comunicativa cotidiana al consenso racionalmente motivado, especialmente relevantes en relación a la ubicación particular de Habermas dentro de la tradición democrática de lo político. En primer lugar, es posible advertir que al situar a los hablantes *desde siempre* sobre un trasfondo común de reglas compartidas, Habermas no hace sino reiterar –mejor dicho: reinterpretar en términos de teoría del lenguaje – la comprensión de Rousseau acerca de la permanente inscripción de la individualidad en esquemas básicos de cooperación que caracterizarían la idea básica de orden social. Más particularmente, se puede notar que los supuestos normativos del habla argumentativa habermasiana constituyen una suerte de *pacto original* rousseauiano, firmado desde siempre prerreflexivamente, toda vez que no podemos ser lo que somos sino por vía de un momento de comunalidad elemental –en Habermas: la sociación lingüística. Así, la modernidad política –o más bien cabría decir, la democracia moderna – consistiría en la instauración *reflexiva* de ese pacto que nos encontramos firmando desde siempre como hablantes<sup>74</sup>; o en otras palabras, el acuerdo racionalmente motivado vendría a expresar la idea de Rousseau acerca un pacto genuino que, como vimos, logre fundar –reestablecer políticamente, reflexivamente – la situación originaria de libertad común.

Por otra parte, también es preciso hacer una breve referencia que remite a la otra dimensión que mencionamos como condición de posibilidad para la articulación de un consenso racionalmente motivado, esto es, los procesos de racionalización cultural y sus implicancias estructurales en los contextos del mundo de la vida. Como apuntamos, para Habermas la racionalización social implica, correlativamente, un incremento de complejidad sistémica y una autonomización de los componentes estructurales del mundo de la vida (cultura, sociedad, personalidad), lo cual conduce a que la autoridad moral se desligue de sus fundamentos sacros y, de esta manera, la validez normativa se convierte en un foco de argumentación comunicativa (*lingüístización de lo sacro*)<sup>75</sup>. La modernidad política desde aquí sería, en suma, el terreno que hace posible, normativamente, una resolución discursiva de los fundamentos del poder político y el deber

---

<sup>74</sup> Jiménez R., Manuel: *Modernidad terminable...*, Op. Cit., pág. 99.

<sup>75</sup> Es así que identifica, además de la disposición de los participantes en la práctica argumentativa a cumplir con las expectativas de cooperación, justificación y crítica racional, a la capacidad de adoptar una actitud reflexiva hacia las propias creencias y deseos, como requisitos fundamentales para el desempeño del discurso práctico. Habermas, J.: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Eds. Paidós, Bs. Aires. 2004, pág. 30.

moral, todo lo cual marca una diferencia radical con respecto al efecto regresivo de la modernización sobre la política democrática diagnosticada por Arendt. Además, si bien Habermas se acopla en último término directamente en la tesis weberiana del desencantamiento del mundo, no asume que los consensos normativos en la sociedad moderna remitan necesariamente a una situación contingente de disputa entre voluntades particulares, sino que concibe su posible articulación a partir de principios universales ligados a la lógica del discurso práctico<sup>76</sup>.

Sin embargo, como hemos venido insistiendo, para Habermas no basta con sostener que la validez de las normas ha remitir a un consenso práctico, sino más bien, se trata de identificar un cierto punto crítico que posibilite distinguir entre consensos fácticamente impuestos y acuerdos plenamente racionales. Y es aquí donde Habermas retoma el *principio de universalidad* de la argumentación moral kantiana para releerlo bajo la óptica de una teoría del obrar comunicativo. En efecto, el discurso práctico precisaría de un principio puente o criterio moral que, en tanto regla de argumentación, posibilite una *generalización racional* de las normas de acción moral, vale decir, permita la articulación de un consenso normativo en el cual se acepten como válidas sólo aquellas normas que consiguen la aprobación cualificada de todos los potenciales participantes en el discurso, o lo que vendría a ser lo mismo, de todos sus posibles destinatarios. Esto en la medida en que un acuerdo plenamente racional no sólo sería válido para sus interlocutores directos, sino que ha de poder valer para todo sujeto racional –o sea, todo sujeto capaz de lenguaje y acción. “Por lo tanto, el principio puente que posibilita el consenso –señala Habermas – tiene que asegurar que únicamente se aceptan como válidas aquellas normas que expresan una *voluntad general*: esto es, como señala Kant una y otra vez, que han de poder convertirse en “ley general”, lo cual implica, fundamentalmente, que “las normas válidas han de *ganar* el reconocimiento de *todos* los afectados”<sup>77</sup>.

Ahora, al igual que en Rousseau, la idea de voluntad general que afirma aquí Habermas no se limita a un agregado de intereses particulares o a una reflexión moral que cada individuo pueda generalizar desde su intencionalidad subjetiva, todo lo cual sería permanecer en los márgenes estrechos de una comprensión monológica del principio de universalidad y las posibilidades

---

<sup>76</sup> Serrano G., E.: *Legitimación y racionalización...*, Op. Cit., pág. 191.

<sup>77</sup> Habermas, J.: “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Eds. Península, Barcelona, 1991, págs. 83 y 85. Cursivas en el original.

normativas de la razón, sino más bien a un proceso de entendimiento intersubjetivo, una *argumentación cooperativa*, desde la cual emerge la validez de las normas y los mandatos morales.

La lógica argumentativa de la ética del discurso vendría así, a juicio de Habermas, implícita en la noción misma de *autonomía pública* kantiana. En efecto, con esta Kant habría introducido un concepto normativo que sólo puede explicarse enteramente dentro de un marco intersubjetivista, esto es, habría insinuado una idea de libertad que difiere radicalmente de la noción de libertad subjetiva, pues apunta a afirmar la medida en que un sujeto sólo puede ser considerado libre si todos los demás son igualmente libres. La fundamentación discursiva de las cuestiones práctico-morales vuelve a mostrar, de esta manera, una relación complementaria entre individualidad y comunidad, o en otras palabras, una idea de subjetividad siempre referida internamente, constitutivamente, a un momento elemental de intersubjetividad<sup>78</sup> –tal como habíamos señalado previamente acercando las ideas de Habermas a la reflexión de Rousseau. Con esto se plantea, finalmente, una idea central de *cooriginalidad normativa* entre autonomía pública y autonomía privada en la constitución política del orden societal, sobre el cual –como veremos – Habermas insiste al analizar los supuestos fundamentales de la idea de Estado democrático de derecho.

La ética del discurso sería, en suma, una fundamentación comunicativa del principio de universalidad normativa –que se convierte, entonces, en *principio del discurso* –; o si se quiere, una formulación intersubjetiva del imperativo categórico que Kant, en último término, habría terminado fundamentando monológicamente a partir de la idea de sujeto trascendental. De esta manera, piensa Habermas, “el peso se traslada desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal”<sup>79</sup>.

Esta última consideración, por otra parte, es fundamental en términos de su aproximación crítica a la teoría de la justicia rawlsiana, pues Habermas considera que ésta sólo logra moverse en el

---

<sup>78</sup> Véase Habermas, J.: *La ética del discurso y la cuestión ...*, Op. Cit. “No podemos sino concebir a los “individuos” – precisa – como personas que se socializan a través de la socialización; como tampoco podemos rechazar en tal caso la estrategia de conceptualizar la “subjetividad” como el resultado de relaciones epistémicas y prácticas con uno mismo que emergen de, o están integradas en, relaciones de uno mismo con otros”. *Ibid.*, pág. 26.

<sup>79</sup> Habermas, J.: “Ética del discurso. Notas...”, Op. Cit., pág. 88.

plano de una aplicación monológica del principio de universalidad kantiano al pretender operativizar un punto de vista imparcial –la *posición original*– que haría posible que *cada cual*, por su cuenta, pueda emprender el intento de fundamentación de las normas morales. “Rawls impone –señala– una perspectiva común a los participantes de la posición original mediante una restricción de la información y neutraliza con ello de entrada con un artificio la multiplicidad de perspectivas interpretativas particulares. La ética discursiva, por el contrario, ve incorporado el punto de vista moral en el procedimiento de una argumentación verificada intersubjetivamente”<sup>80</sup>. En ello se insinúa ya la crítica principal que Habermas va a dirigir al liberalismo político rawlsiano: la subordinación de la deliberación pública en nombre de la libertad subjetiva o, más precisamente, la medida en que concebiría la autonomía pública simplemente como un medio para la realización de la autonomía privada.

No obstante, los cuestionamientos centrales a la comprensión de lo político presente en Rawls se van plantear, más particularmente, en el marco de la argumentación habermasiana relativa a los supuestos normativos del Estado de derecho y su relación con la idea de democracia deliberativa. En este ámbito particular, es necesario realizar una precisión analítica previa que, si bien usualmente pasada por alto, posee relevantes alcances para la comprensión del concepto de lo político en Habermas, a saber, que la idea de formación democrática de la voluntad política que va a sostener a partir de la reconstrucción discursiva de los supuestos del Estado de derecho y del derecho positivo moderno, no representa una aplicación directa de la ética del discurso a los marcos institucionales y los contenidos normativos de la política moderna. O, en otras palabras, que la concepción habermasiana de la democracia deliberativa no puede leerse en estricta continuidad con el principio de universalidad normativa que viene inscrito en la lógica del discurso práctico, pues ello lleva a suponer erradamente que Habermas se representa el lugar de lo político como un ámbito completamente descargado de tensiones y conflictividades, toda vez que, en tanto fundado exclusivamente en el intercambio racional de argumentos entre sujetos

---

<sup>80</sup> Habermas, J.: “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en Habermas, J. y Rawls, J: *Debate sobre el liberalismo político*, Eds. Paidós, Barcelona, 1998, pág. 52. Por lo mismo, Rawls entendería su concepción “no como una *aportación* de un participante en la argumentación a la construcción de la voluntad discursiva sobre las instituciones fundamentales de una sociedad de capitalismo tardío, sino como el resultado de una “teoría de la justicia”, en la que es competente como experto”. *Ibíd.*, pág. 87.

autónomos, daría pie a la formación de consensos normativos racionales y *universales* posibles de instalar como núcleos normativos de la autoridad política y la legitimidad democrática<sup>81</sup>.

Por el contrario, se puede apreciar que Habermas es bastante explícito al señalar que es fundamental distinguir entre una *argumentación moral* anclada en una aplicación del principio de discurso a normas de comportamientos que regulan interacciones simples en un círculo de destinatarios que, en principio, resulta indefinible o generalizable; y una *argumentación política* que refiere más bien a normas de acción que pueden presentarse en forma jurídica y, por tanto, su ámbito de validez se restringe a las comunidades políticas concretas que vienen instituidas *artificialmente* por la regulación del Estado democrático de derecho<sup>82</sup>. La constitución de la voluntad política no excluiría, por cierto, la discusión de asuntos morales, pero siempre va más allá de éstos en la medida en que incorpora tanto el tratamiento de *cuestiones ético-políticas* (autocomprensión de una comunidad histórica acerca de su forma de vida compartida y sus proyecciones colectivas) como de *cuestiones pragmáticas* (negociaciones que, teniendo en cuenta constelaciones de intereses y orientaciones valorativas disímiles, se orientan hacia el establecimiento de compromisos contingentes entre los agentes). Se concluye así, piensa Habermas, que la formación racional de la voluntad política se corresponde más bien con un *modelo procesual* que apela a una razón práctica diferenciada internamente, esto es, una red de discursos y negociaciones que se retroalimentan recíprocamente a través de diversas sendas y que concluyen, finalmente, en resoluciones políticas que han de venir formuladas en el lenguaje del derecho para asumir carácter vinculante en el marco de la comunidad político-jurídica<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Semejante lectura de la democracia deliberativa habermasiana se encuentra, por ejemplo, en Mouffe, Chantal: “Para un modelo agonístico de democracia”, en *La paradoja democrática*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2003.

<sup>82</sup> “Mientras que las reglas morales –señala Habermas – al concentrarse en lo que es de interés de *todos* por igual, expresan una voluntad absolutamente general, las reglas jurídicas expresan la voluntad particular de los miembros de una determinada comunidad jurídica”; o también “mientras que la voluntad moralmente buena se agita, por así decir, en razón práctica y, por tanto, en la dimensión universalista que la razón práctica tiene, la voluntad política, por más racionalmente fundada que venga, comporta todavía contingencia en la medida en que las razones a las que apela sólo son válidas relativamente a contextos vigentes”, por lo cual se concluye que “una aplicación de la ética del discurso al proceso democrático, efectuada sin las *necesarias mediaciones*, o la aplicación de un concepto de discurso no suficientemente aclarado, no puede conducir sino a disparates”. Habermas, J.: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Ed. Trotta, Madrid, 2000, págs. 219, 224, 225. Cursivas en el original. Valga aclarar, por cierto, que no se trata de una contraposición, como la que sostiene la argumentación comunitarista, entre *universalismo* (moral) y *particularismo* (orden político-jurídico), sino más bien de dos modos distintivos de universalidad normativa: *todos* los sujetos potencialmente participantes en discursos racionales, por un lado, y *todos* los miembros (ciudadanos) de una comunidad política concreta, por el otro.

<sup>83</sup> *Ibid.*, págs. 235-236.

De todas maneras, el tránsito desde la ética del discurso a la reconstrucción normativa de los supuestos del Estado democrático de derecho, no debe entender como una ruptura en la reflexión de Habermas, sino que, más bien, vendría exigido por las mismas condiciones pragmáticas de la acción comunicativa y los requisitos de la integración social en las complejas sociedades contemporáneas. Efectivamente, según Habermas, la medida en que el proceso social viene constituido, en parte importante, por la coordinación lingüística de la acción revierte una inestabilidad constante sobre la posible articulación del orden social, ya que los agentes comunicativos pueden permanentemente entreverarse en situaciones de desacuerdo o disenso fundado, por lo cual la trama vinculante de la socialización comunicativa se caracterizaría por una inestabilidad inmanente. Hay así una tensión intralingüística entre las dimensiones de lo fáctico y lo ideal inscrita en el desempeño mismo de los actos de habla, esto es, en el hecho de ser formulados en el marco de interacciones concretas pero, a la vez, pretender una validez que trasciende los contextos particulares de su enunciación. Por ello, esta tensión entre facticidad y validez que el lenguaje introduce en el mundo de los hechos sociales ha de quedar elaborada y estabilizada de una u otra manera, pues, de lo contrario, habría una imposibilidad constante de permanencia de los vínculos sociales, vale decir, de instituir la sociedad como orden regulado de interacciones.

Habermas precisa entonces que en el marco de sociedades caracterizadas por una creciente diferenciación funcional y una pluralización de los mundos de vida, los mecanismos tradicionales de estabilización de expectativas y regularización de interacciones se han vuelto insostenibles o, al menos, insuficientes (esto es, como vimos, las certezas compartidas a partir de la tradición cultural y las instituciones clásicas revestidas con autoridad sacra). De esta manera, dicho lugar vendría a ser ocupado en los órdenes modernos, primordialmente, por el derecho positivo que mediante el sancionamiento de regulaciones jurídicas abstractas, limitaría estrictamente la necesidad de acuerdo en la interacción cotidiana sustituyéndola por la posibilidad de apelar permanentemente a normas coercitivas que no dependen de la voluntad particular de los agentes como medio de resolución de los conflictos. Pero al mismo tiempo, el derecho positivo, dado su carácter coercitivo, abriría una dimensión estrictamente política, más particularmente, *democrática*, toda vez que su imposición fáctica ha de venir asegurada –y posibilitada – por un proceso colectivo de producción de normas, esto es, por una autolegislación presuntamente racional de ciudadanos políticos autónomos que, en tanto pueden considerarse

*autores* últimos de la ley, otorgan validez normativa a la positividad jurídica. En síntesis, la validez del sistema jurídico moderno –que, además de venir sancionado estatalmente, posee la relevante función de organizar internamente al poder político-administrativo en términos de Estado de derecho – se representaría bajo un doble aspecto: una *validez social* o *fáctica* de las normas (es decir, su observancia o vigencia en el marco de una comunidad jurídica) y una *validez normativa* o reconocimiento de legitimidad racional<sup>84</sup>.

Ahora bien, lo fundamental de estas consideraciones –al menos para nuestro argumento – es que Habermas desde aquí señala la existencia de un *vínculo normativo*, esto es, no meramente contingente o histórico, entre la idea de Estado de derecho como principio regulador de la comunidad política moderna y el horizonte democrático. En efecto, el hecho de que las normas jurídicas se basen en la posibilidad del uso de la coerción física y en la disposición del legislador político, trasladaría una exigencia de legitimación democrática al proceso de elaboración de las leyes, de tal manera que el derecho moderno ha de legitimarse, finalmente, en la autonomía garantizada a cada ciudadano para participar en las instancias de formación de la voluntad política<sup>85</sup>. “De ahí que –señala Habermas – el concepto mismo de derecho moderno [...] lleva ya en germen la *idea democrática* desarrollado por Rousseau y Kant, a saber, que la pretensión de legitimidad de un orden jurídico construido de derechos subjetivos sólo puede desempeñarse o resolverse mediante la capacidad de integración social aneja a la “voluntad concordante y unida de todos” los ciudadanos libres e iguales”<sup>86</sup>.

Los supuestos normativos del Estado de derecho moderno se vincularían, por tanto, al reconocimiento de la centralidad de la autonomía pública, política, de los sujetos concebidos en tanto ciudadanos, mediante la cual ejercerían la libertad comunicativa que les permite participar en la práctica organizada de la autodeterminación de la comunidad política. Pero esta autodeterminación ciudadana vendría, a su vez, institucionalizada por el derecho moderno a través de diversos mecanismos formales e informales de producción de la voluntad política (parlamentos, elecciones, partidos, espacio público, etc.) de manera tal que esta conexión

---

<sup>84</sup> Habermas utiliza también la distinción entre *aceptancia* y *aceptabilidad racional* para referirse a este doble aspecto del orden jurídico moderno. Al respecto, *Ibíd.*, pág. 91-92.

<sup>85</sup> Véase Habermas, J.: “El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Eds. Paidós, Barcelona, 1999.

<sup>86</sup> Habermas, J.: *Facticidad y validez...*, Op. Cit., págs. 94 -95. *Cursivas en el original.*

retroalimentativa entre derecho y poder político haría que la práctica de la soberanía popular esté internamente entrelazada con el poder organizado estatalmente. “Ello tiene por consecuencia para la ejercicio ciudadano de la autonomía política –destaca Habermas – una incorporación al Estado”, esto es, “la actividad legislativa se constituye como un poder *en* el Estado”<sup>87</sup>. De más está advertir, por cierto, la absoluta lejanía que esta necesaria institucionalización jurídica de la voluntad política democrática traza con la concepción de la democracia como momento histórico fulgurante y súbito descrita por Arendt.

En la misma línea –y a raíz de que el proceso de formación de la voluntad política ha de entenderse, como apuntamos, como una red variada de discursos y negociaciones – Habermas va a especificar que el principio de la soberanía popular no puede representarse ya como una asamblea identificable de ciudadanos autónomos, tampoco como la atribución de un macrosujeto social-estatal, sino que queda fundamentalmente retrotraído a los circuitos comunicativos que representan las diversos foros deliberativos y decisorios. “La soberanía –precisa – no necesita ser concentrada de manera directa en el pueblo, ni tampoco ser desterrada al anonimato de las competencias constitucionales [...] el sujeto de la comunidad jurídica que se organiza a sí misma se esfuma en las formas comunicativas sin sujetos que regulan el flujo de la formación discursiva de la opinión y de la voluntad”<sup>88</sup>. Con esta consideración hemos llegado, como se puede apreciar, al núcleo normativo de la comprensión deliberativa de la democracia y lo político que pretende delinear Habermas en su argumentación.

Para concluir, a partir de este concepto discursivo de la democracia y del Estado de derecho es posible desprender dos consideraciones finales sumamente relevantes que sitúan a Habermas en polémica con respecto al liberalismo rawlsiano y que atañen, de manera bastante directa, a la relación entre lo público y lo privado en el marco de su comprensión de lo político.

Por una parte, Habermas va a sostener que el marco del “sistema de derechos modernos” –esto es, los principios rectores de las constituciones históricas expresadas en el Estado de derecho – supone normativamente una relación recíproca, cooriginaria, entre autonomía privada y autonomía política, toda vez los ciudadanos sólo pueden hacer un uso apropiado de su

---

<sup>87</sup> *Ibíd.*, pág. 202. Cursivas en el original.

<sup>88</sup> Habermas, J.: “Tres modelos normativos de democracia”, en *La inclusión del otro...*, Op. Cit., pág. 245.

autonomía pública si son suficientemente independientes en virtud de una autonomía privada asegurada jurídicamente –es decir, si poseen el *status* de persona jurídica que, en tanto portadora de derechos subjetivos, puede reclamarlos de manera efectiva en la comunidad llegado el caso –; y, a la vez, sólo pueden lograr una regulación susceptible de consenso de su esfera privada si en cuanto ciudadanos logran hacer uso efectivo de su autonomía pública, o sea, autolegislarse democráticamente. En suma, la idea democrática de Estado de derecho implicaría que, normativamente, los derechos fundamentales de libertad subjetiva y la soberanía popular, democrática, se presuponen de manera mutua sin poder reclamar primacía normativa alguna<sup>89</sup>.

Por el contrario, piensa Habermas, en la teoría de Rawls se daría una prioridad de los derechos básicos liberales que dejaría el proceso democrático a la sombra, pues si bien la idea de autodeterminación democrática se hace presente en el modelo de la posición original, esta viene modelada de antemano por la centralidad atribuida a los *bienes básicos* –las libertades subjetivas – en el horizonte rawlsiano de una sociedad bien ordenada<sup>90</sup>. De esta manera, en síntesis, la soberanía democrática rawlsiana no tendría sino un rol meramente instrumental en relación a la prioridad normativa de los derechos típicamente liberales<sup>91</sup>.

En segundo lugar, la comprensión discursiva de la democracia implica para Habermas, como hemos señalado, que la voluntad democrática se constituye en una serie de foros públicos de deliberación colectiva y decisión política; lo cual conduce a una reformulación del clásico principio republicano de división de poderes mediante el trazado de una diferenciación al interior de la idea de poder político –y, con ello, del concepto de lo político – entre *poder administrativo* y *poder comunicativo*<sup>92</sup>, siendo ambos, finalmente, íntimamente relacionados a través del medio de integración social que representa el derecho positivo. Esto toda vez que mientras el poder administrativo, como vimos, necesitaría obtener legitimidad racional y regenerarse a partir de las estructuras de la intersubjetividad comunicativa, el poder

---

<sup>89</sup> Habermas, J.: “El vínculo interno...”, Op. Cit., pág. 255.

<sup>90</sup> “Los ciudadanos de Rawls –destaca Habermas – se encuentran más profundamente inmersos en la jerarquía de un orden progresivamente institucionalizados por encima de sus cabezas. Así la teoría sustrae a los ciudadanos buena parte de aquellas intuiciones que cada generación tendría que hacer suyas de nuevo”. Habermas, J.: “Reconciliación...”, Op. Cit., pág. 66-7.

<sup>91</sup> Por su parte, Rawls invierte el cuestionamiento y considera que Habermas privilegia de sobremanera el aspecto democrático, llevando su argumentación a un plano en que los derechos individuales sólo adquieren sentido en la medida en que posibilitan participar en procesos de gestación de la soberanía popular. Véase Rawls, J.: “Réplica a Habermas”, en Habermas, J. y Rawls, J.: *Debate sobre...*, Op. Cit., pág. 101.

<sup>92</sup> Véase Habermas, J.: *Facticidad y validez...*, Op. Cit., págs. 215-216.

comunicativo generado en estas sólo lograría *influir* –no decidir – sobre la administración estatal a través de la codificación de sus emisiones que realiza el derecho positivo<sup>93</sup>, al mismo tiempo que sus espacios privilegiados de constitución –por ejemplo: la opinión pública – se sostienen normativamente, como dijimos, en la garantía última del reconocimiento jurídico de la autonomía privada de los ciudadanos.

Más particularmente, Habermas va a distinguir en el marco de este poder comunicativo una serie de núcleos normativos o ámbitos relevantes para la constitución de la voluntad política democrática. En primer término, se encontraría el *espacio público político* –o también: la *opinión pública política* – que representa una estructura de comunicación que opera como una suerte de “caja de resonancia” de los problemas de la sociedad global, esto es, tematiza los contenidos problemáticos de forma convincente y los orienta de manera tal que puedan ser asumidos y elaborados por el complejo político-parlamentario (poder administrativo)<sup>94</sup>. En segundo lugar, bajo esta espacio de comunicación política –representando, por ello, su anclaje en las estructuras normativas del mundo de la vida – se encontraría la base asociativa no-estatal y no económica representada por la *sociedad civil*, es decir, las asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de forma más o menos espontánea que recogen la resonancia que las constelaciones de problemas de la sociedad encuentran en los ámbitos de la vida privada y los transmiten al espacio de la opinión pública-política. Y, por ende, el último ámbito relevante lo representaría la *esfera privada* que viene institucionalizada por los derechos fundamentales y que constituye el lugar de desarrollo de la conciencia moral y de la pluralidad de formas de vida, razón por la cual contribuye sobre todo a la formación de la autonomía privada y la integridad del juicio moral que son prerequisites indispensables de los otros dos ámbitos<sup>95</sup>.

La formación discursiva de la voluntad política democrática requeriría, entonces, de un ejercicio transversal y fluido de las comunicaciones públicas entre estas esferas normativas, lo cual Habermas entiende como una *circulación oficial del poder* que vendría prescrita por los

---

<sup>93</sup> La noción de *influencia* empleada por Habermas en este contexto remite, nuevamente, a la teoría de los medios simbólicamente generalizados parsoniana, en donde ésta es entendida como el medio de intercambio característico de la *comunidad societal* que se expresa y comunica particularmente a través de la *persuasión*.

<sup>94</sup> Aquí se situarían típicamente, según Cohen y Arato, los “movimientos democráticos autolimitados”, esto es, los movimientos sociales que se orientan hacia *influir* en el sistema político y, al mismo tiempo, regeneran a través de su acción los circuitos de la comunicación pública. Véase Cohen, J. y Arato, A.: *Sociedad Civil...*, Op. Cit., pág. 365.

<sup>95</sup> Para un mayor desarrollo respecto de estas esferas, consultar Habermas, J.: *Facticidad y validez...*, Op. Cit.; capítulo VI “Sobre el papel de la sociedad civil y de la opinión pública política”.

supuestos normativos del Estado democrático de derecho. Habría así una relación de complementariedad entre el espacio de la vida pública y la esfera privada de la cual se recluta al público portador de la opinión política o, más ampliamente, se puede señalar que “los canales de comunicación del espacio de la opinión pública están conectados con los ámbitos de la vida privada”, de modo tal que “el umbral entre la esfera de la vida privada y el espacio de la opinión pública no viene marcado por un conjunto fijo de temas y relaciones, sino por *un cambio en las condiciones de comunicación*”<sup>96</sup>. Como es obvio, desde semejante idea se va derivar con claridad una última crítica a la comprensión de la política rawlsiana, toda vez que –como vimos anteriormente – el concepto de lo político en Rawls se basa en una distinción fuerte entre lo específicamente *público* (marco institucional donde operan los principios de la justicia política) y lo propiamente *privado* (pluralidad de valores constitutiva de la sociedad civil). Así, a juicio de Habermas, las marcadas distinciones de Rawls tenderían a forzar una frontera *a priori* entre la autonomía privada y la autonomía pública, que además de contradecir la cooriginalidad normativa antes referida, se tornaría sumamente problemática en relación a la experiencia histórica de la modernidad política. Con ello, en último término, el liberalismo político contribuiría fuertemente a establecer una esfera de *libertad prepolítica* que resultaría completamente inaccesible al ejercicio de autolegislación de la ciudadanía democrática<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> *Ibíd.*, pág. 446. Cursivas en el original.

<sup>97</sup> Habermas, J.: “Reconciliación...”. *Op. Cit.*, pág. 68.

## Capítulo V

### Aporías y aperturas del discurso político moderno

“Objetivo quiere decir siempre «humanamente objetivo», lo que puede corresponder en forma exacta a «históricamente subjetivo». O sea: que objetivo significaría «universalmente subjetivo»”.

Antonio Gramsci

“Pero para que las partes discutan en vez de combatirse, hace falta en primer lugar que existan como partes, con la posibilidad de elegir entre dos maneras de elegir su parte”.

Jacques Rancière

Hasta ahora, hemos pretendido de manera principal reconstruir sistemáticamente los supuestos normativos y rasgos centrales que caracterizan la comprensión moderna de lo político y su vinculación con la concepción de *orden social* presente en las argumentaciones centrales de la modernidad política (liberalismo y tradición democrática); para lo cual nos hemos servido analíticamente de los modos distintivos en que se elabora la distinción entre *espacio público* y *esfera privada*, así como de la relación que se establece entre estos ámbitos particulares y los núcleos histórico-normativos (esfera íntima-familiar, sociedad civil, opinión pública-política, Estado de derecho) que, previamente, diagnosticamos como referencias medulares y constitutivas del discurso moderno de lo político.

A continuación, a modo de cierre reflexivo del análisis expuesto hasta el momento, intentaremos identificar y analizar ciertos *nudos críticos* de la comprensión moderna de lo político expresados tanto en el liberalismo como en la argumentación democrática, los cuales adquieren una significación especial en la medida en que arrojan consecuencias relevantes sobre la posibilidad analítica de pensar constitutivamente –como decíamos al comienzo– la relación entre *política* y *orden social*. Pretendemos, más concretamente, a partir del desarrollo de un ejercicio de puntualización analítica –si se quiere, a la manera de una conclusión– del desarrollo previo, desprender una reflexión crítica general, provocadora más que sistemática, que permita

diagnosticar determinadas aporías centrales de la autocomprensión moderna de lo político y, desde ahí, esbozar también ciertas aperturas argumentativas posibles de retomar en futuras aproximaciones teóricas e investigaciones en relación a este campo temático de estudio.

Teniendo en cuenta esto, es necesario señalar previamente un par de precisiones o aclaraciones relevantes. En primer lugar, cabe indicar que no procederemos en base a un análisis crítico pormenorizado de los desarrollos teóricos anteriormente planteados –por ejemplo: del liberalismo político rawlsiano o la ética discursiva de Habermas – sino que, inversamente, señalaremos ciertos puntos problemáticos en los cuales puede identificarse cierta convergencia entre la tradición liberal y el pensamiento político democrático en tanto argumentaciones expresivas del horizonte de sentido definido por lo que hemos caracterizado como las líneas centrales del discurso político de la modernidad. Esto es fundamental en la medida en que nuestra investigación, cabe recordarlo, se orienta precisamente hacia una reconstrucción sociológica de las condiciones normativas e idealidades prácticas constitutivas de la comprensión moderna de lo político, en vista de lo cual hemos recurrido a la caracterización de reflexiones particulares como las de Locke, Rousseau, Arendt, etc.

En segundo lugar, es fundamental destacar también el modo particular en que entenderemos esta reflexión crítica y sus principales lugares teóricos de enunciación; a saber, en ningún caso como una argumentación presuntamente *externa* respecto de la autocomprensión moderna de lo político, sino que –muy por el contrario – se ha de entender como una vertiente expresiva de este mismo discurso sobre la política, esto es, se trata de una consideración crítica posibilitada *históricamente* por las condiciones de conflicto constitutivo, ambivalencia y desgarramiento normativo que, como advertíamos al inicio, se instalan como patrones centrales en la constitución de la sociedad moderna. Dicho en otras palabras, el discurso moderno de lo político, debido a sus condiciones históricas peculiares y su articulación normativa característica, supone constitutivamente una tendencia permanente a la crisis y, por tanto, la posibilidad de un movimiento interno de reflexión crítica<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Es así, precisamente, el modo en que procede la crítica hegeliana y marxista del orden social moderno. En efecto, se trata en ambos casos de una crítica *immanente* situada históricamente a partir de las contradicciones y desgarramientos que conlleva el desarrollo de los componentes centrales de la sociedad moderna (principio de subjetividad, en Hegel; modo de producción capitalista, en Marx)

Finalmente, como tercera precisión previa, hemos de mencionar las líneas temáticas principales por las cuales transitará la crítica y la precisión de sus posibles aperturas argumentativas. Así, en concreto, estableceremos un cierre reflexivo del desarrollo precedente tomando como referencias los dos puntos nodales que han orientado nuestra investigación, esto es, la vinculación entre política y orden social y, dentro de aquél marco general, la relación que se establece entre espacio público y esfera privada. En términos más particulares, dentro de la primera relación mencionada –política y sociedad o, más concretamente, en relación a los lugares normativos asignados a la voluntad política en la institución y reproducción de lo social – abordaremos dos nudos problemáticos que, a nuestro juicio, poseen una medular relevancia crítica: en primer lugar, se trata de las aporías centrales que va a instalar la lógica contractual de articulación de la comunidad política dentro del horizonte normativo general provisto por la presunción de una autofundamentación práctica del orden social moderno; y, en segundo lugar, de la presencia contemporánea de aquella misma lógica –por ende, de sus aporías y tensiones – bajo la figura del pluralismo de orientaciones valorativas y formas culturales de vida como elemento basal, irreductible, en la constitución histórica de la sociedad política.

Finalmente, remitiéndonos a la segunda relación en cuestión –esto es, espacio público y esfera privada – identificaremos otros dos nudos críticos, esta vez vinculados a la presunción moderna de una posible reconciliación normativa en el seno de la comunidad política y, por último, a la relación tensionante que se puede advertir entre razón jurídica y racionalidad de lo político, o si se quiere, entre la centralidad histórica atribuida al Estado de derecho y las potencialidades normativas constituyentes asociadas a la voluntad política en el marco del discurso moderno de lo político. Por cierto, asumimos que estos puntos temáticos no agotan de ninguna manera las críticas posibles de plantear a la comprensión moderna de la política, pero sí –pensamos – establecen ciertas puntualizaciones analíticas y cierres importantes tomando en cuenta lo anteriormente expuesto y, sobre todo, los objetivos principales que orientan nuestra investigación.

**a) Política y orden social. Los lugares problemáticos de la voluntad política en la constitución de lo social.**

Tal como hemos señalado anteriormente, es posible apreciar que las argumentaciones liberales y democráticas se distancian sustantivamente en lo que respecta a la relación esbozada entre política y sociedad, o dicho en términos más amplios, en los respectivos *lugares normativos* que atribuyen a la dimensión de lo político –a la *voluntad política* – en la constitución histórica del orden social.

De esta manera, como revisamos, el pensamiento liberal tiende a situar el momento de lo político como una dimensión bastante *restringida* –en tanto se limita al plano institucional-administrativo – caracterizada, sobre todo, por los rasgos centrales de *exterioridad* y *coercitividad* frente al desenvolvimiento presuntamente autónomo de los intereses materiales y las orientaciones morales en la esfera moderna de lo social, institucionalizada a su vez como sociedad civil. No obstante esta descripción más bien negativa del lugar de lo político en la estructuración de lo social, la argumentación liberal al mismo tiempo subraya un elemental carácter *necesario* de la regulación político-jurídica en la concreción histórica de lo que, desde Constant, se ha dado a entender como la “libertad de los modernos”.

En efecto, sin la constitución de la sociedad política –más concretamente: sin la institucionalización de los derechos individuales en el Estado constitucional moderno – la sustancialidad moral presente en el *estado de naturaleza* lockeano no podría jamás superar su tendencia estructural a devenir guerra permanente; o del mismo modo, en el caso de Rawls, sin la existencia de regulaciones públicas instituidas colectivamente –los principios de la justicia política – se tornaría imposible asegurar la unidad, estabilidad y coherencia en el orden social (*amistad cívica*) entre ciudadanos caracterizados por doctrinas morales incompatibles, siempre potencialmente conflictivas. En síntesis, la política aparece para el liberalismo como un “mal necesario” emanado desde las dificultades prácticas que supone la concreción histórica de la libertad individual y la autonomía moral moderna; por lo cual el poder político aparece enfatizado en su dimensión estrictamente *coercitiva*, al tiempo que es despojado en parte

importante de sus potencialidades normativas constituyentes, vale decir, de su dimensión *creativa*<sup>2</sup>.

Por el contrario, como vimos, la argumentación democrática amplía notoriamente el lugar normativo atribuido a lo político en la constitución del orden social, sobre todo bajo las referencialidades políticas cardinales de *autolegislación práctica*, *autodeterminación ciudadana* y *autonomía pública* que se orientan hacia una materialización histórica del principio moderno de la soberanía popular. Se trata en este caso –como diagnosticamos previamente – de un movimiento de autoinstitución de lo social que se vincula a una *universalidad política constituyente* –la voluntad general o el pueblo soberano – que no sólo articula legítimamente el orden político y sus regulaciones jurídicas, sino que también –y centralmente, como se advierte en Rousseau – *socializa moralmente* a los sujetos naturales en nombre de la ciudadanía política y, desde ahí, hace posible la existencia de los derechos modernos y la libertad democrática<sup>3</sup>. Así, en suma, en la argumentación democrática, a diferencia de la tradición liberal, “la institucionalización de los derechos fundamentales –como puntualiza Habermas – no necesita conservar meramente una substancia preestatal, sino que tiene que crear, imponer y mantener conforme a derecho [...] Para ello requiere un poder político omnipotente y, por consiguiente, la integración democrática de este poder en una *voluntad política constantemente presente*”<sup>4</sup>.

La dificultad se anida entonces, en este caso, ya no en los límites morales que la libertad individual y la autonomía subjetiva debe contraponer a la soberanía política para lograr mantenerse normativamente dentro de los márgenes de su desenvolvimiento autorregulado, sino más bien en los lugares particulares de posible constitución de la voluntad política democrática

---

<sup>2</sup> Lechner, Norbert: “La lucha por el orden”, en *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Siglo XXI Eds.- Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1986, pág. 139.

<sup>3</sup> El ejercicio de la libertad política, por tanto, se asocia a lo que desde Kant –y luego en Habermas – precisamos como el principio de la autonomía pública, esto es, la autoinstitución de las regulaciones jurídicas y el deber moral. La práctica de la libertad se concibe, en suma, como la constitución misma de la ley política; contraponiéndose marcadamente a la idea de una libertad entendida a partir de la posibilidad de llevar a cabo todas aquellas acciones que la ley no prohíbe –a los “silencios de la ley”, como les llama Hobbes: “En los casos en que el soberano no ha prescrito una norma, el súbdito tiene libertad de hacer o de omitir, de acuerdo con su propia discreción”. Hobbes, Thomas: *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Ed. FCE, México DF, 1987, pág. 179.

<sup>4</sup> Habermas, J.: “Derecho natural y...”, Op. Cit., pág. 108. Las cursivas son mías. Por el contrario, en la argumentación liberal la voluntad política no se pretende constantemente presente, sino que sólo es fundamental en el momento de la institución legítima del orden político-jurídico. Luego lo que hay es, más bien, una relación de *confianza (trust)* –como le llama Locke – entre los miembros de la comunidad y la autoridad constituida; la cual, por cierto, puede romperse si ésta última transgrede los derechos fundamentales.

en un sentido *suplementario* con respecto a las voluntades empíricas y los intereses particulares operantes en la materialidad moderna de lo social. Como vimos, la disolución histórica de las eticidades tradicionales, asociados a los procesos de racionalización cultural e individualización de la imágenes del mundo que caracterizamos al inicio de nuestra argumentación, impulsarán crecientemente a la argumentación democrática a rastrear dicha universalidad político-normativa en las *condiciones posmetafísicas* asociadas a la lógica estructural de desenvolvimiento de la praxis comunicativa, emergiendo así la racionalidad de lo político bajo la figura del discurso persuasivo y el recíproco convencer que tiene lugar en el seno de la público –el vivir y el hablar juntos en Arendt – o, en el mismo sentido, a partir de las potencialidades normativas que vendrían anejas en las estructuras formales de la comunicación lingüística –la pragmática habermasiana de los actos de habla.

### **1) La fundamentación contractual del orden político moderno**

A partir de estas consideraciones sintéticas del argumento previamente expuesto, ya podemos precisar un primer nudo crítico sobre el cual convergen tanto la tradición liberal como el pensamiento democrático en su concepción de lo político y la relación respectiva que se traza con la articulación del orden societal. Este corresponde, dicho a grandes rasgos por el momento, al supuesto básico de la centralidad de la *autonomía subjetiva* en tanto momento basal en la articulación normativa de la voluntad política, el cual se representa con bastante nitidez en la *racionalidad contractual* que, como vimos, se instala en ambas argumentaciones como lógica central de constitución y fundamentación legítima de la comunidad política postradicional. En efecto, es posible advertir que el recurso de representación contractual de la emergencia de lo político –desde los pactos originales de Locke y Rousseau, hasta la *posición original* y el *consenso superpuesto* rawlsiano, así como la *ética discursiva* de Habermas – apunta a articular con cierta coherencia el horizonte postradicional de autofundamentación práctica del orden político con los requerimientos normativos que instala el principio histórico de subjetividad individual en las configuraciones institucionales y las constelaciones simbólicas características de la sociedad moderna.

Además, como advertíamos anteriormente, la fundamentación contractual de lo político posibilita establecer una presunta conciliación entre, por una parte, la centralidad histórica

atribuida al Estado de derecho en la organización de la comunidad política moderna y, por otra, la relevancia normativa de la autonomía subjetiva y sus cursos de acción particulares; de tal manera que los mandatos políticos y normas jurídicas emanados de aquél, si bien basados centralmente en la utilización potencial y legítima de la coacción física, puedan ser leídos como regulaciones autoinstituidas a partir de la convención racional entre individuos autónomos. El derecho positivo, formal y coercitivo –que organiza internamente el poder político-administrativo en términos de Estado constitucional e instituye los circuitos de formación de voluntad política en medio de la relación entre Estado y sociedad civil (esfera pública, parlamentos, sistema de partidos, etc.) – pierde, así, su carácter de mera externalidad positiva, logrando anclarse en las orientaciones práctico-morales de los sujetos particulares y obteniendo, por esta vía, su legitimidad normativa o validez social. Ahora bien, a nuestro juicio, hay –a lo menos – un par de elementos claves que tornan problemática, incluso aporética, esta pretensión normativa de una fundamentación contractual de la comunidad política postradicional.

En primer lugar, es posible advertir que desde aquella se funda una *correspondencia normativa* bastante estricta entre la *idealidad* de la racionalidad consensual de lo político y la *facticidad histórica* de la sociedad moderna, especialmente en relación a la centralidad atribuida a los intercambios mercantiles. Si bien este rasgo se explica –como diagnosticamos en las páginas precedentes – por las condiciones históricas particulares en que se articula el discurso moderno de lo político, es posible advertir que, al mismo tiempo, concluye sancionando una esfera normativa –la relevancia de la autonomía subjetiva y su convención racional – que escapa al ejercicio de autofundamentación práctica de la comunidad política moderna. Dicho en palabras más simples, habría en último término un *núcleo normativo dentro de lo social* –concretamente: la autonomía subjetiva y su razonabilidad práctica – que se sitúa *más allá* de las posibilidades prácticas de autoconstitución del orden político, vale decir, que se instala y opera como una esfera *naturalizada* en su presencia histórico-normativa.

Sirviéndonos de una noción planteada por Hinkelammert, podemos señalar entonces que la racionalidad contractual, con la centralidad normativa manifiesta que atribuye a la autonomía subjetiva en la constitución de lo social, opera en el discurso moderno de lo político como un “concepto límite”, esto es, como un horizonte utópico que permite proyectar normativamente un

determinado orden social siempre truncado en su concreitud histórica<sup>5</sup>. Según Hinkelammert, en el pensamiento liberal-iluminista –dentro del cual Hinkelammert incluye también a la reflexión de Rousseau – dicho “concepto límite” se anclaría en la idea básica de un *estado de naturaleza* que expresa la relevancia normativa atribuida a una *individualidad espontánea* que, por su carácter elemental, ha de estar en la base de la constitución del orden político-jurídico. A partir ello la sociedad política se concebiría, principalmente, como un *orden natural* emanado de la institucionalización de los contenidos normativos ya presentes en el estado de naturaleza<sup>6</sup>; estando estos contenidos, además, vinculados a la presunción de la centralidad de autonomía subjetiva y su correlativa expresión en la esfera nuclear de los intercambios mercantiles, de tal manera que, finalmente, “con este instrumento el orden social capitalista puede interpretarse como la autoconciencia humana, como el fin de toda la historia humana y como la libertad implícita de la interacción humana”<sup>7</sup>.

Por cierto, no es sino esta correspondencia normativa estricta entre la representación contractual de lo político y la facticidad mercantil de la sociedad moderna, lo que está en el centro de la conocida crítica de Marx acerca de los límites estructurales, insoslayables, de la *emancipación política* moderna en las condiciones materiales y normativas en que se asienta históricamente el orden societal capitalista –esto es, las limitaciones estructurales que presenta el sancionamiento político-jurídico de ámbitos de libertad e igualdad entre los individuos bajo la figura moderna de la *ciudadanía*, o sea, el reconocimiento estatal de los modernos derechos civiles y políticos –. En su consideración, como se recordará, el hecho básico de que el Estado político moderno encuentre sus premisas *materiales* (propiedad privada) y *espirituales* (religión) en la relevancia atribuida a la *soberanía del hombre*, tiene por consecuencia general que “ninguno de los derechos del hombre sobrepasa, pues, al hombre egoísta, al hombre tal como es, miembro de la sociedad civil, al individuo cerrado en sí mismo, reducido a su interés privado y a su arbitrio

---

<sup>5</sup> Por ello hemos identificado la lógica contractual como un “recurso de representación” de la emergencia moderna de lo político. Esta noción –que como se recordará utiliza Rawls para caracterizar la *posición original* – enfatiza el carácter de idealidad normativa del contractualismo político, vale decir, su presencia evaluativa de los órdenes políticos más que su posible realidad histórica.

<sup>6</sup> Lo que Hinkelammert entiende como el “sistema de anterioridades” característico de la ideología liberal-iluminista: “El *orden natural* es la conversión del *orden de la naturaleza* en un *orden racional* de interacción humana. Rousseau expresa este orden natural como estado civil”. Hinkelammert, Franz: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la Historia*, Ed. Paidós, Bs. Aires, pág. 70, pág. 17.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 18.

particular”<sup>8</sup>; esto es, para lo que queremos plantear, que la representación moderna de lo político presupone siempre la centralidad de la autonomía subjetiva operante –sobre todo – en la materialidad mercantil de lo social.

Una consideración similar se puede rastrear también en la reflexión hegeliana, pues para Hegel la socialidad específicamente moderna comporta un núcleo elemental de *libertad subjetiva* que primariamente se externaliza y materializa en la esfera de la *apropiación privada*, siendo ahí donde el principio de la subjetividad individual, que define la particularidad normativa de los tiempos modernos, se expresa y hace valer su voluntad libre frente a otros sujetos. Sería precisamente mediante este movimiento de reconocimiento recíproco, asentado en la apropiación privada, que los individuos meramente ilusorios devendrían en personas concretas, esto es, en sujetos posibles de portar deberes y derechos en el seno de la comunidad política<sup>9</sup>.

Ahora bien, lo interesante de advertir en todo esto es que la presunción normativa de la centralidad de la subjetividad autónoma, así como la racionalidad política contractual que se desprende desde aquella, no sólo se expresa en el marco de la tradición liberal, en la cual se hace bastante explícita en la medida en que –como revisamos – lo político se concibe como una dimensión regulativa que no haría sino institucionalizar jurídicamente una realidad preexistente asentada en la autonomía moral de los individuos; sino que, además, opera también en el seno mismo de la *universalidad política* que pretende instituir la noción rousseauiana de *voluntad general* en la argumentación política democrática.

Efectivamente, si bien Rousseau enfatiza –como planteamos anteriormente – que la voluntad general no ha de confundirse, con tal de ser plenamente soberana y, por ende, fundadora de la ley política, con la “voluntad de todos” leída como suma de voluntades particulares, así como tampoco las nociones suplementarias de *ciudad* y *ciudadano* ha de igualarse a las figuras

---

<sup>8</sup> Marx, Karl: *La cuestión judía*, Quadrata Ed., Argentina, 2003, pág. 49. Desde ahí se desprende, además, la aguda crítica de Marx a la democracia política moderna: “La creación fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre [...] es realidad sensible, hecho presente, máxima mundana, en la democracia”, *Ibíd.*, pág. 42.

<sup>9</sup> La propiedad privada adquiere así –y esto es lo fundamental que pretendemos destacar – una connotación que va más allá de lo estrictamente económico, es decir, una presencia histórico-normativa en tanto lugar básico de realización de la autonomía subjetiva. Señala Hegel: “La persona, para existir como idea, tiene que darse *para su libertad una esfera exterior*”; y luego agrega: “lo racional de la propiedad no radica en que sea la satisfacción de necesidades, sino en que supera la simple subjetividad de la personalidad. Recién en la propiedad existe la persona como razón”. Hegel, G. W. F.: *Principios de la filosofía del derecho*, Ed. Sudamericana, Bs. Aires, 2004, pág. 61 (§41). *Cursivas en el original.*

particulares, concretas, de la *población* y el *habitante*, al mismo tiempo subraya que la constitución del pueblo soberano no puede anclarse jamás en intereses colectivos, sino que, más bien, ha de representar privilegiadamente intereses particulares, individuales, que sólo obtienen una universalidad a partir de las costumbres y valores compartidos por la comunidad social que han de ser interpretados para su realización jurídica, como vimos, por la actividad central del legislador político ilustrado. Desde aquí se entiende, por ejemplo, su marcado rechazo a la posible articulación de asociaciones al interior de la comunidad política, toda vez que, a su juicio, éstas representarían una potencial amenaza para la pretensión de generalidad de la voluntad soberana. “Cuando una de estas asociaciones –indica Rousseau – es tan grande que domina a todas las demás [...] entonces ya no hay voluntad general y la opinión que triunfa no es más que una opinión particular”<sup>10</sup>.

La universalidad de la política democrática deviene, de esta manera, en la forma de una paradoja o aporía central asociada al hecho elemental de que con tal de mantener una presunción de generalidad política instituyente, la voluntad soberana debe contener o diluir la constitución de intereses colectivos, generalizables, promoviendo más bien “que cada ciudadano opine solo por sí mismo”<sup>11</sup>; a raíz de lo cual –en último término – los intereses *políticos* que concurren a la articulación legítima de la voluntad general deben acercarse lo más posible a los intereses *particulares* de las personas individuales<sup>12</sup>.

Es, por lo demás, el mismo Hegel quien advierte con penetrante claridad el núcleo subjetivista presente en la fundamentación rousseuniana de la voluntad general. Según su consideración, las autonomías individuales que se constituyen y despliegan, como señalamos, en las esferas nucleares de la familia –a través del reconocimiento recíproco fundado en el amor – y en la propiedad privada –mediante el reconocimiento de la voluntad libre objetivada – sólo pueden concurrir al establecimiento de contratos plenamente válidos en el ámbito de la sociedad civil, mas –en ningún caso – pueden dar lugar a la formación de la voluntad general instituyente de la comunidad política. Hegel aprecia entonces que al suponer –como lo haría, a su juicio, Rousseau y también Kant – la individualidad singular como elemento primario, fundante, en la estructuración histórica del orden social, la universalidad de lo político queda rebajada a la

---

<sup>10</sup> Rousseau, J.: *El contrato social*, Op. Cit., pág. 81.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pág. 83.

<sup>12</sup> Hinkelammert, F.: *Ideologías del desarrollo...*, Op. Cit., pág. 18. Las cursivas son mías.

abstracción de una permanente *limitación externa* de la libertad individual, vale decir, restringida a una determinación estrictamente *negativa* de la soberanía constituyente bajo la autorepresentación de una comunidad política que vendría sólo articulada a partir de la conjunción arbitraria de la voluntad de sus miembros particulares<sup>13</sup>.

En síntesis, lo que pretendemos indicar es que habría una aporía constitutiva en el discurso moderno de lo político a partir de la existencia de una tensión básica entre, por una parte, un horizonte normativo que pretende una *autofundamentación* práctica de la comunidad política en condiciones históricas postradicionales, y, por la otra, la presencia *hipostasiada –naturalizada–* de una autonomía subjetiva que viene anclada materialmente en la producción industrial y el intercambio mercantil, a la vez que realizada normativamente en los núcleos básicos de la esfera de lo privado (esfera íntimo-familiar y sociedad civil). Se trata, en suma, de una tensión interna, inmanente –por ello aporética– a la comprensión moderna de lo político, pues opone lógicamente dos de sus principios normativos elementales: pretensión de autoconstitución histórica de lo social y naturalización del principio de subjetividad individual; siendo, por tanto, esta relación problemática lo que está en la base de la representación del ejercicio de articulación y fundamentación de la comunidad política a partir de una racionalidad estrictamente contractual.

Ahora bien, otro nudo crítico que se puede desprender de esta representación contractualista remite, pensamos, a la instalación de un carácter esencialmente limitado, restringido, de la práctica de lo político en la constitución histórica de lo social. Esta consideración puede aparecer, a primera vista, contradictoria con lo que afirmamos anteriormente respecto de la extensión normativa del lugar de lo político en la institución del orden societal en el marco de la argumentación democrática comparado con la tradición liberal; sin embargo, podemos advertir también –vinculado a la aporía diagnosticada anteriormente– que en ambas tradiciones persiste un elemento normativo previo a lo político, a saber, la constitución misma de los sujetos de la política. En palabras simples, la política aparece representada convergentemente como una actividad *de* los sujetos –posible de expresar, por ende, bajo una lógica contractual donde estos

---

<sup>13</sup> Véase Hegel, G. W. F.: *Principios de...*, Op. Cit., pág. 49. (§29). “Su defecto consiste –señala aludiendo a Rousseau– en haber aprehendido la voluntad sólo en la forma determinada de la voluntad *individual* [...] La unión de los individuos en el Estado se transforma así en un *contrato* que tiene por lo tanto como base su voluntad particular, su opinión y su consentimiento expreso y arbitrario”. *Ibíd.*, pág. 228 (§258).

concurrer orientados racionalmente – pero no como una práctica que, además, *constituye a* esos mismos sujetos.

De esta manera, mientras en la tradición liberal este rasgo se enuncia bajo la lógica de un núcleo ontológico individualista (*posesivo*, en el caso de Locke; *moral*, en la reflexión de Rawls) estrictamente previo al momento de lo político; en la argumentación democrática, por su parte, también se asiste a la idea de una existencia de los sujetos como entes previos a la política, puesto que, más bien, lo que destaca Rousseau como actividad *socializadora* de la ciudadanía política es sólo un cambio de carácter *en* los sujetos –desde el instinto a la razón, desde el apetito al derecho, etc. – pero no la constitución plena de aquellos como tales. En el mismo sentido, como advertimos, el sujeto político en Rawls –el ciudadano democrático – remite a atributos básicos ya presentes en la *persona moral*, esto es, a los valores elementales de la libertad subjetiva que hace posible orientarse hacia una concepción particular del bien (lo racional) y la igualdad ligada a la igual dignidad moral de cada individuo (lo razonable). Finalmente, en Habermas, la constitución intersubjetiva de los individuos se asienta en la comunalidad básica del lenguaje y sus reglas constitutivas, siendo éstos sujetos los que –posteriormente – ponen en práctica discursos cooperativos a partir de los cuales se instituyen colectivamente los deberes morales, las normas jurídicas y la autoridad política.

Siguiendo a Rancière podemos advertir que la atribución de una racionalidad consensual a lo político despoja a la práctica política, precisamente, de su carácter elemental de *subjetivación*, esto es, del hecho básico de que los sujetos constitutivos de lo político no preexisten a la relación política, sino que –por el contrario – sólo se constituyen en el seno de aquella relación estructurante<sup>14</sup>. En su lugar, la lógica contractual de la política, advierte Rancière, pasaría por alto la medida en que para que los sujetos puedan concurrir a un sancionamiento contractual, deben previamente existir como *sujetos*, es decir, constituirse como tales en el medio de un escenario común y conflictivo; el cual además –por cierto – también es trazado en sus límites

---

<sup>14</sup> “La política debe ser definida por sí misma –dice Rancière – como un modo de actuar específico [...] Es la relación política la que permite pensar al sujeto político y no lo contrario”. Rancière, Jacques: “Diez tesis sobre la política”, en *Política, policía, democracia*, Eds. LOM, Stgo. de Chile, 2006, pág. 59. Por cierto, para Rancière una relación *política* no es sinónimo de cualquier relación *social*, pues no se trataría de una relación entre “grupos sociales” o “identidades constituidas”, sino que, por el contrario, de una *demonstración polémica* que *desidentifica* a los sujetos políticos a partir del trazado de un “universal imposible”. No podemos desarrollar aquí en extenso la argumentación de Rancière; remitimos para ello a Rancière, J.: “Política, identificación, subjetivación”, en *Política, policía...*, Op. Cit.

constitutivos por la práctica constituyente de lo político. Habría así, como advertíamos al inicio desde Durkheim, un núcleo *precontractual* que hace posible el establecimiento del contrato, o también, que permite que *determinados* sujetos concurren legítimamente a conciliar sus intereses particulares a través de arreglos contingentes o mediante acuerdos discursivos. “La política – precisa en este sentido Rancière – es en primer lugar el conflicto acerca de la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él [...] Las partes no preexisten al conflicto que nombran y en el cual se hacen contar como partes”<sup>15</sup>.

Otra posible apertura argumentativa a la aporía que venimos advirtiendo –la preexistencia de los sujetos a la dimensión de lo político – puede señalarse insistiendo, como la ha hecho recientemente Honneth siguiendo la intuición primera de la filosofía hegeliana, en el carácter *constitutivo* de las relaciones conflictuales de “reconocimiento recíproco” en la conformación de la identidad singular, esto es, la medida en que los sujetos sólo existen en su estatuto normativo como partes que *legítimamente* concurren al sancionamiento de contratos, mediante la mediación universalista que representa una práctica –conflictiva – de reconocimiento recíproco con otros sujetos<sup>16</sup>. Por todo esto, en pocas palabras y para los fines de nuestro argumento, previa a la *repartición* de deberes morales y derechos jurídicos vía acuerdos o contratos entre interlocutores constituidos, habría que dar cuenta de la práctica política que estructura “el derecho a tener derechos”, vale decir, que posibilita que *ciertos* sujetos puedan concurrir *legítimamente* a un procedimiento de puesta en común de sus intereses particulares.

Ahora bien, por último, es evidente que este nudo crítico de la comprensión moderna remite básicamente a la presunción normativa de centralidad de la autonomía subjetiva que señalamos anteriormente, esto es, a su presencia naturalizada en el marco de reproducción histórica de lo social<sup>17</sup>. Es interesante recordar en este ámbito que, según una sugerente consideración de

---

<sup>15</sup> Rancière, Jacques: *El desacuerdo. Política y filosofía*, Eds. Nueva Visión, Bs. Aires, 1996, pág. 41.

<sup>16</sup> Véase Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997. Según Honneth, precisamente, el principal desplazamiento analítico realizado por Hegel respecto de la filosofía política primera (Hobbes, Maquiavelo) remite a esta dimensión central: concebir la dinámica sociohistórica no en base a una disputa entre intereses constituidos (lucha por la autoconservación), sino desde los núcleos normativos (comunidad ética) asociados a la formación de la identidad singular mediante las prácticas de reconocimiento recíproco que transcurren, centralmente, en torno a los principios del *amor* (familia), el *derecho* (sociedad civil) y la *solidaridad* (Estado).

<sup>17</sup> Se ha señalado recientemente que incluso la crítica marxista de la modernidad política quedaría entreverada –en parte importante de sus expresiones – en esta suposición de la preexistencia de los sujetos con respecto a la dimensión de lo político. Ello se daría, por ejemplo, en los casos en que se presume que la clase obrera se constituye en un lugar

Schmitt, esta fundamentación subjetivista de lo político, esta representación de la política como conciliación entre arbitrios particulares, no se supera trasladando analíticamente el ámbito de constitución de la individualidad singular desde la *economía* a la *ética* –cabría decir: desde el utilitarismo racional a la justicia pública, en el caso de Rawls; desde la monología del sujeto trascendental a la praxis comunicativa, en la teoría de Habermas – sino que, aún con ese movimiento intersubjetivista, se permanece siempre en los márgenes de una *suspensión de lo político*, toda vez que se disuelve la dimensión constitutivamente –y *existencialmente* – antagónica de la política (distinción *amigo* y *enemigo*)<sup>18</sup>. Sirviéndonos de Schmitt, por tanto, podríamos anotar –ya para concluir este punto – que las argumentaciones constitutivas del discurso moderno de lo político “se mueven siempre típicamente entre la ética («espiritualidad») y la economía (los negocios), e intentan, desde estos dos polos, aniquilar lo político como esfera de la «violencia invasora» [...] Así el concepto político de la *lucha* se transforma en el pensamiento liberal, por el lado económico, *en competencia*, y por el otro, el lado «espiritual», *en discusión*. En lugar de la distinción clara entre los dos estados opuestos de «guerra» y «paz» aparece aquí la dinámica de la *competencia eterna* y de la *eterna discusión*”<sup>19</sup>. Con ello, como decíamos, se sanciona normativamente la preexistencia de los sujetos a la dimensión de lo político y, por tanto, se hace posible una representación contractual de la emergencia de la comunidad política postradicional.

## 2) La neutralidad basal del pluralismo moderno

Se podría señalar quizás, a modo de objeción frente a los nudos críticos que hemos venido diagnosticando, que las relecturas contemporáneas de la tradición liberal y el pensamiento democrático intentan –precisamente – tomar distancia de una fundamentación estrictamente monológica de la racionalidad de lo político, sobre todo en nombre de estructuras lógicas de

---

infraestructural para luego *representarse* en el plano de la política. Al respecto, véase Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1987. Además, podría señalarse que en las reflexiones marxistas en que la lucha de clases se entiende, reducidamente, como un juego de poder de suma cero, la racionalidad contractual de lo político encuentra otra expresión particular.

<sup>18</sup> Decimos existencialmente pues, como se recordará, para Schmitt la oposición amigo/enemigo remite a una “realidad óptica”, esto es, lo que está en disputa en ella no son meramente intereses u orientaciones, sino una recíproca y radical negación de formas particulares de vida colectiva.

<sup>19</sup> Schmitt, Carl: *El concepto de lo político*, Alianza Ed., Madrid, 1991, págs. 99-100. Cursivas en el original.

deliberación racional –la *posición original* y el *discurso práctico* – que representan argumentaciones *cooperativas* orientadas hacia el establecimiento colectivo de las normas jurídicas, la articulación racional de la legitimidad política y el sancionamiento de los deberes morales. En efecto, como advertimos anteriormente, si bien ambas consideraciones –liberalismo político y ética del discurso – permanecen ligadas estrechamente a una lógica contractual como *recurso de representación* de la validez racional de los mandatos políticos y las regulaciones jurídicas, con las aporías que aquello arroja en términos de una disolución del carácter *constitutivo y polémico* de lo político; al mismo tiempo se puede apreciar que intentan ir más allá de una racionalidad monológica a partir de la presunción de la necesidad estructural de descargar a la autoridad política y el derecho positivo de contenidos morales sustantivos, particulares, en la medida en que la esfera moderna de lo social –la sociedad civil – se caracterizaría por la institucionalización de una diversidad de orientaciones de valor y modos culturales de vida, vale decir, por el hecho elemental del *pluralismo moderno*.

Según nuestra consideración, aquí se introduce un nuevo nudo crítico en el discurso moderno de lo político, a saber, la naturalización de la autonomía subjetiva es reemplazada por la presunta neutralidad elemental, basal, del pluralismo cultural en las condiciones históricas de la sociedad moderna. Dicho en términos más simples, se trata –al igual que en el caso del principio normativo de subjetividad individual – del carácter problemático, tensionante, que asume la idea de un pluralismo leído en tanto rasgo empírico, objetivo, *sobre* el cual se ha de articular normativamente el orden político moderno. En el fondo, si bien bajo distintas argumentaciones, lo que aparece reiterado aquí es la misma lógica de naturalización de las *partes* que concurren contractualmente a sancionar determinadas regulaciones político-jurídicas, sólo que ahora las *partes* no se enuncian –privilegiadamente – como individuos, sino como modos culturales de vida profundamente diversos e irreconciliables. La lucha por la autoconservación, que está en la base del discurso moderno sobre la emergencia de la sociedad política, se desplaza así desde la disputa y conciliación entre sujetos individuales, hacia la armonía posible de establecer entre orientaciones morales y formas culturales disímiles.

Por cierto, lo que señalamos no ha de entenderse en el sentido de una negación de la diversidad axiológica que se presentaría en las condiciones históricas particulares de articulación del orden social moderno, toda vez que –como revisamos al inicio – la disolución de la unidad orgánica de

las sociedades tradicionales precisamente hace estallar, particulariza, las cosmovisiones de origen sacro; sino más bien, se trata de destacar la medida en aquella diversidad –en buena parte de las comprensiones contemporáneas de lo político – es despojada de su *aguijón político* interno, constitutivo, vale decir, se entiende la multiplicidad de orientaciones morales y culturales como un elemento *previo a* lo político, como una dimensión neutral *sobre* la cual se articularía –posteriormente – la práctica política.

La referencia primaria de Rawls al hecho básico de un pluralismo de doctrinas incompatibles entre sí (*fact of pluralism*) como elemento irreductible presente en la *cultura de base* de las sociedades democráticas o, más nítidamente, en lo que entiende como la *cultura pública no política* constitutiva de la sociedad civil en regímenes democrático-constitucionales, expresa con evidente claridad la presunción de neutralidad política de la diferencia cultural que intentamos describir. Para Rawls, como se recordará, la diversidad de doctrinas religiosas y morales no remite a una situación meramente contingente, sino que expresa el funcionamiento autónomo de la *razón humana* en instituciones libres, esto es, en el marco de un régimen político-jurídico liberal, de manera tal que, precisa, “las doctrinas comprensivas de toda clase –religiosas, filosóficas y morales – pertenecen a lo que podemos llamar la «cultura de trasfondo» (*background culture*) de la sociedad civil. Ésta es la cultura de lo social, no de lo político”<sup>20</sup>.

Según Mouffe, el modo particular en que Rawls concibe el pluralismo moderno revierte dos problemas centrales para su comprensión de lo político<sup>21</sup>. Por una parte, conlleva a que las doctrinas comprensivas sean relegadas al ámbito estricto y limitado de la moralidad privada, vale decir, sean despojadas de toda posible influencia sobre lo político; por lo cual, una “sociedad bien ordenada” –horizonte utópico del liberalismo político – sería un orden social en donde, si bien los ciudadanos pueden tener concepciones muy diferentes e incluso conflictivas acerca de lo bueno, éstas remiten estrictamente a la esfera privada, no interfiriendo jamás en la vida pública. Y por otra, agrega Mouffe, la idea rawlsiana de precisar un foco de doctrinas morales *razonables* –esto es, posibles de incluir en un esquema de reciprocidad social – sobre el trasfondo general representado por el hecho del *pluralismo simple*, pondría en evidencia la medida en que para Rawls –así como para toda la tradición liberal – lo político no es pensado

---

<sup>20</sup> Rawls, J.: *Liberalismo político*, Op. Cit., pág. 38.

<sup>21</sup> Para lo que sigue, véase Mouffe, Chantal: “La democracia, el poder y lo político”, en *La paradoja...*, Op. Cit., pág. 40-47.

como una dimensión esencialmente constitutiva, toda vez que pretende presentar como una exigencia moral –el atributo de razonabilidad que define a la *persona moral* – una consideración que no es sino una decisión eminentemente política. Con ello, concluye, el liberalismo político rawlsiano quedaría entreverado en una argumentación paradójica, esencialmente circular: se orienta hacia la articulación racional y coherente entre una diversidad de doctrinas morales para dar pie a un régimen político-jurídico liberal, pero –a la vez – aquellas ya se presuponen formadas por los atributos morales propios de una sociedad política liberal<sup>22</sup>.

Por su parte, la aproximación normativa de Habermas al fenómeno del pluralismo moderno, si bien de manera menos manifiesta que en la consideración rawlsiana, también presenta un rasgo problemático respecto de su constitución histórica, política. En efecto, para Habermas –como revisamos – los procesos históricos de modernización societal transcurren correlativamente por una doble senda; por una parte, incrementando la complejidad sistémica y diferenciando funcionalmente al orden social tradicional y, por otra, racionalizando las imágenes metafísicas del mundo y diluyendo, por esa vía, la unidad normativa de base sacra de la comunidad política premoderna. La diferenciación de orientaciones morales y formas culturales de vida es concebida, de esta manera, como el correlato estructural de los procesos de racionalización cultural que contribuyen históricamente al “desencantamiento del mundo”; sin embargo, Habermas interpreta dichos procesos –y aquí radica el núcleo problemático – enfatizando más bien, siguiendo el modo de la psicología cognitivista, el desarrollo lógico-estructural de la conciencia moral y sus pautas de orientación práctica. Con ello, al extrapolar analíticamente los modelos cognitivos de socialización del individuo a la explicación del desarrollo de las estructuras normativas de la sociedad moderna, Habermas tiende a pasar por alto –o, al menos, a subordinar frente al desenvolvimiento de pautas lógicas – la relación *constitutiva* entre conflictos sociales y racionalización cultural<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> La crítica de Mouffe si bien cercana al nudo problemático que aquí intentamos caracterizar, según nuestra consideración permanece anclada, no obstante, en el supuesto de una cierta neutralidad basal del pluralismo moderno. En efecto, su crítica al liberalismo político apunta preferentemente a que Rawls no lograría hacerse cargo adecuadamente del fenómeno del pluralismo cultural moderno. En nuestro caso, se trata más bien de destacar la medida en que la pluralidad cultural y su reconocimiento normativo remite, siempre, a una dimensión política estructurante.

<sup>23</sup> Respecto de esta crítica, véase Serrano Gómez, Enrique: *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Ed. Anthropos-UNAM, México DF, 1994, pág. 157-158.

Una de las consecuencias principales de esta atribución de elemental neutralidad al pluralismo cultural instalado como base del orden social moderno, es que su ámbito de expresión privilegiado –esto es, la sociedad civil – se interpreta como una esfera normativa donde sólo existirían diferencias de opinión, mas no contradicciones o conflictos políticos propiamente tales. Por lo mismo, la comunidad plenamente política requeriría de sujetos racionales que puedan poner entre paréntesis sus orientaciones morales al momento de tomar decisiones políticas –el *deber de civildad* rawlsiano –, lo cual sólo es posible en tanto se considera que esas constelaciones valorativas son siempre *previas* en su estructuración a la política. No es extraño, por ello, que el sujeto político democrático medular en la teoría discursiva de Habermas se enuncie, precisamente, bajo la forma central de la *opinión pública*.

Nuevamente, las consideraciones de Schmitt relativas a la política moderna pueden entregarnos algunas luces respecto de este nudo problemático. Según su consideración, una característica del liberalismo es la ficción de suponer una *igualdad universalista* entre los individuos o entre los pueblos, a partir de lo cual se concibe la política como un ámbito posible de resoluciones racionales cooperativas, pasando así por alto la medida en que la constitución de una comunidad política supone siempre una *igualdad excluyente*, esto es, trazar una frontera polémica entre ser parte del pueblo o estar más allá de sus fronteras<sup>24</sup>. Para lo que venimos señalando, entonces, esta consideración puede dar cuenta de la medida en que el pluralismo de orientaciones morales y culturales comporta un elemento político *constitutivo*, esto es, que el hecho de reconocerse *parte* de una determinada comunidad de valores o forma de vida se constituye siempre a través de un acto de diferenciación polémico, por ende, en ningún caso representa una determinación plenamente neutral o aséptica.

Más aún, podemos advertir que no sólo el reconocimiento de ser miembro de una comunidad de valores representa un acto potencialmente polémico de distinción, sino que también –lo que es aún más relevante a nuestro juicio – las diferentes formas culturales reciben una *valoración* particular en el orden societal que no es sino un acto de reconocimiento político; pues no toda diferencia moral es, por ejemplo, entendida –más aún, autoconcebida – propiamente como una *cultura* o, también, no toda comunidad cultural puede participar *legítimamente* en la formación de la voluntad política. Habría así en este caso, volviendo nuevamente a la idea de Honneth, una

---

<sup>24</sup> Al respecto, véase Schmitt, Carl: *Teoría de la constitución*, Alianza Ed., Madrid, 1982, pág. 221.

“lucha por el reconocimiento” que constituye –políticamente – los límites de lo plausible y legítimo en términos de pluralismo moral y valoración cultural. La aludida distinción rawlsiana entre el hecho del *pluralismo simple* y el *pluralismo razonable*, entendido éste último a partir de la presencia de atributos morales liberales que permiten participar en un régimen político liberal, da cuenta suficientemente del carácter plenamente político de tales distinciones<sup>25</sup>.

En síntesis, el punto problemático que diagnosticamos aquí en el seno del discurso moderno apunta a la neutralización no sólo de las *implicancias* del pluralismo cultural en la esfera de lo político –como sería, por ejemplo, marcadamente la teoría de Rawls que relega la incumbencia de la diferencia moral sólo al plano de lo privado –; sino, más bien, a la neutralización de las condiciones políticas *estructurantes* de la diversidad de orientaciones morales y formas culturales de vida<sup>26</sup>. Esto no implica –como ya advertíamos – negar la diversidad axiológica posible entre los sujetos y sus orientaciones práctico-morales, ligada en último término, para decirlo con Arendt, al carácter básico de la *pluralidad* humana –esto es, al hecho de que sean *los* hombres y no *el* hombre quienes habiten el mundo –, sino que se trata de cuestionar la presunta asepsia política del *pluralismo cultural* que se instala normativamente como elemento basal, irreductible, en la articulación de la comunidad política.

## **b) Espacio público y esfera privada. Las polémicas conciliaciones entre autonomía pública y autonomía privada**

Como precisamos en su momento, la distinción entre espacio público y esfera privada adquiere en el campo de la argumentación liberal una fuerte connotación normativa asociada al delineamiento de fronteras rígidas entre ambas dimensiones, remitidas –en último término – a una oposición elemental entre una esfera de *artificialidad política* (lo público) y una pluralidad

---

<sup>25</sup> Cabe recordar que Rawls traslada esta distinción política también a la relación entre pueblos, diferenciando –como vimos – entre “pueblos razonables” y “Estados fuera de la ley”.

<sup>26</sup> En los casos de Habermas y Rawls esta neutralización es, pensamos, aún más problemática en la medida en que buena parte de la crítica contemporánea de la modernidad ha tendido precisamente a enfatizar la dimensión política constitutiva de la diferencia cultural. En tal sentido, por ejemplo, procede el análisis de Foucault al enfocar las luchas de minorías o las demandas políticas en defensa de estilos de vida plurales como esferas caracterizadas, justamente, por una tensión entre la búsqueda de autoconstitución subjetiva y los procedimientos de normalización desplegados por la lógica del poder. También cabría recordar, en este ámbito, los cuestionamientos planteados por la Escuela de Frankfurt, puntualmente por Marcuse, acerca del carácter *represivo* de las formas de pluralidad promovidas en el marco de las sociedades capitalistas avanzadas, es decir, la medida en que la racionalidad tecnológica en ellas imperantes promueve –en lugar de una homogeneidad social – una incesante *diversidad administrada* y una *tolerancia represiva* como nuevos núcleos prácticos del ejercicio de la dominación política.

de lugares de constitución y desenvolvimiento de la *verdadera* identidad *moral* (lo privado). La dimensión normativa de lo público aparece así, debido a estas distinciones, constantemente cubierta por la amenaza de la *simulación* (intereses privados que pretende regular moralmente la generalidad de lo social) y la *instrumentalización* (la utilización de las instituciones públicas para la promoción de concepciones morales particulares), de manera tal que los principios de neutralidad política, división de poderes y garantía jurídica de los derechos civiles emergen como instancias rectoras fundamentales para la contención del poder político y la regulación efectiva de la esfera pública.

De esta manera, no puede extrañar que aun en la teoría política de Rawls –pese a sus pretensiones manifiestas de ampliar las bases normativas de fundamentación de los derechos típicamente liberales en vistas de una conciliación con la argumentación democrática – se repliquen estas marcadas distinciones normativas en nombre de unos principios de justicia pública o política que han de regular *exclusivamente* la estructura básica –disposiciones institucionales y jurídicas centrales, más concretamente, la constitución política y la distribución de las ventajas y cargas ligadas al esquema de cooperación social – en medio de una sociedad plural que viene constituida centralmente a partir de un entramado vigoroso de intereses materiales, visiones del bien y orientaciones morales particulares –o para emplear los propios términos rawlsianos, por una pluralidad de *doctrinas comprensivas* irreconciliables. Así, si bien Rawls intenta no renunciar a incluir la relevancia normativa de la autonomía pública en la constitución de la comunidad política moderna, los puntos focales en que la incluye con cierta presencia –por ejemplo: la idea de un *consenso superpuesto* (*overlapping consensus*) como pilar normativo de la justicia política – son reducidos, en último término, a la capacidad del arbitrio particular para decidir racionalmente; pues, como vimos, la vinculación concreta entre los principios de justicia pública y la moralidad personal, a través de la articulación normativa de un *consenso superpuesto* de doctrinas comprensivas razonables, queda siempre en manos del ejercicio de la autonomía privada de los ciudadanos.

Por contrapartida, en la tradición de pensamiento democrático, en la medida en que la voluntad política democrática se autoconcibe transversalmente representada a la separación estructural entre Estado de derecho y sociedad civil, vale decir, en tanto se piensa como práctica soberana que constituye *originalmente* a ambas dimensiones –fundando plenamente el *cuero social*,

como diría Rousseau –, la distinción normativa entre espacio público y esfera privada, si bien no desaparece del todo, pierde sus fronteras rígidamente delimitadas, concibiéndose más bien como dos momentos distintos pero necesarios en la formación de la voluntad política democrática. Es ello, como vimos, lo que Habermas asocia a una *circulación oficial del poder político* en el marco de un Estado democrático de derecho; o en Arendt, lo que se representa en términos de la necesaria delimitación estructural y complementariedad normativa entre lo público y lo privado para la constitución plenamente democrática del orden político.

Ahora, si bien el potencial normativo fundamental para la argumentación democrática se realiza privilegiadamente en la dimensión de la autonomía pública –en tanto lugar de la genuina libertad política, como diría Arendt – su requisito elemental, estructural, se ancla en las posibilidades prácticas de desenvolvimiento material y garantía jurídica de la autonomía privada, pues es precisamente desde ahí donde se constituyen los sujetos capacitados para participar activamente –racionalmente, cabría decir – en los procesos de deliberación pública y constitución de la voluntad política.

### **1) La reconciliación normativa de la comunidad política moderna**

De lo revisado en los capítulos precedentes, debiese desprenderse con bastante claridad que uno de los puntos nodales de la comprensión moderna de lo político remite a la afirmación central sobre la posibilidad de realizar efectivamente una *reconciliación normativa* entre los intereses particulares y las orientaciones culturales pluralistas en el lugar representado por la comunidad política. Dicho en pocas palabras, para el discurso moderno de la política la constitución del orden social –la *sociedad política* – viene a establecer un punto nodal de reconocimiento y conciliación entre las voluntades particulares que se institucionalizan y despliegan en diversas esferas sociales (economía, cultura, imágenes del mundo) a partir de los procesos históricos de modernización que caracterizamos al inicio. Esta pretensión normativa de reconciliación histórica encontraría, básicamente, dos ejes o lugares centrales para su realización posible: por una parte, en el sancionamiento de una relación ambivalente entre autonomía pública y autonomía privada; y, por otra, en la relevancia histórica asignada al Estado de

derecho, sus mandatos administrativos y regulaciones jurídicas, en tanto mecanismo central que posibilita la *pacificación* de la comunidad política y garantiza su permanencia en el tiempo.

Por cierto, no es difícil apreciar en las argumentaciones contrapuestas de Locke y Rousseau una importante convergencia en torno a esta pretensión de reconciliación normativa entre los dispares arbitrios particulares en el *lugar* representado por la comunidad política; toda vez que en ambos –como analizamos previamente – la sociedad política encuentra su punto de emergencia y validez normativa a partir del carácter amenazante vinculado a la permanencia de una situación estructural en la cual los individuos se contraponen abiertamente en sus respectivos cursos de acción, llegando hasta el extremo de poner en riesgo su autoconservación física (*estado de guerra*). Así, la constitución de la comunidad política, como se recordará, posibilita tanto en Locke como en Rousseau superar –*pacificar* – aquella situación de violencia irreductible; distanciándose más bien sus consideraciones respectivas en lo que refiere a los contenidos normativos que ha de realizar el orden político-jurídico para garantizar la conciliación entre los individuos y sus orientaciones particulares: *autonomía moral y libertad individual* en la forma de derechos civiles, por una parte; reestablecimiento de la originaria situación de *libertad común* mediante la centralidad constituyente de la *voluntad general*, por la otra.

La argumentación política de Rawls, si bien bastante más compleja que las consideraciones clásicas en lo que a este punto ese refiere, vuelve a reiterar con nitidez esta pretensión de reconciliación normativa entre las voluntades subjetivas en el lugar de lo político, o más concretamente, a través de los principios de la justicia pública (política). Como vimos, para Rawls el surgimiento de las “cuestiones de justicia” –esto es, el problema de la justa asignación de derechos y deberes sociales – se basa en la existencia de pretensiones contrapuestas acerca de la distribución correcta de ventajas y cargas provenientes del esquema básico de cooperación social; por lo cual los contenidos normativos ligados estructuralmente a la idea de justicia política, a saber, las nociones centrales de *equidad* e *imparcialidad* vienen precisamente a sancionar –como dice Rawls – un principio de *amistad cívica* que hace posible que las voluntades individuales puedan resolver sus desacuerdos y conflictos teniendo en cuenta siempre

un punto de vista común legítimo (regulaciones públicas)<sup>27</sup>. Este carácter preferentemente conciliatorio atribuido a lo político quedaría claramente de manifiesto, según una consideración de Mouffe, en la medida precisa en que Rawls pretende justificar *políticamente* los principios y derecho liberales a partir del desarrollo de una *teoría de la justicia*, vale decir, desde el *reparto racional* de derechos y deberes sociales<sup>28</sup>.

Por su parte, en la reflexión de Habermas es posible identificar dos momentos analíticos que dan cuenta de esta pretensión de reconciliación política, pública, entre las orientaciones particulares de acción de los individuos. En primer término, como vimos, se trata de la *universalización moral* que supone la lógica normativa del discurso práctico (ética del discurso), a partir de la cual la argumentación cooperativa posibilita la instalación de regulaciones positivas y mandatos morales que vienen sustentados por una pretensión de validez racional, esto es, por la presunción de contar con el asentimiento de *todos* los posibles involucrados en el discurso racional o miembros plenos de la comunidad social. Y, en segundo lugar, se trata de una consideración más estrictamente política que ubica en los supuestos normativos del Estado democrático de derecho la posibilidad de un ejercicio institucionalizado de la voluntad colectiva a través de diversas esferas y ámbitos de constitución legítima de la comunicación pública o política. En ambas instancias lo que se pone de relevancia es precisamente un intento de llevar a cabo una reconciliación normativa, parafraseando al mismo Habermas, apelando al uso público de la razón práctica en el seno de la comunidad política.

A partir de esta convergencia analítica sobre la posible reconciliación normativa representada por la comunidad política en las distintas argumentaciones del discurso moderno, es posible identificar –al igual que en las líneas temáticas previamente revisadas – algunos puntos problemáticos o nudos críticos. En términos concretos, a nuestro juicio, semejante orientación

---

<sup>27</sup> Los principios de la justicia política, por ende, pueden leerse como una recíproca limitación del interés particular: “Esos principios –dice Rawls – expresarán las condiciones de acuerdo con las cuales cada uno se muestra menos renuente a ver limitados sus intereses en el diseño de las prácticas, dados los intereses rivales de los otros y bajo el supuesto de que los intereses de los otros serán limitados del mismo modo”. A partir de ello, además, se desprendería el carácter pacificado de la comunidad política: “Sólo si semejante reconocimiento es posible puede haber verdadera comunidad entre personas en el marco de sus prácticas comunes; de otro modo, sus relaciones parecerán fundadas en alguna medida en la fuerza”. Rawls, J: “Justicia como equidad”, Op. Cit., págs. 137 y 143.

<sup>28</sup> En el liberalismo rawlsiano, indica Mouffe, la política “queda reducida a la mera actividad de asignar avenencias entre todos aquellos intereses en competencias que sean susceptibles de una solución racional. Esta es la razón de que Rawls piense que los conflictos políticos puedan ser eliminados merced a un concepto de la justicia”. Mouffe, Ch.: “La democracia, el poder...”, Op. Cit., pág. 47.

conciliatoria en la comprensión moderna de lo político sólo puede afirmarse recurriendo a un gesto teórico de desplazamiento del carácter *constitutivo* del conflicto en la comunidad moderna; el cual –en las argumentaciones liberales y democráticas – transcurre fundamentalmente mediante el establecimiento de una relación normativamente ambivalente entre autonomía pública y privada, así como a través de una neutralización de los elementos conflictuales que están en la base de la constitución de aquel lugar normativo al cual se le atribuye, privilegiadamente, un potencial de reconciliación política –esto es, como dijimos, el moderno Estado de derecho y sus regulaciones constitutivas.

En efecto, como apuntamos al inicio, las condiciones históricas y normativas de articulación del discurso moderno de lo político pueden ser leídas a partir de la nueva relación –si se compara con la comunidad tradicional – que se establece entre la constitución del orden político y la posibilidad del conflicto. Como decíamos, en las sociedades tradicionales el conflicto posible, legítimo, se sitúa normativamente *más allá* de los límites que definen la unidad de la comunidad política, asumiendo por ello preferentemente una connotación de *suspensión de lo político* – como es el caso, por ejemplo, del enfrentamiento bélico entre ciudades-estados en la organización griega. Por el contrario, apuntamos, las condiciones universalistas –sistémicas y normativas, como vimos – que sustentan el discurso moderno amplían sustantivamente los límites definitorios de la comunidad política, tornándose así ésta –por vez primera – *cosmopolita* en cuanto a horizontes normativos se refiere. La consecuencia general de este desplazamiento histórico-normativo es que la posibilidad del conflicto deja ya de anclarse en los bordes simbólicos del orden social, deviniendo más bien constitutivo de su estructuración y reproducción histórica. Es precisamente este carácter *constitutivo* del conflicto en la constitución del orden político moderno lo que se expresa –como vimos – en las argumentaciones clásicas a partir del recurso representativo asociado a la figura originaria del *estado de guerra*.

Ahora bien, esta misma conflictividad constitutiva va encontrar en las argumentaciones centrales de la modernidad un momento de desplazamiento o sublimación en nombre de la constitución de la comunidad política, toda vez que el conflicto posible será ubicado normativamente en torno al *punto de emergencia* de la sociedad política, mas no en la centralidad de su reproducción y permanencia en el tiempo. La violencia es así, dicho en términos breves, el pasado legitimante del orden político, pero no su condición permanente de posibilidad histórica, pues la constitución

de la comunidad política representa –precisamente – el paso desde el conflicto y la violencia a la regulación jurídica y la reconciliación normativa.

Este desplazamiento normativo del conflicto asumirá una primera expresión relevante a través de una neutralización de las connotaciones e implicancias conflictuales asociadas a la dimensión de lo público. En la tradición liberal este rasgo es sumamente explícito, toda vez que, por ejemplo en Locke, la constitución del Estado constitucional moderno lo que hace es asegurar –mediante la garantía de los derechos de libertad negativa – que la conflictividad asociada a las orientaciones de valor disímiles transcurra exclusivamente dentro de los cauces de la moralidad privada, de tal manera que el espacio de lo público emerge como el lugar de una conciliación posible, pacífica, entre intereses particulares que en nombre de la regulación jurídica, renuncian al ejercicio político de una polémica radical, abierta, guardándose la posibilidad del disenso práctico en la esfera particular del juicio moral.

Por su parte, el liberalismo político rawlsiano –si bien pretende ir más allá de una justificación de lo público basada primariamente en una ética de las ventajas mutuas, esto es, una idea del orden político en tanto mero *modus vivendi*, como dice Rawls – también se sostiene normativamente en una neutralización política de la esfera de lo público. Efectivamente, de acuerdo a Rawls, para que la justicia política no sea sólo un arreglo racional entre intereses particulares ha de sustentarse en los ideales políticos y valores *latentes* en la cultura pública de una sociedad democrática (principalmente: el reconocimiento de los ciudadanos en tanto sujetos políticos libres e iguales y una idea de sociedad entendida como sistema equitativo de cooperación), los cuales constituyen así la base normativa que permite conciliar las motivaciones individuales con las regulaciones propias de la justicia política. Estos valores implícitos o ideas intuitivas presentes en la cultura pública, sin embargo, serían expresión de la “tradición política” (moralidad política) constitutiva de los regímenes democrático-constitucionales, razón por la cual –en último término – en la consideración rawlsiana son despojados en su constitución histórica de toda dinámica de tensión social y conflicto político<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> En su crítica a lo que entiende como la *estrategia de discontinuidad* presente en la argumentación política rawlsiana, Dworkin alude precisamente a la dificultades asociadas a esta presunción de una latencia de ciertos principios políticos en la cultura pública democrática: “Ningún conjunto de principios políticos construido por un filósofo puede cuadrar perfectamente con todas las partes de las tradiciones y de la historia de una comunidad política porque, como Rawls mismo no puede menos de reconocer, la historia de toda comunidad incluye tanto la controversia como la tradición”. Dworkin, R.: *Ética privada...*, Op. Cit., pág. 81.

De esta manera, en la medida en que los atributos valorativos que definen el contenido normativo de la cultura pública se encuentran ya dados a la dinámica de lo político, la teoría de Rawls se acercaría en mayor medida, como ha visto Mouffe, a la lógica de un discurso moral (*prepolítico*) sobre los derechos liberales que a una concepción específicamente política de la justicia pública, toda vez que “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”<sup>30</sup>. En consecuencia, la dimensión de lo público en Rawls es neutralizada en sus implicancias conflictuales a partir de la consideración de un proceso de negociación y articulación entre intereses privados que, para no dar pie a la formación de un arreglo sociopolítico meramente contingente (*modos vivendi*), ha de venir regulado por determinados imperativos morales presuntamente prepolíticos. Ello se expresa, además, en el hecho de que los procesos de deliberación política deban, según su consideración, siempre venir regulados de igual manera a partir de determinados imperativos morales que restringen normativamente la expresión de las opiniones ciudadanas: el *velo de ignorancia* en el ámbito de la posición original que funda los principios de justicia y el *deber de civildad* en los casos de participación opinante en la esfera pública-política y sus instancias deliberativas características.

Pero este desplazamiento analítico de la conflictividad política del seno de lo público no sólo se hace presente en la tradición liberal, sino que también –y quizás paradójicamente a primera vista – en la argumentación democrática. Paradójicamente pues, como apuntamos, es precisamente en la reflexión democrática donde la dimensión de lo público adquiere una connotación normativa preferencial, una valoración privilegiada asociada a la constitución de la genuina libertad política; sin embargo, al mismo tiempo, en sus matrices generales también se reitera la neutralización de lo público en nombre de ciertos imperativos o regulaciones que sancionan de antemano, previo a la práctica de lo político, la dimensión del conflicto posible. Es así por ejemplo, como vimos, que en Rousseau la *voluntad general* encuentra una limitación importante en la posible constitución de asociaciones políticas que vayan más allá de la opinión particular de cada ciudadano y la universalización del legislador político; de la misma manera que en

---

<sup>30</sup> Mouffe, Ch.: “Rawls: Filosofía política sin política”, en *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Eds. Paidós, Barcelona, 1999, pág. 76.

Arendt la esfera de lo público, para conservar su dignidad plenamente democrática, ha de resguardarse también frente a la injerencia posible de cierto tipo de intereses u orientaciones políticas.

En efecto, si bien Arendt asume la necesidad de una complementariedad normativa entre el ejercicio de la autonomía pública y la garantía de la autonomía privada –esto es, sólo sería posible participar de manera efectiva en el espacio de lo político si se ha conquistado previamente, garantizado jurídicamente, la autonomía individual –; de igual manera considera que ambas esferas deben mantenerse estrictamente separadas en sus formas de participación e intereses representables, lo cual conlleva, entre otras cosas, a poner ciertas trabas a la presencia de intereses fundados económicamente –de todo tipo – en la esfera de lo público. Es desde ahí precisamente que Arendt interpreta, como se recordará, el desarrollo histórico de la sociedad moderna bajo la idea de una creciente *degeneración de lo político* por la irrupción pública de opiniones orientadas hacia la satisfacción de necesidades materiales –por ejemplo, la irrupción de las masas pauperizadas en la naciente república francesa<sup>31</sup>. Habría así en la argumentación arendtiana, al igual que en Rawls, un cierto deber de civilidad o velo moral que ha de regular de antemano –neutralizar – la esfera de lo público, sólo modificándose la orientación que asume dicha regulación normativa, pues ya no se trata primariamente de conciliar los intereses particulares con una moralidad política liberal (cultura latente), sino más bien de asegurar un carácter genuinamente democrático (libertad común) en el momento de lo político. Se trata nuevamente, en suma, de la aporía constitutiva de la argumentación democrática que previamente diagnosticamos en Rousseau, esto es, la medida en que con tal de mantener una presunción de generalidad política instituyente, la voluntad soberana debe venir de antemano regulada moralmente prescribiendo o conteniendo la constitución de determinados intereses políticos.

Por último, en la reflexión de Habermas puede apreciarse esta neutralización de lo público en dos momentos elementales de su argumentación política. En primer lugar, en la medida en que

---

<sup>31</sup> Habermas advierte en esta consideración arendtiana, además, la imposibilidad misma de concreción histórica de su ideal político bajo las condiciones estructurales típicamente modernas: “Un estado descargado del tratamiento administrativo de las cuestiones sociales; una política purificada de las cuestiones de política social; una institucionalización de la libertad pública, independiente de la organización del bienestar; una formación radical y democrática de la voluntad colectiva que se detiene ante la represión social –esto ya no es un camino practicable por *ninguna* sociedad moderna”. Habermas, J.: “Hannah Arendt”, Op. Cit., pág. 215. Cursivas en el original.

los circuitos legítimos de ejercicio de la comunicación pública vienen instituidos y regulados por las normas jurídicas emanadas del Estado de derecho –la soberanía popular es voluntad política en el Estado, dice Habermas –; las enunciaciones posibles de plantear en la esfera política-pública deben formularse siempre en el lenguaje del derecho positivo con tal de lograr *resonancia* en el aparato político-administrativo, el cual bajo la forma de nuevos mandatos administrativos y regulaciones jurídicas las devuelve nuevamente al espacio de la sociedad civil y la esfera privada. El punto problemático, en este caso, es que las variadas tramas de la comunicación pública, si bien centrales en la definición habermasiana de una democracia de horizonte deliberativo en donde la voluntad popular es retrotraída –desubjetivada – hacia las redes procesuales y anónimas del discurso práctico, no se constituyen en una dimensión política plenamente *constituyente* –como pretende ser, precisamente, el principio normativo de la soberanía popular –, toda vez que encuentra importantes cortapisas sancionadas de antemano, pero ya no desde imperativos morales como en el caso de Rawls, sino a partir de la centralidad integradora atribuida al derecho positivo y sus regulaciones coercitivas. Es por que ello que en último término, como se recordará, para Habermas la esfera pública-política –núcleo normativo de su argumentación política democrática – sólo puede ejercer mediante sus discursos prácticos *influencia*, pero –en ningún caso – decisión política<sup>32</sup>.

Pero hay otro gesto en la reflexión de Habermas, mucho más sutil que el anterior, que contribuye también –a nuestro juicio – a neutralizar normativamente la dimensión de lo público. Como vimos, en el modelo de democracia deliberativa habermasiana se reconocen básicamente tres núcleos normativos o esferas a través de las cuales se constituye el poder comunicativo o la voluntad política democrática, esto es, la *esfera pública-política*, la *sociedad civil* y la *esfera privada*. Es en la primera dimensión mencionada –la *opinión pública* – donde Habermas subraya que se condensan las comunicaciones provenientes tanto de la esfera privada como de la sociedad civil, tematizándose de manera tal que puedan ser asumidas y elaboradas por el complejo político-parlamentario. Pero en este marco Habermas pareciese neutralizar la dimensión inexorablemente conflictual que supone, precisamente, la constitución procesual de la

---

<sup>32</sup> Por cierto, con esta consideración no pretendemos –por decirlo de algún modo – rescatar o insistir en las potencialidades normativas de la esfera pública-política frente al aparato político-administrativo, sino que sólo nos interesa dar cuenta del punto problemático que supone, para una argumentación democrática, retrotraer el principio *constituyente* de la soberanía popular hacia los circuitos de la comunicación pública y, al mismo tiempo, menguar esa capacidad constituyente en manos de la centralidad integradora del derecho moderno.

comunicación pública; pues si bien destaca que en la opinión pública se dan tensiones y disputas referidas a los modos de tematizar los problemas de la sociedad global, pasa por alto en buena medida la relación conflictual que se sitúa en el umbral de la comunicación política, vale decir, las oposiciones y disputas políticas que determinan a un determinado problema como posible foco temático de la comunicación pública. Dicho en breve, lo que no aparece en la centralidad de la consideración habermasiana son los procesos conflictuales y antagónicos –en fin, *políticos* – que hacen que en medio de la variada red de discursos prácticos determinados modos y formas de lo comunicable adquieran un estatuto normativo, legítimo, de comunicación específicamente *pública*.

Recurriendo a una aclaratoria acotación de Rancière sobre el *zoon politikon* aristotélico podemos precisar aún más lo que pretendemos apuntar con este nudo crítico en la teoría habermasiana. Siguiendo la consideración clásica acerca del carácter de la *politicidad* humana a partir de la capacidad del habla, esto es, la definición del *zoon politikon* como un ser capaz de discurso, Rancière precisa que debe entenderse, por tanto, que lo está en juego en la política no es sólo una conciliación entre formas de habla preconstituidas, sino que –por sobre todo – la *distribución sensible* de las emisiones que han de considerarse como *discurso* (por ende, dotadas de validez política) y aquellas que no representan sino meros *ruidos* (carentes, por tanto, de la racionalidad necesaria para participar del escenario político)<sup>33</sup>. En tal caso, pensamos, una consideración procesual de la voluntad política no sólo debiese dar cuenta de la disputa referida a los modos de comunicar públicamente un problema societal, sino también de aquel conflicto situado allende el umbral de comunicabilidad en el cual se juega centralmente la definición de las enunciaciones y tópicos posibles de comunicar *públicamente*.

## 2) Las tensiones entre Estado de derecho, derecho positivo y voluntad política

Como señalamos, una segunda dimensión que contribuye significativamente a descargar a la comunidad política del carácter constitutivo del conflicto y, mediante ello, a proyectar

---

<sup>33</sup> Esta clasificación de las formas del habla se liga a lo que Rancière entiende como la función de la *policía* en el campo de lo político: “La policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del hacer y los modos del decir [...] es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y otra al ruido”. Rancière, J.: *El desacuerdo...*, Op. Cit., págs. 44-45.

normativamente la posibilidad de una reconciliación entre los elementos contrapuestos de la autonomía privada y la autonomía pública, es el lugar privilegiado asignado al Estado de derecho y sus regulaciones jurídicas en el ámbito de la integración normativa del orden político postradicional. Ahora, ya para finalizar este ejercicio de puntualización crítica, vamos a plantear brevemente algunas referencias generales, problemáticas, vinculadas a esta relación normativa entre Estado de derecho, derecho positivo y voluntad política.

Un primer elemento a consignar en este ámbito es que la identificación *estricta* entre Estado de derecho y sociedad política constituye de manera importante a una declinación del potencial constituyente de lo político –la voluntad política – en la configuración histórica del orden social. En efecto, la idea central de que el derecho positivo representa el mecanismo central de conciliación entre un *continuum* de esferas privatizadas, como se consigna en la tradición liberal, o una dimensión fundamental en la institucionalización y ejercicio de la voluntad democrática legítima, al estilo de la consideración de Habermas; representa –por cualquiera de esas dos vías – una cierta disolución del carácter plenamente constituyente de la política en manos de la regulación jurídica y el derecho positivo. Se manifestaría aquí, a nuestro juicio, una marcada contradicción entre, por una parte, la concepción de una voluntad política que ha de fundamentar exclusivamente *desde sí misma* el orden político-jurídico y, por otra, la consideración central – derivada de la relevancia integradora atribuida al Estado de derecho – de que no es posible aceptar la existencia de ningún poder legítimo que no esté previamente regulado por la limitación jurídica y fundamentado, por ende, en el derecho positivo.

Se advierte entonces, podríamos decir también, una tensión relevante entre la racionalidad política y la razón jurídica, en donde la primera ve limitada su potencialidad de apertura constituyente –que el mismo discurso moderno le ha otorgado – en manos del derecho positivo y las normas jurídicas. Por cierto, esta oposición no sólo se advierte en la tradición democrática – por ejemplo, como vimos en la teoría deliberativa de Habermas – sino que también, pero con un sentido bastante distinto, en la argumentación liberal contemporánea. Así por ejemplo, Dworkin ha señalado con bastante insistencia que una fundamentación liberal del orden político democrático debe intentar establecer ciertas restricciones a la *premisa mayoritaria*, esto es, a la voluntad política de la mayoría que pudiese trasgredir determinados derechos individuales, para lo cual es fundamental que la política sea regulada por la dimensión jurídica o, más

particularmente, por lo que entiende como el “control de constitucionalidad” –es decir, que los proyectos de normas emanados de la voluntad política democrática deben ajustarse, revisarse, siempre a la luz de la interpretación de los mandatos constitucionales. Un orden democrático ha de configurarse así, en suma, preferentemente como una *democracia constitucional* en la cual el poder de la mayoría se limita –jurídicamente – en relación a los derechos subjetivos, pues para los individuos “una meta colectiva no es justificación suficiente para negarles lo que, en cuanto individuos, desean tener o hacer”<sup>34</sup>.

El mismo horizonte normativo del liberalismo político rawlsiano –la idea de una “sociedad bien ordenada” – alude también directamente a esta preeminencia del derecho positivo en la configuración de una comunidad política democrática. Pues, como vimos, para Rawls un orden político donde se hagan efectivos los principios de la justicia pública ha de organizarse, centralmente, como un régimen democrático-constitucional en el cual existe una primacía de lo recto o de lo justo –sancionado en las disposiciones jurídicas básicas de la comunidad política – por sobre las concepciones particulares del bien moral que presentarían los ciudadanos. Como se puede apreciar, asistimos también aquí a una regulación de lo político en nombre del derecho positivo, sólo que en este caso las limitaciones jurídicas no se orientan primariamente hacia una regulación de las fuentes posibles –institucionales – de ejercicio de la soberanía popular (Habermas), o a establecer resguardos constitucionales de la libertad subjetiva frente a las decisiones mayoritarias (Dworkin), sino hacia una contención de las orientaciones morales y culturales a partir de las disposiciones institucionales consagradas por el derecho positivo<sup>35</sup>.

De esta manera, valiéndonos de una clásica distinción presente en el ámbito de la teoría jurídica –particularmente en la teoría analítica del derecho de Hart – se podría precisar que el discurso político de la modernidad, si bien por distintas vías en sus respectivas argumentaciones constitutivas, y más aun en sus formulaciones contemporáneas, sobredimensiona los componentes del orden político-jurídico ligados a las “normas que imponen deberes” en

---

<sup>34</sup> Dworkin, R.: *Los derechos en serio*, Ed, Ariel, Barcelona, 1984, pág. 37. En relación a la importancia de la revisión constitucional en la definición de de las normas elementales de la comunidad política, véase Dworkin, R.: “La lectura moral de la Constitución y la premisa mayoritaria”, en Revista *Cuestiones Constitucionales*, N° 7, México DF, 2002. Según Ackermann, esta visión podría traducirse también como una subordinación la política constitucional al derecho constitucional; siendo así Dworkin un “fundacionalista de los derechos” que se sobreponen a la constitución de la democracia. Véase Ackermann, Bruce: “Constitutional politics / Constitutional Law”, en *Yale Law Journal*, 1989.

<sup>35</sup> De hecho, como apuntamos, para Rawls el caso paradigmático de uso de la razón pública –en tanto opinión que viene regulada por el *deber de civilidad* – es el razonamiento jurídico.

detrimento de la dimensión constitutiva asociada a las “normas que confieren facultades”, esto es, las capacidades y competencias que habilitan a los sujetos para modificar las normas jurídicas anteriores y, también, para introducir nuevas normas en el orden político<sup>36</sup>. Podemos advertir, en suma, una importante *juridificación de la política* en el discurso moderno que, en último término, remite a la relevancia histórica que se le atribuye al Estado de derecho en la integración social y la reconciliación normativa de la comunidad política. Según Rancière, es precisamente esta extensión de lo jurídico sobre la dimensión política la que contribuye a menguar o disolver la centralidad del conflicto en la constitución histórica de la comunidad política. “La identidad entre democracia y Estado de derecho –afirma– sirve para producir un régimen de identidad de la comunidad consigo misma, para hacer que se desvanezca la política bajo un concepto de derecho que la identifica con el espíritu de la comunidad”, de tal manera que “no es tanto el sometimiento del legislativo y el ejecutivo al “gobierno de los jueces” como la declaración del no lugar de la manifestación pública del litigio”<sup>37</sup>.

Por cierto, lo que pretendemos poner de relevancia en este ámbito como nudo crítico del discurso político moderno no es una contraposición básica, de principios, entre derecho y política –como si las normas jurídicas no fuesen, por sí mismas, instituidas desde determinadas constelaciones políticas, o por el contrario, como si la voluntad política no pudiese encontrar canalización posible mediante regulaciones legales –; sino que se trata, más bien, de la medida en que el derecho positivo aparece considerado como una regulación normativa antecedente o limitante, toda vez que viene sancionada de antemano, a la práctica constituyente de lo político. Sólo en ese sentido es posible identificar en el discurso moderno una *juridificación de lo político* que, finalmente, disuelve la centralidad del conflicto en la constitución del orden postradicional<sup>38</sup>.

Ahora bien, no sólo hay un punto problemático en esta relación extensiva entre derecho positivo y política moderna, sino también en el carácter atribuido a la pacificación de la comunidad

---

<sup>36</sup> En relación a esta distinción, véase Hart, H. L. A.: *El concepto de derecho*, Ed. Abeledo-Perrot, Bs. Aires, págs. 27-28.

<sup>37</sup> Rancière, J: *El desacuerdo...*, Op. Cit., págs. 137 y 138.

<sup>38</sup> Esta precisión es relevante en la medida en que también es cierto que una de las principales dinámicas constituyentes de la comunidad política moderna se desprende de las orientaciones universalistas implícitas en el derecho positivo, toda vez que a partir de ello se pueden escenificar conflictos sociales que pretenden inscribir, poner a prueba, en aquella universalidad formal el reconocimiento de intereses o formas de vida particulares. Al respecto, véase Honneth, A.: *La lucha por...*, Op. Cit., págs. 132-148.

política a partir de la articulación y regulación del Estado de derecho. Efectivamente, como apuntamos previamente, para el discurso de la modernidad la constitución de la sociedad política, instituida desde la centralidad histórica del Estado de derecho, representa la instancia normativa central que hace posible superar –*pacificar*– aquella situación irreductible de violencia originaria desatada a partir del desenvolvimiento radicalizado, desregulado, de las voluntades particulares en el *estado de guerra*, mediante su sometimiento a la autoridad política y sus mandatos jurídicos. La argumentación lockeana, al respecto, es bastante explícita: la *libertad natural* de los individuos, al mismo tiempo que funda la posibilidad de su autonomía práctica y razonabilidad moral, conduce *estructuralmente* a una enfrentamiento de todos contra todos, o sea, a una inseguridad generalizada ligada al hecho de que, en tanto seres igualmente libres, toda autoridad y jurisdicción se torna recíproca entre los sujetos. En Rousseau, por su parte, si bien difiere marcadamente el sentido de la gestación de la autoridad política –no se trata ya de institucionalizar la libertad moral, sino más bien de constituir una esfera de *libertad común* tributaria del carácter primario de la socialidad humana –, la pretensión general es bastante similar, pues sólo al amparo del Estado constitucional el instinto desenfrenado se trastoca en derecho establecido, haciendo así posible y estable la *reciprocidad social* entre los sujetos particulares.

Se evidencia entonces, de esta manera, una situación de *violencia originaria* que, por medio de la concentración de los medios de administración de la coacción física en la soberanía estatal, es posible de ser superada históricamente, deviniendo así la reproducción histórica del orden político moderno –su permanencia en el tiempo– bajo el signo de una comunidad esencialmente pacificada. Por ello, se podría anotar que el *ritual sacrificial* que funda la ley política –esto es, los pactos originarios que disuelven, *sacrifican*, el estado de guerra en que deviene la libertad moderna – es enseguida proyectado normativamente, *retroactivamente*, hacia su origen radicalmente violento, de tal manera que la ley –por ende, el Estado de derecho– se representa ahora, en lugar de la violencia y la guerra, como el punto de emergencia que hace posible a la comunidad política<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Respecto de esta interpretación, véase Grüner, Eduardo: “La tragedia, o el fundamento perdido de lo político”, en *La cosa política o el acecho de lo real*, Eds. Paidós, Bs. Aires, 2005, págs. 76-77.

Sin embargo, es posible apreciar también que esta pacificación de la comunidad política desde el Estado moderno y sus regulaciones jurídicas conlleva una serie de paradojas o tensiones que, fundamentalmente, dan cuenta del carácter constitutivo del conflicto en las constelaciones históricas propiamente modernas y, por tanto, la imposibilidad estructural de una disolución absoluta de la violencia del seno de la comunidad política. En efecto, como se desprende de Schmitt, en la medida que la soberanía política sólo puede dar pie a la formación de una comunidad concreta mediante el recurso a una diferenciación polémica entre *amigo* y *enemigo*, o entre “nosotros” y “ellos”, la unidad política presupone siempre la existencia simultánea, potencialmente conflictiva, de otras unidades políticas. Se trata, según Schmitt, del hecho básico de que los Estados sólo pueden existir, en tanto soberanos, dentro de un marco esencialmente *pluralista*, pero no entendido éste en el sentido liberal de orientaciones culturales disímiles que se reconocen y concilian en la ley política, sino en el sentido de que la soberanía presupone la posibilidad de reconocer un adversario político, un *enemigo* existencial; por todo lo cual – concluye Schmitt – “el mundo político es un pluriverso, no un universo”<sup>40</sup>. En síntesis, para lo que hemos venido apuntando, sucede entonces que la pacificación estatal del orden político en manos del Estado moderno no hace sino desplazar la violencia hacia la relación *entre* comunidades políticas, evidenciándose así la imposibilidad de una disolución radical del conflicto y la violencia del terreno de la política moderna.

Pero hay además otra consideración schmitteana que, a nuestro juicio, da cuenta en mayor medida del carácter problemático que supone la pretensión de una pacificación de la comunidad política a través del derecho positivo. Schmitt advierte, precisamente, el gesto *retroactivo* asociado a la idea de que la ley jurídica sería el punto nuclear de regulación del orden político y, por ende, la dimensión central que haría posible la pacificación de la existencia social, pues señala, en su lugar, la medida en que ninguna norma jurídica puede tener vigencia práctica sino es en una situación ya *normal*, esto es, en una unidad política previamente pacificada<sup>41</sup>. Y,

---

<sup>40</sup> Schmitt, C.: *El concepto de lo político*, Op. Cit., pág. 82-83. De aquí se deriva la crítica schmitteana a la idea de un Estado mundial, toda vez que la imposibilidad de constituir un enemigo potencial conllevaría la disolución radical de su soberanía: “Si un «Estado mundial» llegara a abarcar la totalidad de la tierra y a todos los hombres, no sería ya una unidad política, y llamarlo «Estado» no sería más que una figura retórica vacía”. *Ibid.*, pág. 86. Una consideración bastante similar se puede rastrear en Hegel: “Así como el individuo no es una persona real sin la relación con otras personas, así tampoco el estado es un individuo real sin la relación con otros estados” y, luego, “en la medida en que las voluntades particulares no llegan a un acuerdo, las disputas entre los estados sólo pueden decidirse por la *guerra*”. Hegel, G. W. F.: *Principios de...*, Op. Cit., págs. 300 y 301 (§331 y §334). *Cursivas* en el original.

<sup>41</sup> Schmitt, C.: *El concepto de lo político*, Op. Cit., pág. 75.

además, precisa que el ejercicio de la soberanía política no consistiría centralmente en eliminar la posibilidad de la violencia del medio de la comunidad política, sino más bien en concentrar la competencia de la decisión política incluso en los casos excepcionales, para lo cual debe poseer siempre la facultad de enfrentarse violentamente, declarando la guerra (*ius belli*) a un adversario político, ya sea éste externo o interno a la unidad política constituida<sup>42</sup>.

Para terminar, cabe señalar que quizás es la filosofía política hegeliana –a pesar de lo que comúnmente se ha señalado –la que pone en certera evidencia el carácter paradójico, problemático, de esta pretensión de pacificación de la existencia política a partir de la regulación del Estado constitucional. Efectivamente, si bien dentro de la argumentación política moderna la consideración hegeliana es uno de los puntos de mayor expresión de la pretensión de reconciliar el particularismo constitutivo de la sociedad civil en el lugar normativo del Estado de derecho, es al mismo tiempo Hegel quien rebaja las potencialidades conciliatorias de la política moderna al insertarla en el terreno de una historia que se ha tornado, como decíamos anteriormente, esencialmente *cosmopolita*. “Los principios de los *espíritus de los pueblos* –precisa Hegel – son limitados a causa de la particularidad en que tienen su realidad objetiva y su autoconciencia como individuos *existentes*. En su relación recíproca, sus destinos y actos constituyen la dialéctica de la finitud de esos espíritus, de la que surge, ilimitado, el espíritu *universal*, el *espíritu del mundo*, que es al mismo tiempo quien ejerce sobre ellos su derecho –y su derecho es el derecho supremo en la *historia universal*, erigida en *tribunal universal*”<sup>43</sup>. En suma, si el Estado constitucional es el juez plenamente soberano en el reino del derecho, en el reino de la historia no decide sino –por decirlo de algún modo – la *misma historia*. Con este movimiento, a primera vista paradójico, Hegel no sólo resitúa la dinámica conflictual en el devenir universalista de la comunidad política moderna, sino que además –y al mismo tiempo – da cuenta de las ambivalencias normativas, las aporías argumentativas y los nudos críticos del discurso político de la modernidad que aquí hemos intentado caracterizar.

---

<sup>42</sup> Agamben ha llevado, recientemente, esta tesis de Schmitt hacia afirmar que el “estado de excepción” no constituiría un momento de suspensión temporal de la soberanía política, sino más bien uno de sus núcleos elementales, por tanto, una dimensión permanente. Véase Agamben, Giorgio: *Estado de excepción: Homo sacer, II, I*, Adriana Hidalgo ed., Bs. Aires. 2004.

<sup>43</sup> Hegel, G. W. F.: *Principios de...*, Op. Cit., pág. 303 (§340).

## Consideraciones finales

En las páginas precedentes hemos intentado, como señalamos al inicio, reconstruir sociológicamente las coordenadas e idealidades normativas generales que sostienen el concepto moderno de lo político, particularmente en relación al lugar atribuido a la política en la constitución del orden social moderno y los diferentes modos de abordar normativamente la distinción entre espacio público y esfera privada. Teniendo en cuenta que en el capítulo anterior ya establecimos determinados cierres argumentativos y críticas generales a lo que hemos propuesto entender como el discurso político de la modernidad, los cuales pueden leerse –tal como indicamos – al modo de una conclusión general del desarrollo analítico aquí expuesto, para finalizar sólo nos resta precisar algunos rendimientos sociológicos relevantes posibles de desprender de la presente investigación, especialmente en vistas de esbozar líneas temáticas a encarar en futuras aproximaciones que se inserten en la discusión contemporánea sobre el estatuto normativo de lo político que, como se recordará, referimos al comienzo de estas páginas.

En primer lugar, quisiéramos destacar el hecho fundamental de que –según lo que aquí analizamos – la relación entre lo político y el Estado de derecho se sustenta, históricamente, en determinadas condiciones estructurales e idealidades normativas constitutivas de la institucionalización y reproducción del orden societal moderno –ligadas ambas, por cierto, a procesos históricos de articulación y confrontación política entre determinados sujetos y actores sociales concretos. En tal sentido, a nuestro juicio, la hoy tanta veces referida crisis histórica del Estado nacional debiese ser ponderada y leída –sociológicamente – en relación a dichas condiciones histórico-normativas, vale decir, se trata de ir más allá de un reducido diagnóstico que enfatiza la pérdida de centralidad política del Estado moderno a partir del desplazamiento de algunas de sus centrales tareas administrativo-burocráticas, para intentar dar cuenta de los posibles cambios acaecidos en los horizontes normativos que sustentan –y otorgan sentido histórico – a la representación de lo político en el *lugar* del Estado constitucional. Cabría indagar entonces si efectivamente podemos asumir una pérdida de centralidad *política* del Estado de derecho a raíz de la reducción del aparato estatal y sus funciones administrativas, o si –pese a

ello – continúa siendo un referente normativo medular en la estructuración y representación de la política contemporánea<sup>1</sup>.

Un segundo tema relevante posible de encarar a futuro remite, más particularmente, a los alcances políticos de la argumentación liberal contemporánea. Como revisamos, para buena parte del liberalismo contemporáneo la clásica primacía atribuida a la autonomía privada y a los derechos subjetivos en la estructuración de la comunidad política no remite *directamente* a la esfera mercantil y su funcionamiento autorregulado (como es el caso del neoliberalismo o monetarismo), sino que traza vínculos normativos relevantes con las dimensiones de la justicia pública, la institucionalidad política, la centralidad del Estado y el derecho positivo, entre otras – leídos todas, por cierto, como instancias normativas centrales en la salvaguarda y garantía, precisamente, de la esfera primaria de libertad subjetiva.

Ahora, esta reorientación en la argumentación liberal establece, pensamos, una interesante vía analítica para un análisis comprensivo de los distintos procesos políticos que en la actualidad – por ejemplo en América Latina – apuntan hacia una superación de los modos típicamente neoliberales de organizar la sociedad política. Como apuntamos al inicio, no son pocas las voces que hoy señalan un posible *horizonte posliberal* en términos de estilos de desarrollo y ordenamientos políticos, sobre todo en la dirección de un “retorno del Estado”, resolución de las “deudas sociales” arrastradas desde la modernización reciente, promoción de nuevas dinámicas de “participación ciudadana”, etc. Se trataría, en este caso, de poner en juego una lectura política acerca de las efectivas posibilidades históricas de un *horizonte posliberal* que remita en su interpretación más allá de la oposición básica entre Estado y mercado, superada ya por la versión igualitarista del liberalismo, poniendo de relevancia las condiciones normativas y supuestos prácticos que permiten definir –no en directa vinculación con sus arreglos institucionales concretos – a una argumentación política como propiamente liberal<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Por cierto, con esto no sólo con esto referimos a la presencia estatal en el ámbito del régimen político y su institucionalidad pública, sino que también a su referencialidad normativa en el plano de la autorepresentación de los actores de lo político, en sus orientaciones ideológicas y comportamientos colectivos.

<sup>2</sup> En el mismo sentido se podría indagar en relación a las funciones y límites de las dimensiones de lo público y lo privado, así como en su relación con el Estado y sus regulaciones jurídicas. En este caso se trataría de ir más allá de la idea básica que supone el liberalismo promovería siempre una retirada del Estado de la dimensión pública –argumento más bien monetarista, por cierto, dentro de la misma tradición liberal –; pues también es posible, como hemos intentado mostrar, un ordenamiento político plenamente liberal que otorgue cierta relevancia a la esfera de lo público

En relación a la argumentación democrática de lo político también podemos indicar una línea temática relevante de problematizar en aproximaciones venideras; en este caso referida particularmente a la marcada tensión que se instala en su interior –como revisamos anteriormente – entre la presunción de universalidad constituyente de lo político, el particularismo normativo de la sociedad moderna y la relevancia histórica, integradora, atribuida al derecho positivo moderno. Como se recordará, en este ámbito, la argumentación democrática puede ser sintetizada desde las siguientes coordenadas elementales: la existencia histórica de la democracia como orden político instituido desde la voluntad *general* ha de ir más allá de los intereses y arbitrios particulares operantes en la materialidad moderna de lo social, articulando una universalidad normativa que –al no poder ya recurrir a consensos tradicionales – debe fundarse *originalmente*, vale decir, artificialmente; siendo precisamente esta artificialidad la que se ha identificado, en la perspectiva republicana, con la relevancia del derecho positivo en la constitución histórica del orden político. Es este movimiento general el que permite representarse la emergencia de la comunidad política como una esfera de artificialidad generada y sustentada en la centralidad política del Estado constitucional.

Pero es aquí donde se introduce una tensión no menor, si bien potencial, entre una dimensión jurídica que haría plausible la existencia de lo político bajo ciertas coordenadas históricas y, al mismo tiempo, la posibilidad de que aquella termine instalando ciertas regulaciones a priori o cortapisas normativas a la práctica política constituyente. O dicho en breve, pareciese ser que para la permanencia histórica de la democracia un cierto nivel de institucionalización político-jurídica se concibe como requisito elemental, básico, si ésta no quiere ser –como describe Arendt – un momento particular, fulgurante en la historia; pero es correlativamente este mismo requisito el que deviene, en su extremo, una amenaza central para la sobrevivencia de la dimensión creativa, constituyente, de la política democrática. Esto establece, pensamos, una sugerente línea de análisis no sólo en el ámbito de la comprensión de los alcances y déficits democráticos de los regímenes políticos contemporáneos, sino también en relación a la posible presencia de esta tensión entre la *particularidad* de la experiencia democrática –por ende, sus dificultades de permanencia histórica – y los horizontes de institucionalización histórica de la práctica

---

y a su vinculación con la regulación político-jurídica –por ejemplo, bajo la idea normativa de “equidad” tal como se presenta en la argumentación rawlsiana.

constituyente democrática en las orientaciones normativas y comportamientos concretos de los actores de lo político<sup>3</sup>.

Finalmente, teniendo en cuenta la confluencia histórica de liberalismo y democracia como patrones globales de regulación política –esto es, la existencia hegemónica de regímenes políticos organizados bajo el signo de democracias liberales – el desarrollo argumentativo aquí expuesto puede servir, pensamos, en tanto sustento para un análisis de las dinámicas institucionales y prácticas políticas que transcurren en el marco de dichos órdenes políticos. Así, por ejemplo, sería posible desprender una lectura interpretativa de los conflictos sociopolíticos que se experimentan en el marco histórico comunidades políticas liberal-democráticas en tanto disputas remitidas a la significación polémica, conciliación normativa posible e institucionalización histórica entre los respectivos principios de la argumentación liberal y democrática (autonomía privada y pública, arbitrio particular y voluntad general, etc.). Ello permitiría superar, a nuestro juicio, una visión estrictamente racionalista e individualista de los conflictos políticos que sobredimensiona la orientación estratégica y la movilización de recursos por parte de los actores políticos, sin dar cuenta de la medida en que los horizontes normativos – hegemónicos – de una comunidad política (en este caso, los principios liberales y democráticos) interpelan a determinados sujetos de la político y determinan, si bien de manera no mecánica, la orientación posible de su comportamiento colectivo<sup>4</sup>.

Todas estas líneas temáticas, así como otras posibles de explorar, constituyen rendimientos sociológicos relevantes que se desprenden –en uno o más sentidos – de la reconstrucción sociológica del discurso moderno de lo político que en la presente investigación hemos intentado

---

<sup>3</sup> Pensamos, particularmente, en el caso de los “movimientos sociales” contemporáneos que en parte importante han asumido como horizonte de su práctica una supuesta pertinencia histórica de una *no inscripción* en las coordenadas institucionales y normativas de la comunidad política a partir de la referencialidad –hoy lugar común – de la “autonomía” política. Cabría profundizar, entonces, los alcances y dificultades que aquella referencialidad arroja, en términos históricos, para una práctica constituyente y permanente de la democracia. De hecho, paradójicamente – quizás revelando con ello la imposibilidad radical de una no inscripción absoluta – los movimientos sociales contemporáneos han conjugado esta pretensión de autonomía con la orientación demandante de una “lucha por nuevos derechos” –por ejemplo: culturales –; los cuales, por cierto, sólo pueden asumir plena efectividad histórica –un carácter vinculante – dentro de una determinada comunidad político-jurídica.

<sup>4</sup> A modo de ejemplo, he intentado desarrollar una lectura en tal sentido en relación al conflicto reciente sobre la educación en Chile, interpretando las referencialidades normativas de “equidad educativa” y “participación ciudadana” como articulaciones polémicas entre los principios liberales y democráticos en el orden político postdictatorial. Véase Sémblar, Camilo: “Discursos, hegemonías y subjetivaciones en la postdictadura chilena. Intervenciones a propósito del debate sobre educación”, en Revista *Némesis*, N° 6, Universidad de Chile, 2008.

llevar a cabo. En la medida en que las presentes coordenadas analíticas sean exploradas, revisitadas o, incluso, reformuladas, contribuirán a establecer un hilo de comprensión sobre los variados posicionamientos existentes en el debate actual sobre el estatuto normativo de lo político y su relación con la noción de orden social que en ellos se hace presente. Tal es el camino que se nos abre como posible relectura y profundización de la idea originaria que aquí hemos intentado desarrollar, vale decir, la relación normativamente constitutiva existente entre la idea de *orden social* y nuestra representación –todavía – moderna de lo político.

## Referencias Bibliográficas

Aguilar, Omar: *Trabajo y acción comunicativa. Un estudio exploratorio de la teoría de Jürgen Habermas*, Tesis para optar al título de sociólogo, Universidad de Chile, Santiago, 1994.

Aristóteles: *La Política*, Editorial Garnier Hnos., París, 1952.

Arendt, Hannah: *Crisis de la república*, Editorial Taurus, Madrid, 1998.

\_\_\_\_\_ : *De la historia a la acción*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1995.

\_\_\_\_\_ : *La condición humana*, Editorial Paidós, Barcelona, 1993.

\_\_\_\_\_ : *¿Qué es política?*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1997.

Basaure, Mauro: “Igualdad por equivalencia. La estructura conceptual de la esfera pública en Hannah Arendt”, en Revista *Némesis*, N° 2, Universidad de Chile, 2002.

Bauman, Zygmunt: *En busca de la política*, Editorial FCE, Argentina, 2001.

Bendix, Reinhard: *Estado nacional y ciudadanía*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1964.

Berlin, Isaiah: “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

Berman, Marshall: *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, Siglo XXI Editores, México DF., 1998.

Castoriadis, Cornelius: “La democracia como procedimiento y como régimen”, en Revista *Iniciativa Socialista*, N° 38, 1996.

Chernilo, Daniel: “Social Theory’s methodological nationalism. Myth and reality”, en *European Journal of Social Theory* 9 (1), Sage Publications, Londres.

Chernilo, Daniel y Mascareño, Aldo: “Universalismo, particularismo y sociedad mundial Obstáculos y perspectivas de la sociología en América Latina”, en Revista *Persona y Sociedad*, Vol. XIX, N° 3, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2005.

Cohen, Jean L. y Arato, Andrew: *Sociedad civil y teoría política*, Editorial FCE, México DF, 2000.

Constant, Benjamín: “Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, Versión (Texto íntegro) presente en Godoy, Oscar: *Selección de textos políticos de Benjamín Constant*, Revista *Estudios Públicos*, N° 59, Santiago de Chile, 1995.

Dobb, Maurice: *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Siglo XXI Editores, México, 1971.

Dri, Rubén: “Filosofía política aristotélica”, en Boron, Atilio (comp.): *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al renacimiento*, Ediciones CLACSO, Buenos Aires, 1999.

Duran-Gasellin Jean Marc: “La modernidad y su apertura: una confrontación entre Habermas y Foucault”, en I. Cusset y S. Haber (comp.): *Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas*, Eds. Nueva Visión, Buenos Aires, 2007

Durkheim, Emile: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Schapire, Buenos Aires, 1968.

Dworkin, Ronald: “El liberalismo”, en Stuart Hampshire (comp.): *Moral pública y privada*, Ed. FCE, México DF, 1983.

\_\_\_\_\_ : *Ética privada e igualitarismo político*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1993.

\_\_\_\_\_ : “La lectura moral de la Constitución y la premisa mayoritaria”, en *Revista Cuestiones Constitucionales*, N° 7, México DF, 2002.

\_\_\_\_\_ : *Los derechos en serio*, Editorial Ariel, Barcelona, 1984.

Engels, Friedrich: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Ed. Progreso, Moscú, 1970.

Foucault, Michel: *El orden del discurso*, Tusquet Editores, Buenos Aires, 1999.

\_\_\_\_\_ : “Omnes et singulatum: hacia una crítica de la razón política”, en *La vida de los hombres infames*, Editorial Altamira, Argentina, 1996.

\_\_\_\_\_ : “¿Qué es la ilustración?” en *Saber y verdad*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1991.

\_\_\_\_\_ : *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1968.

Friedman, Milton y Friedman, Rose: *Libertad de elegir*, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1980.

Geertz, Clifford: *Negara: El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Editorial Paidós, Barcelona, 2000.

Giddens, Anthony: *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

Grüner, Eduardo: “La tragedia, o el fundamento perdido de lo político”, en *La cosa política o el acecho de lo real*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 2005.

Habermas, Jürgen : *Conciencia moral y acción comunicativa*, Editorial Península, Barcelona, 1994.

\_\_\_\_\_ : *El discurso filosófico de la modernidad*, Editorial Taurus, Madrid, 1993.

\_\_\_\_\_ : *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Editorial Trotta, Madrid, 2000.

\_\_\_\_\_ : *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Ediciones Gustavo Gili, México, 1986.

\_\_\_\_\_ : *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 2004.

\_\_\_\_\_ : *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1999.

\_\_\_\_\_ : *La reconstrucción del materialismo histórico*, Editorial Taurus, Madrid, 1981.

\_\_\_\_\_ : *Perfiles filosóficos-políticos*, Editorial Taurus, Madrid, 2000.

\_\_\_\_\_ : *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1998.

\_\_\_\_\_ : *Teoría de la acción comunicativa*, 2 Volúmenes, Editorial Taurus, Madrid, 1990.

\_\_\_\_\_ : *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Editorial Cátedra, Madrid, 2001.

\_\_\_\_\_ : *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997.

Habermas, J. y Rawls, J.: *Debate sobre el liberalismo político*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1998.

Hart, H. L. A.: *El concepto de derecho*, Ed. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1998.

Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

\_\_\_\_\_ : *Principios de la filosofía del derecho*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2004.

Hinkelammert, Franz: *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, Editorial DEI, Costa Rica, 1991.

Hobbes, Thomas: *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Editorial FCE, México DF, 1987.

Hobsbawm, Eric: *Las revoluciones burguesas*, Editorial Labor, Madrid, 1987.

Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Editorial Crítica, Barcelona, 1997.

Jiménez Redondo, Manuel: *Modernidad terminable e interminable. Ensayos sobre liberalismo y democracia*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002.

Kant, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editorial Espasa Calpe, Barcelona, 2001.

\_\_\_\_\_ : “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *Filosofía de la Historia*, Editorial FCE, México, 1979.

\_\_\_\_\_ : *La paz perpetua*, Editorial Tor, Buenos Aires, 1968.

Kukathas, Chandran y Pettit, Phillip: *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*, Editorial Tecnos, Madrid, 2004.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1987.

Laski, Harold: *El liberalismo europeo*, Editorial FCE, México DF, 1953.

Lechner, Norbert: *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Editorial Siglo XXI-Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1986.

Lefort, Claude: “El problema de la democracia”, en Revista *Opciones*, N° 6, Santiago de Chile, 1985.

\_\_\_\_\_ : *La invención democrática*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.

Lévi- Strauss, Claude: *Las estructuras elementales del parentesco*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1991.

Locke, John: *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

Luhmann, Niklas: *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

\_\_\_\_\_ : *Observaciones de la modernidad: racionalidad y contingencia en las sociedades modernas*, Editorial Paidós, Barcelona, 1997.

Luxemburgo, Rosa: *La acumulación del capital*, Editorial Gráficos, Argentina 1968.

MacPherson, Crawford B: *La teoría política del individualismo posesivo*, Editorial Fontanella, Barcelona, 1979.

\_\_\_\_\_ : “Pluralismo, individualismo y participación”, en Romeo Grompone (ed.): *Instituciones políticas y sociedad*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1995.

MacIntyre, Alasdair: *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Barcelona, 1987.

Mandeville, Bernard: *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la felicidad pública*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México DF, 1997.

Marcuse, Herbert: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la moderna teoría social*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

Marx, Karl: *La cuestión judía*, Quadrata Editores, Argentina, 2003.

\_\_\_\_\_ : *La ideología alemana*, Editorial Nuestra América, Argentina, 2004.

\_\_\_\_\_ : *Manifiesto Comunista*, Ediciones Sarpe, Madrid, 1983.

Mayol, Alberto: *En busca del paradigma político de la modernidad. Aproximación a partir de las teorías políticas de Max Weber y Jürgen Habermas*, Tesis para optar al título de sociólogo, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2002.

Mouffe, Chantal: *La paradoja democrática*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2003.

Nagel, Thomas: “Rawls y el liberalismo”, en Revista *Estudios Públicos*, N° 97, Santiago de Chile, 2005.

Nozick, Robert: *Anarquía, estado y utopía*, Editorial FCE, Buenos Aires, 1988.

Parsons, Talcott: *La estructura de la acción social*, Editorial Guadarrama, Madrid, 1968,

\_\_\_\_\_ : *El sistema social*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1966.

Peña, Carlos: “La tesis del consenso superpuesto y el debate liberal-comunitario”, en Revista *Estudios Públicos*, N° 84, Santiago de Chile, 2001.

\_\_\_\_\_ : “Notas sobre el debate de la filosofía política contemporánea”, texto incluido como presentación a Jiménez Redondo, Manuel: *Modernidad terminable e interminable. Ensayos sobre liberalismo y democracia*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002.

Pérez Soto, Carlos: “Notas sobre la subjetividad moderna”, en *Sobre la condición social de la psicología. Psicología, epistemología y política*, Ediciones LOM-ARCIS, Santiago de Chile, 1996.

Polanyi, Karl: *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Editorial FCE, México DF, 1992.

Portales, Gonzalo: *Políticas de la alteridad. Tolerancia y márgenes de la verdad en el proyecto ilustrado de modernidad*, Editorial Cuarto Propio, Santiago de Chile, 2001.

Rancière, Jacques: *El desacuerdo. Política y filosofía*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

\_\_\_\_\_ : *Política, policía, democracia*, Ediciones LOM, Santiago de Chile, 2006.

Rawls, John: *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, Ediciones Paidós, Barcelona, 2001.

\_\_\_\_\_ : *Liberalismo Político*, Editorial FCE, México DF, 1995.

\_\_\_\_\_ : *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Editorial Tecnos, Madrid, 1986.

\_\_\_\_\_ : *Teoría de la justicia*, Editorial FCE, México DF, 1978.

Rousseau, Jean Jacques: *El contrato social*, Editorial Edaf, Madrid, 2001.

Sandel, Michael: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2000.

Sartori, Giovanni: *Elementos de Teoría Política*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

Schmitt, Carl: *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

\_\_\_\_\_ : *Teoría de la constitución*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

Sémblér, Camilo: “Discursos, hegemonías y subjetivaciones en la postdictadura chilena. Intervenciones a propósito del debate sobre educación”, en Revista *Némesis*, N° 6, Universidad de Chile, 2008.

Serrano Gómez, Enrique: *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Editorial Anthropos-UNAM, México DF, 1994

Simmel, George: *Filosofía del dinero*, Editorial Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1997.

Tocqueville, Alexis: *La democracia en América*, 2 Volúmenes, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

Touraine, Alain: *Crítica de la modernidad*, Editorial FCE, Buenos Aires, 1993.

\_\_\_\_\_ : *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Editorial FCE, México DF, 1997.

Von Hayek, Friedrich: *Los errores del constructivismo*, en Revista *Estudios Públicos*, N° 29, Santiago de Chile, 1988.

Wallerstein, Immanuel: *Después del liberalismo*, Siglo XXI Ediciones, México, 1999.

Weber, Max: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 2 Volúmenes, Editorial FCE, México DF., 1964.

\_\_\_\_\_ : *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ediciones Península, Madrid, 1994.

\_\_\_\_\_ : “La ciencia como profesión”, en *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

Wolff, Robert P.: *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la Teoría de la Justicia*, Editorial FCE, México DF, 1981.