

# LA POLÍTICA DELIBERATIVA Y LAS “VIRTUDES” DEL PROCEDIMIENTO. UN ANÁLISIS CRÍTICO DEL PROCEDIMENTALISMO DE HABERMAS<sup>1</sup>

*Deliberative politics and the “virtues” of the procedure. A critical analysis of Habermas’ proceduralism*

Vicente Montenegro Bralic<sup>2</sup>  
Instituto de Humanidades  
Universidad Diego Portales  
Santiago, Chile  
vicente.montenegro@udp.cl

Vol. XI, n° 18, 2013, 187-209  
Fecha de recepción: 31 de marzo de 2011  
Fecha de aceptación: 3 de mayo de 2012  
Versión final: 15 de julio de 2013

RESUMEN. Frente al debate entre liberalismo y republicanism, Habermas intenta perfilarse como una tercera alternativa que, integrando elementos de ambas tradiciones, busca superar dicha disputa ofreciendo una comprensión procedimental de la democracia. Este artículo discute las implicancias teóricas del modelo habermasiano, al plantear una crítica en dos niveles: primero, a

---

<sup>1</sup> Una versión abreviada del presente trabajo fue presentada en el IX Congreso Chileno de Ciencia Política, organizado por la Asociación Chilena de Ciencia Política (Accp). Este tuvo lugar en la Universidad Diego Portales, en Santiago de Chile, los días 11 a 13 de noviembre de 2010.

<sup>2</sup> Sociólogo de la Pontificia Universidad Católica de Chile, magíster en Pensamiento Contemporáneo por el Instituto de Humanidades (IDH) de la Universidad Diego Portales. Actualmente se desempeña como instructor adjunto del IDH y como docente de la Escuela de Sociología de la Universidad Arcis. Además, es director de Revista Pensamiento Político ([www.pensamientopolitico.udp.cl](http://www.pensamientopolitico.udp.cl)), revista académica en formato electrónico asociada al IDH.

los presupuestos de la teoría de la acción comunicativa (sobre la que se apoya el concepto de política deliberativa) desde la perspectiva del "desacuerdo" de Rancière; y segundo, se identifican algunas limitaciones asociadas al concepto mismo de política deliberativa y al de "cultura política" vinculado a este. Finalmente, se sugiere la tesis de que el "procedimentalismo" de Habermas no logra constituirse como una perspectiva completamente distinta a la del republicanismo, extrayendo de allí algunas importantes consecuencias teóricas.

*Palabras clave:* política deliberativa, desacuerdo, policía, procedimentalismo, republicanismo, cultura política

ABSTRACT: Habermas aims to overcome the debate between liberalism and republicanism by integrating elements from both traditions and trying to outline a procedural understanding of democracy. This article discusses the theoretical implications of the habermasian model by doing a two level critique: first, analyzing the assumptions of the communicative action theory (in which the concept of deliberative politics stands), from Rancière's notion of "disagreement"; and second, it identifies some limitations associated to the concept of deliberative politics itself and the related concept of "political culture". Finally, it postulates that Habermas "proceduralism" is not entirely different from republicanism, bringing out some important theoretical consequences.

*Keywords:* deliberative politics, disagreement, police, proceduralism, republicanism, political culture

## I. Introducción

La disputa entre liberalismo y republicanismo puede remontarse al debate filosófico-político que se inicia con Hobbes, y que es desarrollado posteriormente por Locke y Rousseau. Al afirmar el vínculo entre derecho y ley natural, Locke pone los cimientos de la tradición *liberal* que afirma los derechos subjetivos individuales; mientras que Rousseau, al situar el fundamento del poder político en la voluntad general del pueblo, funda la tradición *republicana* que afirma los derechos políticos de ciudadanía<sup>3</sup>. A partir de allí, el debate va a encarnar en diversas figuras del pensamiento político contemporáneo, entre las que destacan singularmente

<sup>3</sup> Remitimos al lector a las obras representativas de dichas posiciones filosófico-políticas. Hobbes, T. (2007). *Leviatán*. Buenos Aires, Argentina: Losada; Locke, J. (1990). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid, España: Alianza; y Rousseau, J.-J. (2007). *El contrato social*. Madrid, España: Edad. Sería necesario incluir en esta brutal simplificación el nombre de Maquiavelo (y tal vez, el de Montesquieu), pero como veremos, los textos políticos de Habermas que se van a considerar aquí se sitúan en explícita discusión con las tradiciones más directamente vinculadas a Locke y Rousseau, antes que a cualquier otro autor.

las de Rawls y Arendt<sup>4</sup>, solo por mencionar dos de los nombres más destacados. Frente a esta disputa, el pensamiento de Habermas intenta perfilarse como una tercera alternativa que —integrando elementos de ambas tradiciones— postula una comprensión *procedimental* de la política, la cual permitiría un adecuado complemento entre derechos individuales y derechos políticos.

En lo que sigue se expone la comprensión procedimental de Habermas bajo el modelo de “política deliberativa” como un intento por superar la disputa entre liberalismo y republicanismo, combinando e integrando elementos de ambas tradiciones de pensamiento (II). Luego se plantea una crítica al modelo de “política deliberativa” en dos niveles: el primero, desde una perspectiva “externa” (es decir, ajena al modelo teórico habermasiano) que apunta al núcleo de la teoría de la acción comunicativa y por ello afecta de manera general al modelo de “política deliberativa”; el segundo, desde una perspectiva “interna” (es decir, desde el interior del modelo habermasiano y ocupando sus propias herramientas teóricas) que apunta específicamente a la pertinencia y validez del concepto de “cultura política”. De este modo, habiendo visto que la política deliberativa se afirma sobre una teoría del discurso, se plantea, en primer lugar, una crítica a la teoría de la acción comunicativa de Habermas desde la idea del *desacuerdo* de Rancière, con el propósito de poner en evidencia los presupuestos normativos subyacentes en el núcleo de dicha teoría, específicamente en relación a la idea del entendimiento como *telos* inmanente al lenguaje (III). Teniendo en consideración la crítica a los presupuestos de la racionalidad comunicativa, se procede, en segundo lugar, a un cuestionamiento de la factibilidad empírica y la pertinencia teórica del concepto de “cultura política” (estrechamente vinculado al de “política deliberativa”) como recurso argumental al que Habermas acude en diversos debates teóricos contemporáneos (IV). Finalmente, considerando las limitantes tanto del concepto de “política deliberativa” como el de “cultura política”, se sugiere la tesis de que el procedimentalismo de Habermas —aquella supuesta “tercera alternativa” — no logra constituirse como una concepción distinta a la del republicanismo<sup>5</sup>, pues, atendiendo a los presupuestos sobre los que se apoya, no logra deshacerse por completo de una concepción ética de la política, específicamente por el hecho de asumir una ciudadanía virtuosa. Con ello se discute la autocomprensión que Habermas tiene de su propio modelo teórico y que Honneth (su discípulo) también comparte, al plantear la alternativa entre procedimentalismo y republicanismo. De paso,

---

<sup>4</sup> Ver Rawls, J. (2006). *Liberalismo Político*. México D.F., México: FCE; y Arendt, H. (2009). *Sobre la Revolución*, Madrid, España: Alianza (de nuevo, se trata de las obras más representativas de dichos autores al respecto).

<sup>5</sup> Aunque sería posible argumentar una tesis contraria, como lo hace Chantal Mouffe, a saber, que el procedimentalismo de Habermas no logra constituirse como una concepción distinta a la del liberalismo. Ver Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires, Argentina: FCE, y Mouffe, C. (1999). Deliberative democracy or agonistic pluralism? *Social Research*, 66(3), 745-758. Creemos que el análisis que se presenta aquí ofrece razones suficientes para acercarse a Habermas a concepciones republicanas de la política y del proceso democrático, antes que liberales. De cualquier modo, lo que interesa es un análisis crítico de su pensamiento, que permita poner en perspectiva sus postulados y cuestionar sus “pretensiones de validez”.

se llama la atención sobre la capacidad del modelo habermasiano para dar cuenta del conflicto político, de acuerdo a lo planteado por Rancière (V).

## II. Procedimentalismo y política deliberativa

En un célebre discurso pronunciado en 1809, Benjamin Constant establecía una comparación entre la "libertad de los modernos" y la "libertad de los antiguos" (Constant, 1995), comparación que con los años fue adquiriendo el estatuto de cierta clave interpretativa de la concepción "republicana" (o "antigua") y "liberal" (o "moderna") de la libertad. La libertad de los antiguos consistía en el ejercicio colectivo de los derechos políticos, esto es, la participación del pueblo en diversos aspectos de la soberanía, donde se debía poner en práctica el debate y la deliberación en la plaza pública. Para los antiguos existía cierta subordinación del individuo y la esfera privada, al interés general de la colectividad y los asuntos de la esfera pública. Por contraste, la libertad de los modernos otorga mayor relevancia al resguardo y el ejercicio de derechos individuales, por lo que la relación entre colectividad e individuo se invierte, y es la esfera privada la que el Estado o la autoridad pública debe proteger.

Similar distinción se repite posteriormente en autores de la tradición liberal tales como John Stuart Mill o Isaiah Berlin, este último, introduciendo otra distinción que también ha resultado ser ampliamente comentada (la que opone una idea de "libertad negativa" a otra "positiva")<sup>6</sup>. Por su parte, es posible encontrar una respuesta "republicana" a lo que sería cierta hegemonía de la teoría liberal en el trabajo de autores como Quentin Skinner, quien se ha propuesto relevar la contribución del pensamiento "neorromano" —aquel que Constant identificaba con los "antiguos"— en la comprensión de la libertad política<sup>7</sup>. Esta disputa entre la "libertad de los modernos" y la "libertad de los antiguos", o bien, entre la teoría liberal y el pensamiento "neorromano" (o republicano), es precisamente el escenario ideológico en el cual Habermas va a inscribir su propia intervención teórica.

En un intento por tomar distancia y superar las concepciones liberales y republicanas de lo político y del proceso democrático, Habermas (2005) introduce el concepto de "política deliberativa", un concepto procedimental de democracia que, basado en los presupuestos de una teoría del discurso<sup>8</sup> (Habermas, 1992), pretende conectar el *contenido normativo* de los presupuestos comunicativos que dicho concepto alberga, con una *descripción empírica* del proceso democrático en el cual estaría inmerso. Al tomar como punto de partida la idea de que en el marco

<sup>6</sup> Ver Berlin, I. (2001). *Dos conceptos de libertad*. Madrid, España: Alianza, y Mill, J. S. (2005). *Sobre la libertad*. Madrid, España: Alianza, con una introducción de Berlin.

<sup>7</sup> Skinner, Q. (2004). *La libertad antes del liberalismo*. México D. F., México: Taurus-CIDE, y Skinner, Q. (2002). A third concept of liberty. En *Proceedings of the British Academy* (237-268). Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.

<sup>8</sup> Teoría que ha sido elaborada también como una "ética del discurso" (cuestión que interesará en el argumento que aquí se desarrolla). Véase Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, España: Península, específicamente el cap. IV.

de la política legislativa (aquel espacio de génesis del derecho y en donde radica la fuente de su legitimidad), la razón adquiere una forma procedimental, su preocupación será la de argumentar en qué medida una concepción procedimental puede o no enlazar con fenómenos empíricos del proceso democrático, es decir, si se trata de una concepción "neutral" o de una concepción cargada con demasiados presupuestos normativos. Lo que propone Habermas, sin embargo, que no es una confrontación entre idealidad y realidad, no es un "ideal regulativo" (en el sentido kantiano)<sup>9</sup>, ni un "concepto límite" (en el sentido de la teoría crítica): "el contenido normativo [...] viene inscrito, por lo menos en parte, en la facticidad social de los propios procesos políticos observables" (Habermas, 2005: 363). Tal es su apuesta.

Pero para entender la política deliberativa como núcleo del proceso democrático, Habermas contrasta este concepto con las concepciones liberales y republicanas en términos que retoman y prolongan las distinciones que había esbozado ya Constant en su discurso (y que, en parte, también coinciden con lo dicho por Skinner). Para el liberalismo (esto es, para los "modernos"), dicho proceso se reduce básicamente a la formación de compromisos con miras al resguardo de los intereses particulares, lo que se traduce básicamente en la participación de elecciones periódicas, la representación política y la competencia partidaria, todo lo cual es posibilitado por un aseguramiento estatal de los derechos fundamentales. Para el republicanismo, en cambio (o sea, para los "antiguos"), el proceso democrático tiene el carácter de una autodeterminación de la sociedad a través de la cual la voluntad colectiva de los ciudadanos se constituye por sí misma en una sociedad política; el proceso democrático tiene lugar desde una autocomprensión ética de la sociedad, la que se sustenta sobre la base de una tradición cultural compartida<sup>10</sup>. La teoría del discurso define el proceso democrático tomando en consideración elementos tanto

---

<sup>9</sup> Al respecto, véase el comentario que Habermas dedica al opúsculo de Kant, *Sobre la paz perpetua*: Habermas, J. (1997). La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años. *Isegoría*, 16, 61-90.

<sup>10</sup> El concepto de republicanismo (así como también el de liberalismo) se emplea aquí en el mismo registro con que Habermas lo utiliza en su propia argumentación, el cual, si bien puede ser precisado y articulado a partir de las distintas fuentes teóricas que le dan forma, no nos parece necesario profundizarlo más, pues es precisamente en ese nivel de conceptualización en el que Habermas sostiene la diferencia con el procedimentalismo (y es en ese mismo nivel en el cual aquí se desarrollará la crítica a las pretensiones de dicho modelo). Para un estudio sistemático de dicha tradición, véase Pettit, P. (2002). *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Nueva York, USA: Oxford University Press. Tal vez quepa agregar que por republicanismo, Habermas está considerando el conjunto de nociones políticas que se inscriben dentro de una tradición de pensamiento más o menos continua y coherente —"que hunde sus raíces en Aristóteles", dice Habermas— y que va desde la noción de *soberanía popular* en Rousseau, pasando por las nociones de *autonomía* y *autolegislación* en Kant (estrechamente vinculadas a la de soberanía popular), la idea de *nación* que con la Revolución Francesa (y la figura de Sieyès) vincula directamente a esta con la soberanía, hasta llegar a aportes más recientes como son la idea de *esfera pública* en Arendt (idea fuertemente influenciada por Kant), o ciertas consideraciones de Taylor sobre la *ciudadanía* (a pesar de que a este último se lo asocia fundamentalmente con el comunitarismo). Para el propósito del presente trabajo, interesa destacar un elemento que Habermas reitera en distintos lugares bajo expresiones como "autocomprensión ética", "autoentendimiento ético-político", "orientación al bien común", o incluso expresiones como "precomprensión sociointegradora" o

del liberalismo como del republicanismo, combinándolos en el concepto de política deliberativa. Allí, "la razón práctica se retrae de los derechos humanos universales, en los que insiste el liberalismo, o de la eticidad concreta de una comunidad determinada, en la que insiste el republicanismo, para asentarse en esas reglas del discurso y formas de argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada al entendimiento, y en última instancia, de la estructura de la comunicación lingüística"<sup>11</sup> (Habermas, 2005: 372).

De este modo, Habermas insiste en fundamentar la necesaria complementariedad entre los derechos subjetivos individuales (*liberalismo*) y los derechos políticos de ciudadanía (*republicanismo*). Dicha complementariedad asume la forma de un equilibrio entre *autonomía privada* y *autonomía pública*, en donde cada una se entiende como condición de posibilidad respecto de la otra, y a la vez, como complemento necesario para un adecuado ejercicio de las libertades: "los ciudadanos solo pueden hacer uso apropiado de su autonomía pública si son suficientemente independientes en virtud de una autonomía privada asegurada de manera homogénea; pero que a la vez solo pueden lograr una regulación susceptible de consenso de su autonomía privada si en cuanto ciudadanos pueden hacer uso apropiado de su autonomía política" (Habermas, 1999: 255). Esta concepción es la que lleva a Habermas a concebir un "vínculo interno" entre Estado de derecho y democracia<sup>12</sup>, en cuanto la institucionalidad del primero aparece como garante de las libertades liberales, y el proceso democrático, por su parte, como dinámica de ejercitación de los derechos políticos.

El modelo procedimental que propone Habermas se distinguiría del modelo liberal y republicano no solo por situarse como "término medio" entre ambos (en cuanto a su carga normativa refiere), sino también porque añade al republicanismo —y, en este sentido, en continuidad con él— la *institucionalización* de los procesos de formación de la voluntad y la opinión pública políticas en la forma de Estado de derecho. El procedimentalismo de Habermas coincide con el republicanismo en reconocer dichos procesos como aspectos centrales de un sistema político democrático, aunque su consolidación no depende de "una ciudadanía colectivamente capaz de acción [como podría argumentarse desde el republicanismo], sino de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos co-

---

"solidaridad ciudadana", todas ellas fórmulas clave para evaluar la pretensión de neutralidad del procedimentalismo de Habermas en contraste con la "sobrecarga ética" propia del republicanismo.

<sup>11</sup> Esta fórmula (reiterada en varios lugares por Habermas) es la que retoma Axel Honneth para desarrollar un concepto formal (no sustancial) de eticidad en el marco de su reflexión sobre la lucha por el reconocimiento. Ver Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, España: Crítica, en especial el capítulo final.

<sup>12</sup> Interesa adelantar aquí una observación que encontraremos en Rancière: "Actualmente, la identidad entre democracia y Estado de derecho sirve para producir un régimen de identidad de la comunidad consigo misma, para hacer que se desvanezca la política bajo un concepto del derecho que la identifica con el espíritu de la comunidad". Ver Rancière, J. (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión, 137. Esto quiere decir que dicha identidad solo sería posible asumiendo la "eticidad concreta" que Habermas rechaza en relación al republicanismo.

municativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente"<sup>13</sup> (Habermas, 2005: 374).

Esta interacción entre deliberaciones *formales* institucionalizadas y opiniones públicas *informales*, constituye la "doble vía" del concepto de política deliberativa. Señala la relación fundamental entre "las deliberaciones orientadas a la decisión que vienen reguladas por *procedimientos democráticos*, y los procesos informales de formación de la opinión en el espacio público-político" (Habermas, 2005: 384). Así, el concepto de política deliberativa no sería "puro" procedimentalismo; no podría consistir exclusivamente en la toma de decisiones en el marco de un espacio público institucionalizado, pues ella depende de la formación informal de la opinión que tiene lugar al margen de todo procedimiento, en un espacio público pluralista donde surgen de modo espontáneo múltiples discursos e identidades (veremos que este "pluralismo cultural" de la esfera pública ya advierte sobre los problemas que conlleva el concepto de "cultura política" empleado con recurrencia por Habermas)<sup>14</sup>.

Ya se trate de una síntesis creativa de elementos propios del liberalismo con elementos del republicanismo, o de una versión "moderada" de republicanismo (o de un "republicanismo kantiano")<sup>15</sup>, donde la sobrecarga ética es aplacada por la pretensión de neutralidad de los procedimientos (volveremos sobre esto hacia el final), el modelo de política deliberativa de Habermas constituye un esfuerzo por superar la dicotomía entre republicanismo y liberalismo. Sin embargo, una tarea como esta se expone a diversas críticas y cuestionamientos<sup>16</sup>. La que se desarrolla

---

<sup>13</sup> Del mismo modo, Seyla Benhabib destaca estas distinciones en relación al liberalismo y al republicanismo, pero se hace cargo de resaltar particularmente las diferencias con la teoría liberal (lo que refuerza la observación hecha en la nota 5, respecto de una posible lectura "liberal" del procedimentalismo de Habermas). Ver Benhabib, S. (1996). *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*. En S. Benhabib (Ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political* (67-94). New Jersey, USA: Princeton University Press.

<sup>14</sup> Sobre la esfera pública en Habermas, véase el volumen editado por Calhoun, C. (1996). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge and London, England: MIT Press, en especial, la introducción de Calhoun, los ensayos de McCarthy, Benhabib y Fraser, así como la réplica de Habermas.

<sup>15</sup> El origen kantiano de la noción de esfera pública en Habermas es destacado por Calhoun en Calhoun, C. (1996). Introduction: Habermas and the Public Sphere. En *Habermas and the Public Sphere* (op. cit.), 1-48. Asimismo, una exposición sintética del "republicanismo kantiano" de Habermas puede encontrarse en Vallespín, F. (1998). Introducción. Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas. En J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político* (9-37). Barcelona, España: Paidós.

<sup>16</sup> A los títulos ya señalados, editados por Benhabib y Calhoun, pueden añadirse una serie de discusiones y revisiones críticas de la empresa teórica de Habermas en torno a la política deliberativa y su concepción procedimental de la democracia. Para el conocido debate sostenido con Rawls, véase, Habermas, J. y Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político* (op. cit.). Sobre el rol de la "opinión pública" y la idea de "esfera pública", véase Fraser, N. (2010). *Transnationalizing the Public Sphere. On the Legitimacy and the Efficacy of Public Opinion in a Postwestphalian World*. En N. Fraser, *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World* (76-99). New York, USA: Columbia University Press; y Fraser, N. (1997). *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actual Existing Democracy*. En N. Fraser, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition* (69-98). New York and London, USA: Routledge. Sobre la relación entre la teoría del discurso y la moral kantiana, véase McCarthy,

a continuación cabría asociarla a la de una cierta versión de "democracia radical"<sup>17</sup>, en la medida que llama la atención sobre el concepto de lo político que se encuentra en juego en la comprensión habermasiana de la democracia. Por su parte, las observaciones que posteriormente se plantean a nivel "interno" (esto es, en relación al concepto de "cultura política" empleado por Habermas), aunque puede vincularse con aquella crítica que proviene del republicanismo (a saber, que sería imposible concebir un procedimiento "neutral"), no se agota en ella ni tampoco se lleva a cabo en su nombre.

### III. Límites de la política deliberativa

Habermas (1984) introduce intuitivamente el concepto de acción comunicativa sosteniendo que la definición de racionalidad de la acción que la sociología viene discutiendo por décadas es una de las posibilidades de comprender la acción racional. Los conceptos weberianos de *racionalidad instrumental* y *racionalidad estratégica* que Adorno y Horkheimer adoptan desde una lectura crítica del proceso de racionalización, "no son lo bastante complejos como para aprender *todos* los aspectos sobre los que puede versar la racionalización social" (Habermas, 1984: 381), sino que se limitan a concebirla únicamente sobre la base de la "institucionalización de la racionalidad con arreglo a fines" (Habermas, 1984: 380)<sup>18</sup>.

Contra este estrechamiento de perspectivas, Habermas opone a aquel concepto de acción racional orientada al *éxito*, la acción comunicativa orientada al *entendimiento*, que sería una acción eminentemente social, mediada por el lenguaje, y que opera sobre el supuesto de la *intersubjetividad*, es decir, del reconocimiento recíproco de los hablantes con sus respectivas pretensiones de validez susceptibles de crítica. La intersubjetividad se entiende como rasgo inherente a un concepto

---

T. (1991). *Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics* (152-180); y también del mismo autor, *Complexity and Democracy: The Seductions of System Theory* (181-199), en *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Cambridge, USA: MIT Press, donde el autor explora la relación entre la democracia deliberativa y la teoría de sistemas de Niklas Luhmann. Por último, para una revisión crítica de la teoría de la acción comunicativa en general, véase Honneth A. y Joas, H. (Eds.). (1991). *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Cambridge, Great Britain: MIT Press.

<sup>17</sup> Cierta versión (poco explorada, por lo demás), pues por lo general la expresión "democracia radical" se reserva a aquella discusión conducida principalmente por Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, autores de su ya célebre *Hegemonía y estrategia socialista* (2010, Buenos Aires, Argentina: FCE). Ver también Mouffe, C. (1995). *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*. London and New York, England and USA: Verso (aunque allí no figura el nombre de Rancière). Un conjunto de ensayos más recientes que sí incorporan algunas ideas y conceptos de Rancière, se puede encontrar en Tønder, L. y Thomassen, L. (Eds.) (2005). *Radical Democracy. Politics Between Abundance and Lack*. Manchester and New York, USA: Manchester University Press, especialmente los ensayos de Stavrakakis y Bennett.

<sup>18</sup> Al respecto, véanse los clásicos trabajos de Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Argentina: Sur; y Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (2009). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, España: Trotta. Un análisis más detallado de la obra de ambos autores puede encontrarse en Habermas, J. (1993). Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e Ilustración. En J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (135-162) Madrid, España: Taurus.

fenomenológico de mundo de la vida traducido en términos de pragmática formal: "el mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo [...] y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo" (Habermas, 1992: 179)<sup>19</sup>. La acción comunicativa hace posible la reproducción *simbólica* del mundo de la vida y a la vez opera como mecanismo de integración *social*, pues, en cuanto acción orientada al entendimiento, posibilita la obtención de *acuerdos*: "entendimiento significa la 'obtención de un acuerdo' entre los participantes de la comunicación acerca de la validez de una emisión; acuerdo, el reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez que el hablante vincula a ella" (Habermas, 1992: 171).

Un aspecto decisivo en la teoría de la acción comunicativa tiene que ver con su comprensión *teleológica*. Al concebir el entendimiento como *telos* del lenguaje, Habermas ve inscrita en su propia lógica la finalidad del entendimiento: "el entendimiento —dirá Habermas— parece ser inmanente como *telos* al lenguaje humano" (Habermas, 1984: 385). El paso del entendimiento al *acuerdo* pareciera ser no solo una cuestión lógico-causal, sino que, más importante aún, una cuestión que encarna un principio de racionalidad específico, ya que en tanto ego y alter exponen *razones* —esto es, pretensiones de validez que remiten a una base racional—, el acuerdo comunicativo es tanto un acuerdo  *fáctico* (empíricamente constatable) como un acuerdo *válido*, en tanto se sostiene sobre presupuestos intersubjetivos, que son los que hacen posible la denominada "racionalidad comunicativa".

Sobre este modo de conceptualizar la acción comunicativa —con los presupuestos de un mundo de la vida intersubjetivo, y de un *telos* inmanente al lenguaje—, el pensamiento de Jacques Rancière ofrece una perspectiva radicalmente distinta que permite reconocer dichos presupuestos como tales, y con ello, dar paso a su cuestionamiento. Cabe precisar que la confrontación de Habermas con Rancière que se intenta esbozar aquí no debe leerse como un "diálogo de sordos", en el sentido de que la radical diferencia que se sitúa en el origen de la reflexión de cada cual impida avanzar y motivar nuevas reflexiones. La idea, más bien, es oponer a Habermas una perspectiva "externa" a su lógica de razonamiento que, al optar por otra estrategia, permita identificar aquellos presupuestos y hacerlos salir de esa especie de "naturalidad" que los cobija en la argumentación habermasiana<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Con ello Habermas rescata el carácter lingüístico del mundo de la vida, aparentemente subestimado por la fenomenología social. Ver Schutz, A. y Luckmann, T. (1977). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

<sup>20</sup> Por lo demás, ambos autores no estarían tan lejos el uno del otro como podría pensarse, ya que ninguno de los dos niega la posibilidad de que exista cierto principio de racionalidad en el diálogo argumentativo. Ello es destacado por Bennett, cuando sostiene que tanto Habermas como Rancière comparten cierto "prejuicio antropocéntrico", al descartar de antemano toda relevancia de "actantes no-humanos" (en el sentido de Bruno Latour) en su reflexión. Ver Bennet, J. (2005). *In Parliament with Things*. En L. Tønder y L. Thomassen (Eds.), *Radical Democracy. Politics Between Abundance and Lack* (op. cit.), 142.

Si partimos de la consideración de que un concepto como el de "mundo de la vida intersubjetivo" es algo completamente ajeno a la reflexión de Rancière, y en general, a cualquier forma de pensamiento que tome como punto de partida la *diferencia* y no la *identidad*<sup>21</sup> (o bien, el *disenso* y no el *consenso*, para emplear los términos que aquí interesan), veremos que ya desde allí las consecuencias para una comprensión de lo político —y, por ende, de la democracia— son diametralmente distintas.

Rancière pone en discusión precisamente aquello que con el concepto de mundo de la vida (y de intersubjetividad) queda asegurado en la argumentación de Habermas, y más precisamente, con la suposición de que el entendimiento es el *telos* inmanente al lenguaje. Dicha suposición concibe al lenguaje como intrínsecamente inteligible, en circunstancias que "toda situación de interlocución y de argumentación es escindida desde el principio por la cuestión litigiosa —irresuelta y conflictiva— de saber lo que se deduce de la inteligencia de un lenguaje" (Rancière, 1996: 68)<sup>22</sup>. Con el concepto de acción comunicativa, Habermas estaría identificando de modo demasiado apresurado aquello que un interlocutor escucha, comprende el acto enunciativo de lo que escucha, y asume la intersubjetividad de dicha comprensión. Para Rancière, no hay un supuesto de intersubjetividad que permita evitar el "ponerse de acuerdo" sobre cada cosa, cada vez que se establece una interacción. Aquel ámbito de lo "aprobemático" y de lo que se tiene por cierto "hasta nuevo aviso" —según la nomenclatura de la fenomenología social que adopta Habermas—, es precisamente lo que está *siempre en litigio* en una situación argumentativa, más aún si se trata de una situación de diálogo político. Una comprensión de la política que admite la alternativa entre racionalidad comunicativa y enfrentamiento violento (como una diferencia insalvable), olvida que la racionalidad de la interlocución se funda precisamente en ese litigio que surge a propósito de "una disputa primordial que se refiere a lo que implica la inteligencia del lenguaje" (Rancière, 1996: 68). La disputa no es, pues, la de dos interlocutores que en cuanto seres parlantes deben (y pueden) llegar a un acuerdo, "no se refiere a contenidos del lenguaje más o menos transparentes u opacos. Se refiere a la consideración de los seres parlantes como tales" (Rancière, 1996: 69). En este sentido, la acción comunicativa no puede asumir como punto de partida los *actos* de habla, la mera enunciación lingüística, dando por sentada la *situación* de habla, que en cuanto intersubjetiva, constituye ese "trasfondo incuestionado" de la interacción. Más bien, lo que hay en un principio es *desacuerdo*: "Numerosas situaciones de habla donde está en acción la razón pueden pensarse en una estructura específica de desacuerdo que no es ni desconocimiento que exige un complemento de saber ni malentendido que supone un enrarecimiento de las palabras. Los casos de desacuerdo son aquellos en los que la discusión sobre lo que quiere

<sup>21</sup> Precisamente porque diferencia se opone a identidad y no a "igualdad" es que en ningún caso podría entenderse "diferencia" como "desigualdad", pues ello sería incompatible con la idea de la *presuposición igualitaria*, desarrollada en varias de sus obras. Ver por ejemplo, Rancière, J. (2002). *El maestro ignorante*. Barcelona, España: Laertes.

<sup>22</sup> Nótese que Rancière habla de *un* lenguaje y no *del* (único) lenguaje.

decir constituye la racionalidad misma de la situación de habla" (Rancière, 1996: 9). Es decir, no se trata del desacuerdo producto de la incomprensión de alter, o del error en la argumentación por parte de ego; se trata más bien del desacuerdo respecto a la "calidad" de ego y alter en cuanto seres dotados de lenguaje, y de aquello que, para cada cual, significa hablar.

Visto así, Rancière cuestiona el núcleo de la racionalidad comunicativa habermasiana, no solo al descartar de plano la posibilidad de un mundo de la vida intersubjetivo, sino que además, desacreditando por completo la idea del entendimiento como *telos* inmanente al lenguaje. Y ello tiene serias consecuencias para una comprensión de la política y de una conceptualización de la democracia.

Entendiendo que la racionalidad comunicativa se halla en el núcleo del proceso democrático, la lectura de Rancière hace que la idea de una formación de la voluntad y la opinión políticas, en un espacio público "no menoscabado en su espontaneidad" (Habermas, 2005: 385), y que se apoya sobre un reconocimiento igualitario de los derechos ciudadanos, sea una cuestión altamente improbable no solo como posibilidad fáctica, sino que más precisamente como estrategia argumentativa (válida). La comprensión de la política en Rancière choca desde el principio con el concepto de política deliberativa de Habermas: "la política 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" (Rancière, 1996: 41). Con un punto de partida como ese, el primer desafío de los interlocutores sería resolver aquello que en Habermas está ya resuelto de antemano<sup>23</sup>. El tránsito hacia un espacio público con una base ciudadana que ejerce sus derechos políticos, donde se respeta el Estado de derecho y puede desarrollarse un "pluralismo cultural" motivado por la tolerancia, todo eso parece apoyarse demasiado sobre la posibilidad de un consenso de fondo. Habermas dirá que ese espacio público, "sin duda alguna, es tan rico en conflictos como en formas de vida generadoras de significado y sentido" (Habermas, 2005: 385), y que "solo tras una 'lucha por el reconocimiento' sostenida públicamente pueden las debatidas constelaciones de intereses ser abordadas por las instancias políticas correspondientes [...] ser discutidas y, llegado el caso, ser convertidas en una moción y tomarse sobre ello una resolución vinculante" (Habermas, 2005: 393). Pero antes de que la dinámica de la política deliberativa pueda desarrollarse así como Habermas la describe, a aquella "lucha por el reconocimiento" le antecede *otra* lucha por el reconocimiento —que vendría a ser primera y original, de acuerdo con Rancière— y que versa sobre el reconoci-

---

<sup>23</sup> La idea de la "presuposición igualitaria" (aquella según la cual se debe presuponer una igualdad de inteligencias), no tiene en Rancière la misma función ni el mismo estatuto que el consenso habermasiano. Como lo explica May, "It generally does not form a ground from which normative discussion of the kind Jürgen Habermas promotes would be able to arise. For Habermas, the recognition of consensus is the starting point for normative discussion. For a democratic politics, by contrast, while the endorsement of equality may be contained in a given police order (an endorsement that is in conflict with much of the practices of that order), the recognition of that equality by those who have a part lies at the end rather than at the beginning of a democratic politics". May, T. (2008). *The Political Thought of Jacques Rancière. Creating Equality*. Edinburgh, Great Britain: Edinburgh University Press, 138.

miento de *qué es aquello que hay que reconocer, y qué reconocimiento reclaman* aquellos que luchan por el reconocimiento<sup>24</sup>. Una política que entiende esa lucha como la primera y fundamental es verdadera *política*. La política deliberativa de Habermas no sería más que una moderna *policía*.

El término *policía*, Rancière lo recoge de las investigaciones que había llevado a cabo Foucault, tomando como fuente la doctrina de la “razón de Estado” desarrollada durante los siglos XVI y XVII. De allí que este advirtiera al lector: “los autores de los siglos XVI y XVII entienden por ‘policía’ algo muy diferente de lo que entendemos nosotros [...] Por ‘policía’ no entienden una institución o mecanismo que funciona en el interior del Estado, sino una técnica de gobierno propia del Estado”<sup>25</sup> (Foucault, 1996: 197).

Por un lado, dice Foucault, “el único y exclusivo destino de la policía es conducir al hombre al mayor bienestar del que pueda gozar en esta vida” (Foucault, 1996: 201), pero, por otro, también “es lo que permite al Estado acrecentar su poder y ejercer su fuerza en toda su amplitud” (202). En el curso *Seguridad, territorio, población*, Foucault profundiza en esta idea de la policía, y la caracteriza como “el conjunto de los medios a través de los cuales se pueden incrementar las fuerzas del Estado a la vez que se mantiene el buen orden de este [...] la policía —agrega— será el cálculo y la técnica que van a establecer una relación móvil, pero pese a todo estable y controlable, entre el orden interior del Estado y el crecimiento de sus fuerzas” (Foucault, 2006: 357). En este sentido es que, como *técnica de gobierno*, la policía es la que vela por la actividad de cada cual, por el lugar y la función que ocupa, y si acaso dicha actividad reporta o no la mayor *utilidad* para el Estado. Para lograr esto no solo debe ejercer un rol coactivo de control social (que es el que hoy aparece como más prominente en la moderna institución de la policía), sino que debe preocuparse por la vida de los hombres, sus aspectos biológicos de salud, y sus distribuciones demográficas en cuanto individuo de una población. En último término entonces, la policía debe “lograr articular, una con otra, la fuerza del Estado y la felicidad de los individuos [...] hacer de la dicha de los hombres la utilidad del Estado [...] la fuerza misma del Estado” (Foucault, 2006: 377).

Si bien estas últimas formulaciones abren el problema de la policía y del “arte de gobernar” a la discusión sobre la “biopolítica”, cuestión que nos aleja por

<sup>24</sup> El debate entre Fraser y Honneth no logra dar cuenta del problema planteado por Rancière, pues la disputa se plantea allí en términos de “reconocimiento” (problema de identidad e inclusión) versus “redistribución” (problema de la distribución de la riqueza). Si bien ambos tratan el problema de la justicia, no se da con el problema político más fundamental que interesa a Rancière. Ver Fraser, N. y Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London and New York, England and USA: Verso.

<sup>25</sup> Es posible encontrar incluso antes, en Tomás de Aquino, cierta noción de policía que — en este caso — se planteaba en oposición a la democracia. “Opónese la *democracia* a la policía si [...] hay un gobierno que se ejerce por muchos”, decía Aquino en su *De Regno*, señalando a la policía como una forma de gobierno injusta o alejada del bien común. Aquino, T. de (1989). *La monarquía*. Madrid, España: Tecnos, 17.

completo del tema que aquí nos interesa<sup>26</sup>, ellas permiten tener a la vista la fuente a partir de la cual Rancière hará uso del término. De allí que, para Rancière, policial sea siempre la lógica que establece un orden, dispone las partes en una cierta jerarquía, en una determinada relación, y asigna funciones, categorías y lugares. La policía es aquella que identifica y clasifica las partes, realiza una cuenta y una partición. Para decirlo según una conocida expresión de Rancière, la policía es la que opera un determinado *reparto de lo sensible*. En este sentido es que Rancière sostiene: "el reparto de lo sensible hace ver quién puede tener parte en lo común en función de lo que hace, del tiempo y el espacio en los cuales esta actividad se ejerce" (Rancière, 2009: 9-10); y la policía sería "la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes" (Rancière, 1996: 44). Hay política, en cambio, cuando dicho reparto de lo sensible es interrumpido y desafiado por una *distorsión*, es decir, por la desidentificación y desclasificación que realizan aquellos que no tienen parte, aquellos que caen en la "cuenta errónea" de un reparto que los invisibiliza, los silencia o simplemente les asigna una parte desigual. La distorsión, dice Rancière, "instituye a la comunidad política como antagonismo de partes de la comunidad que no son verdaderas partes del cuerpo social" (Rancière, 1996: 35). De modo que la política es "la que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte" (Rancière, 1996: 45).

Así, la oposición entre política y policía versa sobre la idea misma del reparto de lo sensible. Todo este esquema conceptual es el que lleva a Rancière a definir la democracia como "el movimiento que desplaza sin cesar los límites de lo público y lo privado, de lo político y lo social" (Rancière, 2007: 91), por oposición al reparto de la lógica policial que privatiza lo público, despolitiza lo político, y particulariza lo universal.

Resulta claro que, ante el problema planteado por Rancière, el desafío de la argumentación política, y el sentido de *lo político*, cambian radicalmente, y con ello, toda conceptualización posible de democracia. En efecto, la democracia no sería ya "un conjunto de instituciones o un tipo de régimen entre otros sino una manera de ser de lo político" (Rancière, 1996: 125)<sup>27</sup>. Por oposición, Rancière va a emplear el concepto de "posdemocracia"<sup>28</sup> para referirse precisamente a aquella

---

<sup>26</sup> Remitimos al lector al curso que sucede al ya citado: Foucault, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, Argentina: FCE. Para una prolongación de las ideas sugeridas por Foucault, ver Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y Filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. Sobre algunos debates contemporáneos en torno a la biopolítica, ver Lemm, V. (Ed.) (2010). *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Santiago, Chile: Ediciones UDP.

<sup>27</sup> Ver la tesis 4 de Rancière, J. (2001). *Ten Theses on Politics*. *Theory & Event*, 5(3), 1-16.

<sup>28</sup> Término que coincide con el de "pospolítica" que emplea Mouffe en *En torno a lo político*, aunque Rancière se muestra contrario a quienes plantean cualquier forma de "retorno de lo político", como se titula otro de los libros de Mouffe. Ver Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, y la tesis 10 de Rancière en "Ten Theses on Politics". Ver además Rancière, J. (2011). *Democracies Against Democracy. An Interview with Eric Hazan*. En VV.AA. *Democracy in what State?* (76-81). New York, USA: Columbia University Press.

noción de democracia como cierto orden policial que distribuye las partes de quienes participan en ella, esto es, quiénes tienen derecho a voz y a través de qué medios (es decir, la democracia entendida como el conjunto de instituciones que posibilitan la participación y la representación política). Para Rancière, la "democracia consensual" sería la forma de posdemocracia *par excellence*, aquella que hoy detenta una posición hegemónica, y cuya expresión teórica la encontramos formulada de manera paradigmática en el modelo de democracia procedimental propuesto por Habermas.

En síntesis, si la policía opera "a través del control de la 'comunicación', es decir, de las actividades comunes de los individuos (trabajo, producción, intercambio, comercio)" (Foucault: 1996: 200), la política para Rancière consistiría justamente en la interrupción del normal funcionamiento de dicho control, su puesta en cuestión, el reconocimiento de su naturaleza litigiosa. Desde esta perspectiva, el modelo procedimental de democracia propuesto por Habermas también se vería interrumpido por una distorsión, por un *disenso* que antecede a la "lucha *intersubjetiva* por el reconocimiento", en la medida que la argumentación política no sería "una discusión entre interlocutores sino una interlocución que pone en juego la situación misma de interlocución" (Rancière, 1996: 127).

Dos consecuencias importantes resultan del análisis precedente: primero, si el entendimiento no puede ser concebido como *telos* inmanente al lenguaje, como sostiene Habermas, resulta inevitable pensar que lo que allí se presupone no es en definitiva otra cosa que una orientación del actor, es decir, de los interlocutores que ponen en práctica su racionalidad comunicativa; pero, en segundo lugar, la disputa que queda así planteada es la de una "democracia consensual" o "democracia procedimental", por oposición a una forma de "democracia radical" o "democracia política"<sup>29</sup>, lo que llama la atención sobre qué concepto de lo político se halla en juego en el modelo procedimental de Habermas.

#### IV. La "cultura política": pertinencia y validez del concepto

Hemos hecho un esbozo del modo en que los presupuestos de la acción comunicativa conducen a una comprensión de lo político en términos de una teoría del discurso y a una conceptualización de la democracia en términos procedimentales. Sin embargo, ello tiene todavía sus alcances en debates políticos contemporáneos (como el problema de la inclusión / exclusión social, el multiculturalismo, o la posibilidad de la configuración de un orden posnacional), frente a las cuales

<sup>29</sup> Como ya dijimos, se trataría de una versión de "democracia radical" que no se identifica necesariamente con el proyecto desarrollado por Laclau y Mouffe. Véase al respecto, Marchart, O. (2007). *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh, Great Britain: Edinburgh University Press, especialmente el capítulo final. Aletta Norval, en cambio, sugiere un análisis que considera ambas versiones compatibles. Ver Norval, A. (2007). *Aversive Democracy. Inheritance and Originality in the Democratic Tradition*. New York, USA: Cambridge University Press. Alternativamente, la expresión "democracia política" es la que resuelve emplear May en su lectura de Rancière. Véase May, T. (2008). *The Political Thought of Jacques Rancière* (op. cit.), especialmente el cap. 2.

Habermas recurre de manera sistemática al concepto de "cultura política" que, apoyado en los presupuestos teóricos de la acción comunicativa (por ello es que denominamos "interno" a este nivel de crítica), resulta en la mayoría de los casos una solución ambigua y, por lo mismo, discutible<sup>30</sup>.

En primer lugar, el concepto de cultura política aparece vinculado al modelo general de la política deliberativa analizado previamente. En dicho marco, el concepto de cultura política es caracterizado como uno de los "recursos" del mundo de la vida que, producto de la dinámica propia de racionalización llevada a cabo por la acción comunicativa (esto es, los procesos de reproducción simbólica e integración social), *espontáneamente* ella se reproduciría a sí misma. "La política deliberativa [...] guarda una interna conexión con los contextos de un mundo de la vida por su parte racionalizado, cuyas estructuras favorecen la lógica interna de esa política. Precisamente las comunicaciones políticas que se efectúan a través del filtro de la deliberación dependen de recursos del mundo de la vida —de una *cultura política habituada* a la libertad y de una socialización política de tipo ilustrado, y sobre todo de las iniciativas de las asociaciones formadoras de opinión— que en buena parte se forman y regeneran de manera *espontánea*" (Habermas, 2005: 378)<sup>31</sup>. Así planteado, el sentido de la cultura política es prácticamente análogo al de mundo de la vida (del cual supuestamente era uno de sus recursos), al punto de perder toda especificidad y fundirse con este último. En el pasaje citado solo sabemos *de qué* es contenido la cultura política, sin embargo, nada sabemos de *su* contenido.

En segundo lugar, el concepto de cultura política es mencionado por Habermas a propósito de la problemática relación entre ciudadanía e identidad nacional (Habermas, 2005). Habiendo demostrado que "la ciudadanía fue desde siempre independiente de la identidad nacional" (Habermas, 2005: 623), Habermas destaca una innovación en la comprensión de la ciudadanía que la moderna terminología jurídica introduce hacia fines del siglo XX, al entenderla como "*status* ciudadano" y no solamente como mera pertenencia al Estado<sup>32</sup>. Así —dice—, la independencia entre ciudadanía e identidad nacional quedaría aún más clara.

Sin embargo (y es aquí donde aparece el concepto de cultura política), la realización de dicho *status* ciudadano depende de "la facilitación que le preste un trasfondo consonante de motivos e intenciones de un ciudadano orientado al bien

---

<sup>30</sup> Cabe advertir que por los alcances y el propósito del presente trabajo, el concepto de "cultura política" (fundamental en la sociología y ciencia políticas) es abordado específicamente a partir del argumento de Habermas, y por ello no se hará referencia a las diversas conceptualizaciones que se han hecho de él. Aquí simplemente referimos al lector al clásico estudio de Almond y Verba en el que desarrollan el concepto de "cultura cívica", homólogo al de "cultura política". Ver Almond, G. & Verba, S. (1989). *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. London, England: Sage.

<sup>31</sup> Las cursivas son mías.

<sup>32</sup> Resulta llamativa la observación que hace Rancière al respecto, aunque sin hacer referencia directa a Habermas: "A quienes deploran la pérdida de la ciudadanía republicana, la lógica posdemocrática responde mediante la proclamación de la ciudadanía generalizada". Rancière, J. (1996). *El desacuerdo* (op. cit.), 144.

común, motivos e intenciones que no pueden forzarse ni urgirse por vía del derecho”, es decir, depende de “una cultura política habituada al ejercicio de las libertades” (Habermas, 2005: 627). Como se ve, Habermas recurre aquí en los mismos términos a la idea de una cultura política como trasfondo “facilitador” —es decir, como “recurso” del mundo de la vida—, en este caso no de la política deliberativa (aunque directamente relacionado con ella), sino del principio de ciudadanía entendido como *status* ciudadano. La idea de “lo habitual” que la cultura política contiene (lo “aprobable” o lo incuestionado del mundo de la vida), el “hábito” de una ejercitación de las libertades, es un elemento que nuevamente se repite.

En tercer lugar (para añadir otro de los diferentes ámbitos donde el concepto juega un rol importante), la cultura política aparece como elemento fundamental en la posibilidad de concebir lo que Kymlicka (1996) denomina como una “ciudadanía multicultural”. Frente a las tendencias de debilitamiento de los Estados nacionales y las paralelas “reacciones etnocéntricas” de ciertas sociedades ante el proceso de globalización económica y el choque de diferentes formas de vida cultural, Habermas (2000) postula la necesidad de una “política del reconocimiento”, que tiene por condición fundamental el establecimiento de una “cultura política *general*” (es decir, universalista) que logre cierta autonomía respecto de la “cultura política de la mayoría”, la cual siempre procede de una identidad nacional particular (ya volveremos sobre los problemas que ello implica).

Pues bien, en este punto llegamos a una cuestión de sumo interés que tiene que ver con las dificultades de concebir la cultura política como posibilidad fáctica, y más precisamente con la ambigüedad que dicho concepto implica como estrategia argumentativa (y en esto atañe a su validez). El reiterado recurso a la cultura política plantea la pregunta por su estatus dentro de la argumentación habermasiana: ¿qué es la cultura política? (aún no lo podemos responder con exactitud), ¿cuál es su génesis?, ¿existe efectivamente *como recurso* del mundo de la vida —en cuyo caso habría que preguntar, además, por su componente motivacional— o se trata, por el contrario, de un orden de cosas, de un estado *por realizar*?, en cuyo caso, tanto la posibilidad de una política deliberativa como la de una ciudadanía entendida como *status* ciudadano, o incluso la posibilidad de una ciudadanía multicultural, se verían desplazadas por completo a ese plano de la “idealidad”, cuando lo que Habermas pretende es observarlas en el plano de la facticidad.

Una pregunta por su génesis nos llevaría a plantear con Bourdieu (1998, 1995) que la cultura política no es otra cosa que *habitus* (la propia terminología de Habermas sobre una cultura política “habituada” no hace de esta una interpretación forzada). En cuanto *habitus*, la cultura política estaría determinada por las condiciones histórico-materiales de la pertenencia a una cierta posición social, es decir, habría tantas *culturas políticas* —tantos modos de ejercitación de las libertades— como posiciones sociales posibles de distinguir. Una consideración de este tipo quitaría toda pretensión universalista al concepto discursivo de democracia y a la posibilidad de universalización de una ciudadanía entendida como *status* ciudadano.

Si, por otro lado, se tratara efectivamente de un “recurso” del mundo de la vida, la cuestión que queda sin explicar es el componente motivacional que

llevaría a individuos de una sociedad civil a ejercer sus libertades en el marco de un Estado de derecho. Al respecto, Habermas sugiere la idea de un "patriotismo constitucional" (o un "patriotismo de la Constitución"). Sostiene que una cultura política no requiere afirmarse en un origen étnico o una tradición cultural común, sino que "una cultura política liberal [y aquí agrega el adjetivo "liberal"] solo constituye el denominador común de (o el medio cívico-político compartido en que se sostiene) un patriotismo de la *Constitución*, que simplemente agudiza el sentido para la pluralidad e integridad de las diversas formas de vida que conviven en una sociedad multicultural" (Habermas, 2005: 628). Pero lo que se lee en este pasaje es que el "patriotismo de la constitución" es algo posterior, consecuencia de una cultura política que le es previa. Por lo tanto, la propuesta así planteada, queda sin dar un fundamento motivacional coherente para concebir una ciudadanía activa, pues aquello que se presumió como causa (el patriotismo constitucional) resulta ser a la vez consecuencia (de la cultura política). Habermas es consciente de que la idea de patriotismo constitucional presenta en su origen serias dificultades, ya que el propio contenido universalista de los principios constitucionales da paso a ordenamientos jurídicos que están ellos mismos "impregnados éticamente", producto de interpretaciones particulares que surgen "en el contexto de las experiencias de una historia nacional y a la luz de una tradición, cultura y forma de vida históricamente dominantes. Por regla general —añade—, en las materias culturalmente sensibles se refleja a menudo solo la autocomprensión ético-política de una cultura mayoritaria dominante por razones históricas (Habermas, 1999: 124). Estas observaciones acercan mucho más a Habermas a una comprensión de la cultura política como la que sugerimos con Bourdieu, y a su vez, parecieran arrojar ciertas luces sobre el *contenido* de la cultura política (qué es). Sin embargo, habría que dar respuesta a un problema adicional no menor, que es cómo una cultura política puede afirmarse como acuerdo normativo de fondo si ella misma constituye la expresión (particular) de una cultura mayoritaria dominante. Habermas sostiene que "para que todos los ciudadanos puedan identificarse en igual medida con la cultura política de su país, la cultura mayoritaria que procede de la cultura nacional debe desligarse de la cultura política *general*" (Habermas, 2000: 100). Sin embargo, con ello no hace otra cosa que señalar el problema, sin explicar cómo un proceso así sería posible (y ello es fundamental, toda vez que Habermas insiste sobre la facticidad observable de todos estos procesos).

Viendo que ni la pregunta por su génesis ni su consideración como recurso del mundo de la vida dan fundamento satisfactorio al concepto de cultura política, quedaría pendiente la pregunta que ya habíamos anunciado: ¿no se trata acaso de un estado *por realizar*?, y como tal, ¿es factible su realización, así como Habermas la comprende? La cultura política parece mostrarse mucho más como un puro presupuesto normativo, situado de lleno en el plano de la idealidad, antes que como contenido normativo inscrito "en la facticidad social de los propios procesos políticos observables" (Habermas, 2005: 363).

## V. ¿Es Habermas un republicano? Consideraciones finales

Si las observaciones realizadas hasta aquí son correctas, la crítica "externa" que con Rancière hicimos a los presupuestos de la acción comunicativa y al modelo de política deliberativa, así como también la crítica "interna" al concepto de cultura política —esto es, dentro de la propia argumentación de Habermas—, tienen implicancias que en principio se extienden a todo debate teórico en el que Habermas toma parte, toda vez que echa mano al concepto de política deliberativa y, más aun, al de cultura política.

Veamos algunos ejemplos más. En su crítica a Carl Schmitt (Habermas, 1999: 107-35), Habermas opone al fundamento de la homogeneidad cultural como requisito para la legitimidad del Estado de derecho, la idea de un acuerdo normativo que solo es posible bajo un modelo de política deliberativa. En cuanto a la comprensión de la inclusión social, Habermas difiere de la solución excluyente del republicanismo, al sostener que "inclusión significa que dicho orden político [la democracia procedimental] se mantiene abierto a la igualación de los discriminados y a la *incorporación* de los marginados sin *integrarlos* en la uniformidad de una comunidad homogeneizada" (Habermas, 1999: 118). Considerando las limitantes del concepto de cultura política, en cuanto expresión *exclusiva* de una visión de mundo propia de la cultura mayoritaria dominante, la inclusión no sería otra cosa que la integración del extraño a la cultura mayoritaria, y en esa medida, integración homogeneizante. Habermas se defendería diciendo que "en la medida en que el proceso de separación entre cultura política en general y la cultura de la mayoría sea algo logrado, la solidaridad entre los ciudadanos del Estado habrá de situarse en un nuevo y más abstracto plano, como el que representa el 'patriotismo de la Constitución'" (Habermas, 2000: 101). Si por "más abstracto" entendemos "más universal", pareciera haber una contradicción en la idea misma de patriotismo constitucional, ya que este, según la propia advertencia de Habermas, se afirmaría en una Constitución nacida de una lectura *particular* de los principios constitucionales que "por regla general" son expresión de una cultura mayoritaria dominante; en otras palabras, las pretensiones de universalidad del patriotismo constitucional se ven cuestionadas por el particularismo implícito en el proceso que crea la Constitución. A esta contradicción se suma el problema de lograr la separación de esa cultura mayoritaria respecto de la cultura política general, cuestión altamente improbable como posibilidad fáctica.

El multiculturalismo y la posibilidad de una "ciudadanía multicultural" (Habermas, 2000); el problema de la tolerancia entre comunidades religiosas y una ciudadanía secular (Habermas, 2006); la posibilidad de la integración posnacional entre las naciones europeas (Habermas, 1999); en todos estos debates, el concepto de cultura política (o el de política deliberativa) opera como presupuesto en la argumentación habermasiana. El análisis crítico de sus estrategias teóricas y propuestas conceptuales ha permitido poner en tela de juicio los argumentos con que Habermas interviene en dichos debates. Producto de tal análisis, es posible sugerir una tesis contraria a la que Habermas asume y con la cual comprende su

propio pensamiento (y que Honneth, su discípulo, también comparte), a saber, que frente a la comprensión liberal de la política, el procedimentalismo sería una alternativa *diferente* a la del republicanismo.

Para Honneth, ambas perspectivas comparten el modelo del discurso intersubjetivo como fundamento del proceso democrático, y con ello se oponen a la concepción liberal que ve en dicho proceso la mera legitimación periódica del poder político. Sin embargo, a juicio de Honneth la diferencia radica en el modo en que cada modelo comprende normativamente la idea de opinión pública democrática: "mientras el republicanismo se orienta por el ideal clásico de la ciudadanía [...] el procedimentalismo insiste en que no se necesitan las virtudes de ciudadanos, sino solamente, un procedimiento justificado moralmente para reactivar el proceso de la formación democrática de la voluntad" (Honneth, 1999: 82). Pero, ¿se puede afirmar con seguridad que el procedimentalismo de Habermas no necesita de ciudadanos virtuosos? Los presupuestos normativos, que hemos hecho ver en el modelo procedimental, asumen ciertas actitudes y orientaciones por parte de los ciudadanos que en último término cabe considerar como virtudes políticas. Sin duda, no se trata de las virtudes del ideal clásico de ciudadanía del que habla Honneth —a saber, aquel que se remonta a Aristóteles y que encuentra una versión actualizada en autores como MacIntyre (1984)—, pero la "justificación moral" del procedimiento no parece poder llevarse a cabo más que recurriendo, aunque sea de modo indirecto o bajo la fachada de la racionalidad comunicativa, a ciertas virtudes que él mismo identifica con el republicanismo.

Ya desde la crítica que hicimos ver con Rancière respecto al *telos* del lenguaje, podemos pensar que la acción comunicativa supone ciudadanos virtuosos, pues si la inteligibilidad del lenguaje no está inscrita en él como su finalidad esencial, entonces la acción orientada al entendimiento no cabría considerarla más que como una orientación del actor. Pero incluso en la propia argumentación de Habermas vemos que en diversas ocasiones reconoce la necesidad de una ciudadanía virtuosa: "Los ciudadanos han de ejercer sus derechos de comunicación y de participación de manera activa no solo en función de su propio interés bien entendido, sino en pro del bien común" (Habermas, 2006: 110); y agreguemos que una exigencia como esta solo cabe hacerla a ciudadanos "habituados" al ejercicio de sus libertades. "De ahí que las virtudes políticas sean esenciales para la existencia de una democracia. Son asuntos propios de la socialización y de la habituación a las prácticas y a las formas de pensar de una cultura política liberal", cultura que "se nutre de fuentes espontáneas, y, si ustedes quieren, 'prepolíticas'" (Habermas, 2006: 111). En poco se diferencia esta argumentación del republicanismo que tanto Habermas como Honneth identifican con Arendt, por ejemplo, pues aquí el concepto de cultura política implica una ciudadanía virtuosa<sup>33</sup>, asume ciudadanos

---

<sup>33</sup> No es mi intención ignorar con esto las diferencias que se pueden establecer entre la virtud en Arendt y ciertas virtudes del ciudadano en Habermas. El énfasis está puesto más que nada en la lectura que tanto Habermas como Honneth realizan respecto del pensamiento político de Arendt (el cual vinculan con el republicanismo), y frente al cual, sostienen, el procedimentalismo tomaría distancia. De todos modos, remitimos al lector a la obra ya mencionada: Arendt, H.

que hacen ejercicio de sus derechos políticos orientados al bien común y están motivados por un "patriotismo constitucional" que, como vimos, exige la cuestión no menor de lograr una separación entre la cultura de la mayoría y la cultura política general. Dicha separación constituye un desafío metafísico de abstracción y neutralidad que no cabe ya atribuir a ciudadanos virtuosos, sino más bien, a una especie de "superciudadano".

De este modo, desde las actitudes y motivaciones "orientadas al bien común" que Habermas espera de los ciudadanos, y que dice no ser posibles de forzar por la vía del derecho (es decir, que obedecen a una generación espontánea propia del "trasfondo facilitador" que sería la misma cultura política en la cual se desenvuelven), hasta la poco plausible separación de la "cultura política general" respecto de la "cultura política de la mayoría" dominante, el modelo de Habermas no demuestra neutralizar la sobrecarga ética que tanto él como su discípulo reprochan a la tradición republicana. Así, el procedimentalismo de Habermas no sería un modelo que en lo sustancial se aparta del republicanismo, sino a lo más una versión compleja de un republicanismo revisado, o como también se ha señalado, una cierta reelaboración de un "republicanismo kantiano".

En este sentido, el recurso a la cultura política que realiza Habermas no consiste en un "funcionalismo sociológico" cuyo propósito sea el de evitar una concepción ética de la política, tal como sostiene Honneth al decir que Habermas, "en lugar de concebir aquellas actitudes habituales del ciudadano democrático como virtudes éticas [...], intenta concebirlas como características de una cultura política, con cuya 'complacencia' tenemos que contar sociológicamente por razón de requisitos funcionales" (Honneth, 1999: 105). Por el contrario, el procedimentalismo de Habermas presupone y asume virtudes éticas precisamente al recurrir a un ambiguo concepto de cultura política en el cual los ciudadanos adquieren y desarrollan espontáneamente ciertas motivaciones y actitudes favorables al proceso democrático, todo lo cual no sería muy distinto a la mentada concepción ética del republicanismo. Ello se acentúa si además consideramos que la racionalidad comunicativa que fundamenta el modelo procedimental también debe asumir ciertas orientaciones y motivaciones por parte de los interlocutores para que tenga lugar el entendimiento y el consenso argumentativo. Una lectura atenta del modelo procedimental habermasiano debiera tener en consideración que la neutralidad aparente del procedimiento democrático (en el sentido de una ausencia de presupuestos éticos) no lo constituye en una alternativa diferente al republicanismo, al menos, no como lo suponen sus propios defensores.

Para finalizar, quisiera llamar la atención sobre una consecuencia paradójica que se desprende del análisis precedente, y que deja al modelo habermasiano en una suerte de "trampa teórica". Si, por un lado, el modelo procedimental fracasa en su pretensión de neutralidad al mostrar su incapacidad para deshacerse de ciertos presupuestos éticos de la política, al mismo tiempo la versión de republicanis-

---

(2009). *Sobre la revolución* (op. cit.); a la cual cabe añadir *La condición humana* (1998). Barcelona, España: Paidós, y *¿Qué es la política?* (1997). Barcelona, España: Paidós.

mo que de allí resulta está imposibilitada de ofrecer una perspectiva que pueda dar cuenta del carácter conflictivo o litigioso ("agonístico", como diría Mouffe [1999, 2007]) que Rancière considera fundamental respecto a la democracia y la política. En otras palabras, la misma estrategia teórica con la que Habermas busca distanciarse de la concepción republicana del proceso democrático es la que termina por hacer del modelo procedimental una concepción despolitizada (o *policial*) de la política y la democracia. Tal consecuencia no puede ser soslayada a la hora de analizar críticamente el modelo habermasiano.

## Bibliografía

- ALMOND, G. y VERBA, S. (1989). *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. London, England: Sage Publications.
- AQUINO, T. de (1989). *La monarquía*, Madrid, España: Tecnos.
- ARENDT, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona, España: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona, España: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Sobre la revolución*. Madrid, España: Alianza.
- BENHABIB, S. (1996). Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy. En S. Benhabib (Ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political* (67-94). New Jersey, USA: Princeton University Press.
- BENNET, J. (2005). In parliament with things. En L. Tønder y L. Thomassen (Eds.), *Radi- cal Democracy. Politics Between Abundance and Lack*. Manchester and New York, Great Britain: Manchester University Press.
- BERLIN, I. (2001). *Dos conceptos de libertad*, Madrid, España: Alianza.
- BOURDIEU, P. (1988). *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, España: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (1995). *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Barcelona, España: Anagrama.
- CALHOUN, C. (Ed.). (1996). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, England: MIT Press.
- CONSTANT, B. (1995). Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. En O. Godoy, Selección de textos políticos de Benjamin Constant. *Estudios Públicos*, 59, 51-68.
- ESPOSITO, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- FOUCAULT, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Obras esenciales. Volumen II. Estrategias de poder*. Barcelona, España: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1996). *Omnes et Singulatum*: hacia una crítica de la razón política. En M. Foucault, *La vida de los hombres infames*. La Plata, Argentina: Altamira.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- FRASER, N. (1997). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actual Existing Democracy. En N. Fraser, *Justice Interruptus. Critical Reflexions on the "Postsocialist" Condition* (69-98). New York, USA: Routledge.

- \_\_\_\_\_ (2010). *Transnationalizing the Public Sphere. On the Legitimacy and the Efficacy of Public Opinion in a Postwestphalian World*. En N. Fraser, *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World* (76-99). New York, USA: Columbia University Press.
- FRASER, N. y HONNETH, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York, USA: Verso.
- HABERMAS, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, España: Península.
- \_\_\_\_\_ (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, España: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, España: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Facticidad y validez*. Madrid, España: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2000). *La constelación posnacional*. Barcelona, España: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona, España: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1997). La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años. *Isegoría*, 16, 61-90.
- \_\_\_\_\_ (1992). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, España: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (1984). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid, España: Cátedra.
- HABERMAS, J. y RAWLS, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, España: Paidós.
- Hobbes, T. (2007). *Leviatán*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- HONNETH, A. (1999). La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia del presente. *Estudios Políticos*, 15(1), 81-106.
- \_\_\_\_\_ (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, España: Crítica.
- HONNETH A. y JOAS, H. (Eds.). (1991). *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Cambridge, Great Britain: MIT Press.
- HORKHEIMER, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Argentina: Sur.
- HORKHEIMER, M. y Adorno, T. W. (2009). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, España: Trotta.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, España: Paidós.
- LACLAU, E. y MOUFFE, C. (2010). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- LEMM, V. (Ed.). (2010). *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Santiago, Chile: Ediciones UDP.
- LOCKE, J. (1990). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid, España: Alianza.
- MACINTYRE, A. (1984). *Tras la virtud*. Barcelona, España: Crítica.
- MARCHART, O. (2007). *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh, Great Britain: Edinburgh University Press.
- MAY, T. (2008). *The Political Thought of Jacques Rancière. Creating Equality*. Edinburgh, Great Britain: Edinburgh University Press.
- MCCARTHY, T. (1991). *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Cambridge, USA: MIT Press.
- MILL, J. S. (2005). *Sobre la libertad*. Madrid, España: Alianza.
- MOUFFE, C. (1999). Deliberative democracy or agonistic pluralism? *Social Research*, 66(3), 745-758.
- \_\_\_\_\_ (Ed.). (1995). *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*. London, England: Verso.

- \_\_\_\_\_ (1999). *El retorno de lo político*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- NORVAL, A. (2007). *Aversive Democracy. Inheritance and Originality in the Democratic Tradition*. New York, USA: Cambridge University Press.
- PETTIT, P. (2002). *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Nueva York, USA: Oxford University Press.
- RANCIÈRE, J. (2011). Democracies Against Democracy. An Interview with Eric Hazan. En VV.AA., *Democracy in what State?* (76-81). New York, USA: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_ (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (2002). *El maestro ignorante*. Barcelona, España: Laertes.
- \_\_\_\_\_ (2007). *El odio a la democracia*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (2009). *El reparto de lo sensible*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- \_\_\_\_\_ (1994). *En los bordes de lo político*. Santiago, Chile: Universitaria.
- \_\_\_\_\_ (2001). Ten Theses on Politics. *Theory & Event*, 5(3), 1-16.
- RAWLS, J. (2006). *Liberalismo político*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- ROUSSEAU, J. (2007). *El contrato social*. Madrid, España: Edaf.
- SCHUTZ, A. y LUCKMANN, T. (1977). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- SKINNER, Q. (2002). A third concept of liberty. *Proceedings of the British Academy* (237-268). Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2004). *La libertad antes del liberalismo*. México D.F., México: Taurus-CIDE.
- TØNDER, L. y Thomassen, L. (Eds.) (2005). *Radical Democracy. Politics Between Abundance and Lack*. Manchester, Great Britain: Manchester University Press.