

¿El “desacuerdo” de Rancière Vs la “democracia deliberativa” de Habermas? La desobediencia civil en la teoría democrática de Habermas

¿Rancière “Disagreement” Vs Habermasian Deliberative Democracy? Civil Disobedience in Habermas’ Theory of Democracy

Mikel Arteta¹

Universidad de Valencia (España)

Recibido: 16-02-16

Aprobado: 20-03-17

Resumen

En primer lugar, contextualizaremos los efectos de la radicalización de la dialéctica hegeliana en la filosofía política (1). Luego analizaremos la política como desacuerdo tal y como la expone Rancière. En su esencia, toda la propuesta pretende ser una crítica de la democracia procedimental (concretamente de la teoría habermasiana del discurso) que, teniendo como punto de fuga el ideal del consenso (una cierta armonía), acaba perdiendo de vista las desigualdades materiales, que son las que están a la base de la política (2). En tercer lugar, haremos un intento por entender el desacuerdo como un momento fundamental dentro de la arquitectura habermasiana de la democracia. Sólo el momento de la desobediencia civil parece poder introducir un input de legitimidad en el sistema (3). Concluiremos, por tanto, que la propuesta de Habermas es más completa que la de Rancière (4).

Palabras-clave: Habermas, Rancière, política, desacuerdo, democracia, desobediencia civil.

¹ (mikel.arteta@uv.es) Licenciado en Derecho y en Ciencias Políticas y de la Administración. Máster en Ética y democracia y Doctor en Filosofía Moral y Política por la Universidad de Valencia. Entre las publicaciones más relevantes, cabe destacar “¿Por qué es antidemocrática la secesión?” (*Revista de Filosofía*), “De la hermenéutica de Gadamer a la hermenéutica crítica de Habermas” (*Contrastes*), Nacionalismo y poder tras las premisas comunitaristas: una crítica desde el cosmopolitismo habermasiano (Eidos). También otros artículos en *Claves de Razón práctica* (“Contra las dos patas de la secesión”, “La justicia transicional en el País Vasco” o “Geografía e ingeniería de la globalización: Cataluña, coste cero”).

Abstract

First of all, we will contextualize the effects of the radicalization of the Hegelian dialectic in political philosophy (1). Then, we will explain political disagreement as Rancière explains it. His approach is conceived as a criticism of Habermas' discourse theory; according to Rancière, this theory idealizes consensus and, this way, disregards material inequalities, which are those that are at the basis of politics (2). In third place, we will see that disagreement is a necessary complement of habermasian architecture of democracy. In fact, only civil disobedience seems to introduce an input of legitimacy in each system (3). We will conclude that Habermas' proposal is better (more holistic) than Rancière's one (4).

Key-words: Habermas, Rancière, Politics, Disagreement, Democracy, Civil Disobedience.

1. La radicalización de la dialéctica hegeliana: de la razón crítica a la política deliberativa

Quizás la mayor empresa de la filosofía sea rescatar un uso crítico de la razón, evitando así tanto disolverla en un contextualismo radical, conducente al relativismo moral, como someterla a una metafísica asfixiante, heredera de alguna suerte de Absoluto. No es empresa fácil, pero frente a las peores derivas de los seguidores de Hegel muchos autores han pretendido salvar el legado ilustrado de su dialéctica.

S. Kierkegaard trató de salvar la subjetividad hegeliana (el “yo” se torna autoconsciente gracias al reconocimiento del otro) en una individualidad capaz de reflexión y trascendencia, una que no quede relegada a mero títere del espíritu objetivo². Heidegger reinterpretará el existencialismo kierkegaardiano para conformar los existenciaros de su *Dasein*, propiciando el giro lingüístico y el fundamento de la hermenéutica (entendida como arte de *entender* –interpretación– pero también de *persuadir* –retórica–), para la cual importa la lengua en funcionamiento, pragmáticamente, en la forma empleada por los hablantes para comprender algo juntos. Se pasa a presuponer por fin la posibilidad de entendimiento universal, de la infinita posibilidad de traducción a plexos extraños, interpretaciones dentro de “juegos del lenguaje” (L. Wittgenstein) que van generando paulatinamente “fusiones de horizontes”

² Se trataba de rescatar una libertad que en los *Principios de la Filosofía del Derecho* de Hegel quedaba incómodamente religada a lo universal concreto: “En una comunidad ética es fácil señalar qué debe hacer el hombre, cuáles son los deberes que debe cumplir para ser virtuoso. No tiene que hacer otra cosa que lo que es conocido, señalado y prescrito por las circunstancias” (1999: § 150).

(H. G. Gadamer). Con Gadamer llegamos a situar a la razón en el contexto de las interacciones dialécticas puras (o filosóficamente impuras), las del *habla corriente*: el acontecer anónimo en que la tradición consiste cobra un núcleo de validez desde la asunción filosófica del prejuicio que antecede a toda reflexión. La verdad, alcanzada sin método, obtendría su fuerza vinculante de las operaciones interpretativas de los nacidos después y sobre todo de la fuerza espiritual de obras que se afirmen en su rango de “clásicas” por haber “resistido la prueba de la crítica histórica” (Gadamer 1977: 356). Pero, en tanto la inmersión en la tradición antecede a toda capacidad de reflexión, en tanto que no hay juicio sin prejuicio, toda continuación hermenéutica de la tradición (la reinterpretación generacional de los clásicos de una cultura) acabará siendo ciega o acrítica. Así pues, como ocurría en la filosofía de Hegel, la razón queda difuminada en la historia y la autonomía del individuo, enterrada. Esto es lo que crítica J. Habermas a Gadamer y el punto exacto donde comienza su “profundización” en la hermenéutica filosófica, estableciendo las bases de su conocida “pragmática universal” (como hermenéutica crítica) desde la razón comunicativa. En su texto titulado “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, de 1970, Habermas (2007: 277) recurre a la gnoseología genética de Piaget para afirmar que los seres humanos *poseemos una inteligencia operativa prelingüística* (independiente del lenguaje), compuesta por intereses u orientaciones (como el interés emancipador, que sostendrá la acción comunicativa orientada al entendimiento), por categorías (como espacio, tiempo, causalidad y sustancia) y por reglas de conexión lógica de los símbolos, que conformaría una condición previa necesaria para poder servirse del lenguaje, el cual se “asentaría” sobre ella.

Entre los herederos de Hegel también están, por otro lado, quienes, tras la estela de Heidegger, promueven un contextualismo radical del que se colegiría que, como no es posible adoptar un punto de vista externo, no es posible realizar una crítica trascendente que permita evaluar “racionalidades”, discriminar entre ellas a partir de algún criterio único. Entre ellos, R. Rorty (1991) daría cuenta de las orejeras posmetafísicas que conforman la perspectiva de un hablante que se sabe hablando desde un contexto cultural y que, por eso, se resigna a no ser capaz de trascenderlo. El precio de tal radicalización es la sospecha, y concluir que toda pretensión universalista no es más que imperialismo de una particularidad encubierta que pretende hacerse pasar por totalidad. Sin embargo, quienes como Habermas (1988b) han buscado recomponer (mediante la inteligencia operativa prelingüística) *la unidad de la razón comunicativa desde la multiplicidad existente de voces* que con acierto revela Rorty, responderán que incluso para hacer esa crítica de la razón hace falta hacerla desde la razón, pues aunque no haya razón “en el contexto cero” los parámetros de la razón misma no se modifican en cada nuevo contexto.

Si derivamos estas tensiones epistemológicas hacia la filosofía política, atenderemos advertencias antihegelianas como las de F. Rosenzweig: el Derecho, que constituye al Estado, sería la absolutización de un momento del “fluir de la vida del pueblo en el que sin cesar y sin violencia las costumbres crecen y las leyes cambian” (en Mate 2011: 20). De hecho, en esta misma lógica es rastreable toda una corriente de pensamiento que, remontándose a Aristóteles, se aleja del idealismo platónico (y de la *Absolutización* del Derecho) al entender que una comunidad está en realidad compuesta por seres bastante desiguales que se erigen en comunidad por *philia* o amistad, el único elemento que comparten y que les iguala. Se trata de un elemento de unión casi sustancial que nada tiene que ver con los lazos de solidaridad de la justicia procedimental moderna que esperan los seres recíprocos, los conciudadanos que se piensan iguales y que esperan por ello igualdad de trato.

J. J. Rousseau, en *Discours sur l'origine de l'inégalité*, viene a decirnos aristotélicamente que el hombre es quien tiene que hacerse cargo de haber destruido la igualdad originaria, haciendo uso de su libertad y fomentando una competitividad que no existiría en el estado de naturaleza primigenio. Sin embargo, si nuestras desigualdades han sido causadas por la libertad de los hombres, debemos hablar mejor de injusticias; en ese sentido, para los neoaristotélicos, Rousseau (representante del procedimentalismo moderno) yerra el tiro al proponer como solución la isegoría en su *Contrato Social*:

“el que ose instituir un pueblo, debe sentirse capaz de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana; de transformar cada individuo, que por sí mismo compone un todo perfecto y único, en parte de un todo mayor, del que en cierto modo reciba su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que todos recibimos de la naturaleza. Es necesario que despoje al hombre de sus propias fuerzas para otorgarle otras fuerzas de las cuales no puede hacer uso sin el auxilio de otros [traducción mía]” (Rousseau 2001: 80).

Se le reprocha que la solución no puede venir del procedimiento entre los igualmente libres porque éstos en realidad no son iguales. Marx resolvió la incongruencia teórica fundamentando la responsabilidad política por las desigualdades en el hecho de que son injusticias. Cualquier privatización de las mismas despojaría a la política de sentido. En *La cuestión judía* criticará las abstracciones burguesas de seres “igualmente libres”. Los ciudadanos perderán enseguida de vista el valor de los “derechos del ciudadano” y se reconocerán, sólo en abstracto, como igualmente libres. “El Estado suprime a su modo las diferencias de nacimiento, de clase, de educación y de ocupación cuando declara privadas de valor político las distinciones de nacimiento, de clase, de educación y de profesión, cuando sin tomarlas en consideración proclama a todo miembro del pueblo como copartícipe *por igual* de la soberanía popular y

cuando trata a todos los elementos de la real vida popular desde el punto de vista del Estado” (2004: 18)³. Los ciudadanos habrán de *reconocerse a sí mismos dando un rodeo* a través del orden jurídico de los “derechos del hombre”, que es el orden burgués de la libertad (entendida ésta como no intervención del Estado sobre un individuo que es considerado como mónada aislada), la propiedad privada, la igualdad (en tanto igual libertad de mónadas aisladas) y la seguridad (seguridad de las propiedades de la egoísta mónada aislada). Sus nuevas autocomprensiones como sujetos de derechos y seres formalmente libres les impedirían, una vez convertidos en legisladores, usar sus derechos ciudadanos para suprimir un derecho humano como la propiedad privada. Por eso el afán de Marx por mostrarnos que, frente a la *idealización de la comunidad política de ciudadanos iguales*, es la *sociedad civil* la que encarna la existencia individual de la vida real en la que cada uno vive según tiene, y donde cada cual hace del hombre un medio para el hombre; donde el hombre hace todo cuanto le degrada y le convierte en “juguete de fuerzas extrañas” y, en ese sentido, le aliena. En consecuencia, para afrontar esa distorsión, su propuesta revitaliza la libertad positiva garantizada por los derechos de ciudadanía (frente a los derechos humanos), declara público lo que el orden burgués considera privado y pone bajo el foco de la teoría esas circunstancias que eran contingentes e insignificantes para el idealismo (Mate 2011: 48).

Esa preocupación por los sujetos concretos le llevará a ver en el proletario al verdadero “sujeto de la historia”, el sujeto de la Revolución. Lo que no vio con suficiente claridad es la capacidad del orden democrático-liberal, y del sufragio, para erigir ese Estado de bienestar cuyos derechos sociales calmaron al proletariado y lo integraron, en el seno de las “clases medias”, en la vida pública.

La Escuela de Frankfurt, Benjamin y Adorno especialmente, revisa, profundizando en ella, la crítica marxista a las abstracciones burguesas. Advierten que la Modernidad construye su identidad devorando o alimentándose de identidades negadas. Así es como el mito de la razón ilustrada aboca en realidad, tras entronizar a la razón técnica, en el ocaso de la razón valorativa, en una razón calculadora y ocultadora del valor. De ahí el ímpetu por recuperar la relevancia del mito... A diferencia de Marx, quien excluye al Lumpen como “sujeto de la Historia”, Benjamin, en su pretensión de rescatar lo que de razón (de capacidad crítica) hay en el mito, da valor teórico a la imagen del trapero, incluso a la del trapo mismo, que debe hablarnos y hacernos heredar la culpa de nuestros padres respecto a la situación de los excluidos (Mate 2010).

³ Dirá también, respecto a las revoluciones modernas, que “la coronación del idealismo del Estado era, al mismo tiempo, la coronación del materialismo de la sociedad civil. Al sacudirse el yugo político se sacudieron, al mismo tiempo, las ataduras que apresaban el espíritu egoísta de la sociedad civil. La emancipación política fue, a la par, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma *apariencia* de un contenido general” (37).

Afinando más en lo que nos interesa, Seyla Benhabib (y el pensamiento feminista en general, con Iris Young, Nancy Fraser, Carol Gilligan) advierte del riesgo que conlleva la impronta kantiana de algunos neohegelianos (Rawls, Habermas) si, al prestar más atención al resultado que al proceso mismo de la argumentación (Benhabib 1986: 35), se acababa privilegiando (velando) el dominio de las relaciones jurídicas: “el modelo discursivo caería en legalismo si se menoscaba su aspecto moral-transformatorio, que implica no un compromiso de intereses sino la transformación real de ciertos intereses, y si la teoría se presentara como una versión más refinada de la fórmula del universalismo de la ética kantiana” (1986: 314). Por eso propuso sustituir al *otro generalizado*, que presupondría la relación discursiva, por el *otro concreto*, encarnado, situado y contextualizado. Sobrepasar las aporías del monologismo kantiano y rawlsiano requiere que, tras la discusión, los individuos puedan cambiar sus intereses y prejuicios iniciales. Esto significa que la discusión tiene que hacerse efectiva, siempre y en cualquier circunstancia, de tal modo que nada quede relegado perpetuamente al ámbito privado. Es conveniente que todo pueda repolitizarse, resignificarse, dejando a los desvalidos y excluidos que puedan hacer oír su voz. Benhabib quiere dejar claro que la “participación precede a la universalización” (315). De otro modo se daría la razón a quienes ven en las abstracciones de las teorías procedimentales de la justicia, una forma de pedirnos “que trabajemos ordenadamente” (Sucasas 2010: 87).

“Si Rawls y Habermas quieren repensar la armonía antigua bajo las condiciones modernas, tendrían que enfrentarse al papel distorsionador del trabajo capitalista. De lo que bien se cuidan, proponiendo en su lugar una concordia hermenéutica. La justicia consiste en que nos organicemos bien dentro del orden existente” (Mate 2011: 113).

Son varias las voces que advierten de que las hegelianas reconstrucciones de Habermas, al considerar a los Estados como universales concretos, o sea, como “conquistas *duraderas* y figuras vivas de una ‘justicia existente’” (Habermas 2012: 69), acaban dando por inamovible la diferenciación sistémica del mercado, con las limitaciones para la crítica que ello conlleva⁴.

Sin embargo, cuesta aceptar que, desde la óptica de la teoría de la acción comunicativa, el procedimentalismo esté vacío. Discursos como el de André Gorz, quien, alejándose de la utopía del trabajo, “fundamenta su

⁴ “La decisión de Habermas de rebajar el planteamiento kantiano hasta la investigación de condiciones fácticas absolutas (necesariamente incrustadas en la esfera de la eticidad) no hace sino posibilitar una toma de posición favorable a un desarrollo prudente del pensamiento –tal vez demasiado prudente– que se ve en la obligación de tomarse muy en serio las determinaciones sociales del contexto sin especificar *hasta qué punto* han de ser concebidas como irrebables. Por eso libertad individual, mercado capitalista y democracia formal representan tres grandes corsés que limitan enormemente el horizonte conceptual habermasiano” (Martínez de Velasco 2008: 213 y s.).

propuesta de desvincular el trabajo del ingreso por medio de un salario mínimo garantizado renunciando a la esperanza marxista de que el trabajo autónomo acabe coincidiendo con la vida material” (Habermas 1988a: 118)⁵, caben perfectamente en la esfera pública, con la intención de hacerse con el primado, influir en la creación del Derecho y regular los sistemas mercantil y político.

En definitiva, la política deliberativa se enfrenta, *pero también se nutre*, de las radicalizaciones de la dialéctica hegeliana que buscan mostrar lo concreto oculto tras la abstracción. Y, en línea con esto, lo que en este trabajo queremos concretamente defender es que, si bien J. Rancière contribuye, como veremos, a radicalizar la dialéctica hasta dar con un *otro concreto* que se nos ocultaba, su crítica al idealismo habermasiano desconoce el alcance de la acción comunicativa en los discursos fácticos que llevan a los interlocutores a cambiar su opinión, y *menosprecia el lugar del disenso y de la desobediencia civil en una teoría donde el consenso no es más que un contrafáctico*. Y es que el procedimentalismo habermasiano no se apalancaría en la imagen del Robinson desprovisto de particularidades nacionales, sexuales, etc. (Lukes 1970: 180 y ss.)⁶. Se defenderá que el modelo político de Habermas integra ya las críticas de Rancière y servirá para explicar la política que transcurre en democracias sólidamente asentadas; aunque será también útil para dar cuenta de las luchas políticas que se abren paso en sistemas políticos más frágiles, donde la *accountability* es escasa y las estructuras de igualdad distan de estar bien institucionalizadas.

2. Rancière y la política como desacuerdo

Jacques Rancière ataca, en la línea de Chantal Mouffe (Kapoor 2002) o Agnes Heller (1984), el error conceptual que cometería Habermas al poner en el centro de su teoría un ideal de racionalidad autónoma: este ideal le permitiría concebir la aparición de interacciones sociales fructíferas que darían lugar al “poder comunicativo”, ése que, según Hannah Arendt, surge de la deliberación y que es capaz de imponerse (o al menos condicionar) al romo poder político que monopoliza la violencia legítima.

⁵ Sobre esto Habermas afirma que “el proyecto del Estado social enfocado reflexivamente, no solamente orientado a la sujeción de la economía capitalista sino a la sujeción del mismo Estado, no puede mantener el trabajo como punto central de referencia. Ya no puede tratarse de la consolidación del pleno empleo convertido en norma” (p. 129).

⁶ Para una defensa de la fuerza civilizatoria (referida al *proceso de civilización* descrito por Norbert Elias, según el cual todas las sociedades se enfrentan a dilucidar acerca de la mejor forma de garantizar la satisfacción individual de las necesidades sin destrozar, frustrar o menospreciar, en suma, dañar a alguien una y otra vez como consecuencia de esa búsqueda de satisfacción) de la política deliberativa habermasiana en su versión *final*: (Linklater 2005).

En *El desacuerdo*, Rancière ofrece su idea de democracia, desarrollando su crítica contra el ideal de racionalidad autónoma. Según él, para dar forma al concepto de poder comunicativo, Habermas da por adquirido lo que está en cuestión: la situación misma de diálogo. Concediendo que una ilocución lograda es la anticipación de una situación de habla todavía no dada (la condición de posibilidad del entendimiento, si se quiere), “de ello –dice- no se sigue en modo alguno que el vector de esa anticipación sea la identidad entre comprender y comprender” (Rancière 1996: 63).

Se refiere a que no es lo mismo “comprender a alguien” que “comprender que alguien nos ordena algo al margen de que lo aceptemos”. De este modo, Rancière (1996: 63) se aleja de Habermas al aclarar que decirle a alguien “¿comprende?” en determinadas situaciones es un performativo que se burla de la “contradicción performativa”, “porque su propia ejecución, su manera de hacerse comprender, es trazar la línea de partición entre dos sentidos de la misma palabra y dos categorías de seres parlantes”. Esta crítica emerge, obviamente, desde una concepción conflictiva (agonal) de la política.

El desacuerdo pasa a ser inherente a la política y un momento necesario en el camino hacia la justicia. Pero Rancière aclara que tomar distancia crítica respecto del mero intercambio entre interlocutores no requiere, como Habermas parecería presuponer, perder todo trazo de racionalidad política y caer en la violencia de lo irracional. Frente a la perspectiva que adoptan la primera y segunda persona del singular, a la que Habermas se aferra para fundamentar el momento moral⁷, y desdeñoso de ideas tales como la representación o la negociación, Rancière reconduce la política al juego entre la primera y la tercera persona del plural (“ellos” y “nosotros”). Así pues, la política surgiría cuando un “nosotros” exige su sitio dentro de un espacio que le queda vedado por culpa de “ellos”; estos últimos son los que mantienen entre sí el diálogo al que aludiría Habermas, cuya armonía sólo puede mantenerse artificialmente a costa de tener marginado al “nosotros” (66-67). La lucha sindical o de clases, serían los ejemplos paradigmáticos.

Aclaremos primero qué se entiende por “política” (término que Rancière equipara directamente con “democracia”) y qué por “policía” (cuya plasmación actual tomará, en su teoría, el nombre de “posdemocracia”).

Por una parte llama *policía* no a los cachiporreros, sino a lo que usualmente conocemos como política: a las instituciones (en sentido amplio) y dinámicas que rigen nuestra convivencia y que nos pautan nuestro lugar en la sociedad, nuestros roles.

“La policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden

⁷ “Bajo la mirada de tercera persona, ya sea dirigida hacia fuera o hacia dentro, todo se congela en objeto” (Habermas 1989a: 354; en Rancière 1996: 66)

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 tal otra al ruido” (Rancière 1996: 44 y s.).

En ese sentido se entiende perfectamente que una policía puede proporcionar toda clase de bienes, y que puede haber unas mejores que otras. Rancière (1996: 46) llamará “postdemocracia” a la policía que hoy rige en las sociedades occidentales y que se corresponde con un “régimen de sondeo de opinión y de la exhibición permanente de lo real”. En definitiva, donde la comunicación es armoniosa habrá dominación en forma de lo que Rancière denomina “policía”.

Y, frente a esta armonía, como vio Hobbes con esa guerra de “todos contra todos”, “sólo hay política cuando esas maquinarias [de dominación] son interrumpidas por el efecto de un supuesto que les es completamente ajeno y sin el cual, sin embargo, en última instancia ninguna de ellas podría funcionar: el supuesto de la igualdad de cualquiera con cualquiera, eso es, en definitiva, la eficacia paradójica de la pura contingencia de todo orden” (Rancière 1996: 32).

En consecuencia, llamará *política* a la suspensión de la armonía propia de la policía “por el simple hecho de actualizar la contingencia de la igualdad, ni aritmética ni geométrica, de unos seres parlantes cualesquiera” (43). Es una “actividad bien determinada y antagónica de la primera: 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” (45). En suma, inspirándose en Atenas, dibuja una situación en la que aquellos que no tenían parte sustantiva en el demos pero sí una libertad formal, pasarán a considerarse iguales a los *aristoi* y a los *oligoi* e irrumpirán públicamente, exigiendo que su voz, que hasta entonces sólo podía considerarse como mero ruido, pase a formar parte de un discurso de tú a tú. Se entiende así que la política es justo el momento previo al discurso y al intercambio de perspectivas entre primera y segunda persona que Habermas ya está dando siempre por supuesto; los que no son tenidos en cuenta se agrupan en torno a un “nosotros” que se enfrente al “ellos” que les excluye para poder fingir una situación armónica. La lucha sindical o de clases, serían los ejemplos paradigmáticos. En realidad, dice Rancière (1996: 49), “ninguna cosa es en sí misma política porque la política no existe sino por un principio que no le es propio, la igualdad”: “para que haya política, es preciso que la lógica policial y la lógica igualitaria tengan un punto de coincidencia” (59). La política no sería más que un intersticio, una chispa en la calma chicha de la policía.

“La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte. Esta institución es el todo de la política como forma específica de vínculo. La misma define lo común

de la comunidad como comunidad política, es decir, dividida, fundada sobre una distorsión que escapa a la aritmética de los intercambios y las reparaciones. Al margen de esta institución no hay política. No hay más que el orden de la dominación o el desorden de la revuelta” (Rancière 1996: 25).

Esto, explica Reyes Mate (2011: 75), quiere decir que cuando hay exclusión “sólo puede hablarse de política si ésta se configura a partir de los sin parte, es decir, sin exclusiones. De lo contrario tendríamos una política que sólo en abstracto es incluyente, reconociendo a todos, por ejemplo, el carácter de ciudadanía, pero abandonando al singular en su exclusión de hecho”. El resto de las veces no hay política sino múltiples tipos de dominación, algo en lo que coincide con la crítica que Agnes Heller (1984: 295) le lanza a Habermas: “el sistema social es de dominación y la parte dominante no puede ser movida a escuchar una argumentación o a aceptar algún tipo de reciprocidad, a menos que se le fuerce a prestar atención”⁸. En ese sentido los ricos, al tratar de dominar, negarán la política o harán antipolítica (“*no hay parte de los que no tienen parte*”) y el partido de los pobres, representando al demos, encarnará la política misma:

“Lo ‘propio’ del demos, que es la libertad, no sólo no se deja determinar por ninguna propiedad positiva, sino que ni siquiera le es propio en absoluto. El pueblo no es otra cosa que la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo –ni riqueza, ni virtud– pero que, no obstante, ven que se les reconoce la misma libertad que a quienes los poseen” (Rancière 1996: 21 y s).

El individualismo igualitarista de Rancière (2007: 88) se vislumbra en que la crítica, como condición de posibilidad de cualquier política emancipadora, es posible gracias a “la presunción de igualdad de la inteligencia”.

Desbrozado a grandes rasgos el andamiaje conceptual de Rancière, ya podemos entender una distinción que realiza apuntando a la línea de flotación de la arquitectónica habermasiana. Se trata de la diferencia entre el “interlocutor democrático” y el “interlocutor posdemocrático”. *El interlocutor democrático* interviene en la institución de la política (democracia) para reivindicar su lugar, su subjetivación, agregándola a lo que denominaríamos el “sistema de las formas de subjetivación”; esta es su manera de cuestionar la policía vigente (el nombre que le han asignado, su lugar y su tarea), y devolverlo todo a su contingencia. Consciente de su igualdad, negará la “distribución de los cuerpos en funciones correspondientes a su ‘naturaleza’ y en lugares correspondientes a sus funciones. Y [por eso] no es (...) su *ethos*, su manera de ser, el que prepara a los individuos para la democracia, sino la ruptura de este *ethos*, la distancia experimentada de la capacidad del ser parlante con respecto a toda armonía ‘ética’ del hacer, el ser y el decir” (Rancière 1996: 128).

⁸ Para una idea similar (Rancière, 1996: 31)

El interlocutor posdemocrático, sin embargo, intervendrá en la institución policial. Se encuentra con que los medios y la demoscopia han impuesto la imagen de armonía de un consenso que hace desaparecer el “dispositivo de la apariencia, de la cuenta errónea y del litigio abierto por el nombre del pueblo y el vacío de su libertad” (Rancière 1996: 130). El consenso no sería más que un “modo de visibilidad del derecho como *arkhé* de la comunidad” (137), o sea como policía que maniatada la política a base de invisibilizar la distorsión de un pueblo que nunca es idéntico a sí mismo. El pueblo se torna idéntico a la suma de sus partes en una ilusoria “inclusión de la igualdad de cualquiera con cualquiera” que es lo que despoja a los individuos de su conciencia de clase, en tanto grupo excluido, dando efectividad a un pueblo soberano de seres iguales (en abstracto) en cuanto seres de derechos.

“Así se afirma el ideal de una adecuación entre Estado gestor y Estado de derecho por la ausencia del demos y de las formas de litigio asociadas a su nombre y a sus diversas figuras” (Rancière 1996: 135). Esta es la feroz crítica que lanza contra la tesis que, desde *Facticidad y validez*, sirve a Habermas para conceptualizar una política deliberativa.

Advirtamos que la política deliberativa de Habermas huiría tanto de las corrientes más liberales, que vinculan la soberanía a la ley (que buscan apuntalar un marco de libertad individual de acción u omisión, apelando a la constitucionalización -“imperio de la ley”- de un catálogo de derechos humanos prepolíticos que *legitiman* el uso del poder político), como de las corrientes más republicanas (a la que Rancière parece más afín), que creen que la voluntad democrática *constituye* a la sociedad como una comunidad política y mantiene vivo con cada elección el recuerdo del acto fundacional. Lo que Habermas (2004: 141 y ss; 1999: 231-246) tratará de hacer es aunar lo mejor de ambos modelos, sosteniendo en síntesis que no hay Estado de derecho sin democracia (sin una voluntad popular que lo positivice y le dé eficacia jurídica) ni democracia sin Estado de derecho (sin una separación de poderes y unos derechos fundamentales que velen por el correcto ejercicio del autogobierno entre seres libres e iguales).

Para Rancière, tanto la pretensión de los liberales como la pretensión habermasiana serían una farsa: no apuntalarían más que una posdemocracia o una democracia policial donde la presencia del pueblo es siempre su ausencia. En otras palabras: no es cierto, como indicaría la reconstrucción de Habermas, que la democracia y el Estado de derecho sean co-originales, sino que la democracia así concebida quedaría enterrada por una distribución pre-establecida (sin contar con *los que no tienen parte*) de derechos. En ese caso la política no existe, pues ha sido fagocitada por la policía, o sea, por el Estado y su uso de la demoscopia: ahora el pueblo no es más que la imagen falsa y armónica que los medios proyectan del pueblo. La política y las luchas por

el reconocimiento quedan así maniatadas tras la imagen idílica de individuos iguales; donde la distorsión se oculta y no se ve la parte de los sin parte. Éstos, al no poder reconocerse a sí mismos como excluidos, no podrán luchar contra el orden establecido.

Ocultados los excluidos, la posdemocracia aniquila la política (de ahí las declaraciones del “fin de la historia” o de la política) y pone freno a los sucesivos momentos de ampliación y reconfiguración de un *demos* que siempre será infigurable. Como mucho, los individuos serán visibles como la suma de las partes que ya sabemos que (y cómo) componen el todo; se habrá dejado de contar a los que no tienen parte (dejando de lado el valor heurístico del *demos*) y se contarán exclusivamente los *ethnos*; esos grupos, demoscópicamente representativos, que sistemáticamente invisibilizan a los que no tienen parte, subsumiéndolos, como sujetos formales de derecho, en su visible facción, e imponiéndoles, quiéranlo o no, una identidad tribal. De este modo, imperando la policía, quedarán relegadas las luchas por el reconocimiento (que tenían por base una igualdad distorsionada por el mercado de trabajo) a favor de unas luchas por el reconocimiento étnico, una pugna entre facciones que quieren repartirse una porción del pastel presupuestario del Estado.

Ya podemos comprender que la cuenta de los incontados no se realizará por la enumeración demoscópica de los grupos capaces de presentar su identidad. Habiendo llevado la ilusión de la confrontación política (léase “policial”) hacia una suerte de “democracia de las identidades” se ha dejado de entender la democracia (política) como ampliación o extensión de derechos arrebatados o negados al singular. No podrá haber coincidencia entre democracia y estado de derecho, porque el Estado (en realidad, el establishment al servicio de los imperativos mercantiles, a los que busca adaptarse para poder fiscalizar y mantener a flote el estado del bienestar) configura a su voluntad el estado de derecho y maniatada a la democracia a base de silenciar las voces de los excluidos (que no serían más que ruido) de la toma de decisiones (del auténtico logos que Habermas, ingenua o cínicamente, presupondría). Se trata de un silenciamiento que el poder ha manejado siempre en muy diversas formas y grados: si en Atenas se excluía de la ciudadanía a la mayoría de la población (mujeres, metecos y esclavos), las democracias modernas llevan tiempo excluyendo determinadas ideas mediante los sistemas electorales (Urdániz: 2004), la organización de los partidos o el papel que juegan las costosas campañas electorales a las que cualquiera no puede hacer frente (y que son fundamentales para captar votantes)⁹; hoy el enfoque radical del poder (Lukes, 2007) muestra lo sutilmente que puede llegar a imponerse un dominio, a fuerza de manipular los deseos de aquellos a quienes se pretende dominar. Grandes capitales, medios de comunicación en manos de multinacionales, financiación privada y opaca de

⁹ Sobre estas ideas: (Mill, 2007). Concretamente sobre las campañas electorales, p. 206.

las campañas electorales que transforman a los partidos en grupos de presión de las grandes marcas, posdemocracia, desempoderamiento democrático... Todo es uno.

Bajo el prisma de nuestra actual conciencia igualitarista, toda teoría que rece la unión estado de derecho-democracia sería puro conservadurismo y encubrimiento del triunfo de la posdemocracia. Sólo la concepción agonal de la política podría, según muchos teóricos, tratar de redimir los embates del poder y tratar de recomponer constantemente un equilibrio inestable.

3. El desacuerdo en la teoría habermasiana de la democracia

No es fácil negarle a Rancière su punto de razón: el juego de la política, más que un diálogo entre primera y segunda persona del singular, consiste en un enfrentamiento entre “ellos” y “nosotros”, muchas veces virulento, con vistas a introducir a los excluidos (el viejo “nosotros”) en un nuevo “nosotros” (más grande que el antiguo “ellos”). Sin embargo, ese enfrentamiento que, como dice el francés, parece mofarse de la “contradicción performativa” (con la que tanto Karl Otto Apel como Habermas apuntalan la ética discursiva), no puede prescindir en realidad de la orientación al entendimiento (y no sólo en el seno de su grupo) si es que quiere ganar adeptos para su causa y desequilibrar las fuerzas para una futura negociación. Se diría más bien que nunca se pierde de vista la orientación al entendimiento como telón de fondo, y lo que resulta evidente es que “ya no basta con preguntar qué han tenido en sus cabezas los actores, cuáles fueron sus motivos, de qué hablaron”, sino que “tiene que haber un panfleto; tiene que haber alguien capaz de expresar aquello con lo que uno se identifica” (Habermas 1988a: 160).

En ese sentido, a nuestro parecer, la propuesta de Rancière, en su empeño por criticar el ideal de racionalidad autónoma, acaba empantanando en una negación carente de proposición; la inconcreción del instante de desacuerdo difícilmente nos da pistas sobre cuáles serán los procesos de subjetivación que merecen ser tomados en consideración (Žizek, 2007: 137). A partir de ahí, quizás podría tenerse su propuesta como una advertencia a las teorías deliberativas; pero una que, a nuestro entender, Habermas nunca ha ignorado, como trataremos de demostrar desbrozando algunos puntos que revelan cómo se intercala el desacuerdo en su arquitectónica.

3.1 Continuidad con la teoría crítica: “la situación ideal de habla”

Dice Habermas que “todo consenso está bajo sospecha de estar forzado pseudocomunicativamente” y la tarea ilustrada consiste en revelar el plexo de

poder para favorecer la verdadera comunicación¹⁰. Y es que la retórica como arte de producir consenso en cuestiones que no pueden decidirse con argumentos concluyentes esconde “el momento de violencia que hasta el día de hoy no ha podido eliminarse de los procesos de formación de la voluntad colectiva”.

En el mundo social la validez está en función del comportamiento crítico de los actores y de su relación recíproca con las normas. De ello depende, pues, que una norma correcta llegue a *conocerse* y a tener vigencia social, a valer fácticamente, o no llegar a hacerlo nunca¹¹. Por eso es más peliagudo y más importante si cabe esforzarse por alcanzar “verdades prácticas”, y por eso Habermas concibe el aprendizaje moral como un procedimiento por el cual, siguiendo a G. H. Mead (y en menor medida a J. Piaget y L. Kohlberg), las perspectivas iniciales de los participantes, enraizadas en el “mundo de la vida” (presupuestos y bagaje experiencial) respectivo, van “descentrándose” cada vez con más fuerza a medida que el proceso de interrelación mutua de perspectivas se acerca al valor límite de la inclusión completa (Habermas 2008: 55).

La pragmática universal/formal es el instrumento que usa Habermas (2008: 31-82) para sacar a la luz las reglas que subyacen a la resolución consensual de conflictos de acción para tratar de desvelar (cuasi-trascendentalmente) la estructura comunicativa (esas acciones cotidianas que vehiculan nuestra más elemental socialización, por la que nos orientamos *en serio* hacia el entendimiento, con convicción y no estratégicamente), primero; y, después, la estructura argumentativa (reflexiva) que otorgue una nueva oportunidad a la acción comunicativa para conseguir, cuando el entendimiento se trunque, una nueva y legítima coordinación de la acción. El punto de vista moral quedaría incrustado en la práctica argumentativa misma: será el discurso racional el que garantice la inclusión de todos los afectados y la consideración equitativa de todos los intereses en juego. Así, lo que en un momento prerreflexivo de la comunicación era convencimiento mutuo (anclado en un “mundo de la vida” compartido por los interlocutores), cuando algún punto se pone en cuestión, pasará a problematizarse y entonces deberá (y podrá) reconducirse hacia un nuevo consentimiento razonado unánime¹².

¹⁰ “La pretensión de universalidad del enfoque hermenéutico sólo puede mantenerse si se parte de que la tradición como lugar de verdad posible y de acuerdo fáctico es también el lugar de la no-verdad fáctica y de la perpetuación del poder”. Retoma así una tesis de Wellmer (Habermas 2007: 301)

¹¹ “No es el mundo social como tal el que no está a nuestra disposición, sino las estructuras y procedimientos del proceso de argumentación, proceso que sirve a un tiempo a la generación y descubrimiento de las normas de una vida en común regulada rectamente” (Habermas 1999: 70). Sobre esta necesaria distinción entre el hecho social del reconocimiento y el hecho de que una norma *merezca* reconocimiento, se estructura el orden moral: (García-Marzá 1992: 53)

¹² “La fusión de horizontes de interpretación, a la que según Gadamer tiende todo proceso de entendimiento, no significa una asimilación a “nosotros”, sino siempre una convergencia entre “nuestras” perspectivas y las “suyas”, gobernada por aprendizaje —ya sean “ellos” o “nosotros” o ambas partes las que hayan más o menos de reformar las prácticas de justificación que les son meramente habituales—. Pues el aprendizaje mismo no pertenece ni a nosotros ni a ellos, ambas partes se ven incursas en él de forma similar. Incluso en el proceso de entendimiento más difícil, todas las partes se apoyan en el punto de referencia común, aun cuando proyectado en cada caso desde el propio

Esto significa que los participantes en la argumentación deben aceptar un universalismo igualitario que viene exigido (incluso en un sentido epistémico y no moral) por la misma estructura de la argumentación. Ahora la “imparcialidad” como cercioramiento de las pretensiones de validez cognitivas converge con la “imparcialidad” en el sentido de la justicia. En este sentido la aceptabilidad racional será deudora de lo que Habermas (2010: 50; 2005: 400-401) denomina “situación ideal de diálogo” (inspirada en la “asunción ideal de roles” de Mead) o “comunidad ideal de comunicación” (Habermas 2005: 400). Tal situación ideal será contrafáctica y dependerá de que en la argumentación se satisfagan unas presuposiciones pragmáticas y que Habermas (2010: 50-51) desvela como requisitos cuasi-trascendentales de toda acción reflexiva orientada al entendimiento: por un lado, la obligación argumentativa de ser sinceros y por otro, unos derechos argumentativos que repartan simétricamente las libertades comunicativas *en* el discurso: 1) no se podrá excluir de la participación a quien tenga una contribución relevante que hacer; 2) se darán iguales oportunidades de hacer aportaciones; 3) la comunicación tiene que estar libre de coacciones, tanto internas como externas, de manera que la toma de postura con un sí o con un no ante las pretensiones de validez susceptibles de crítica dependa de la coacción no coactiva del mejor argumento (Habermas 1999: 76).

Se podría colegir que las decisiones que *tengamos por* verdaderas o justas (en función de si nos referimos al mundo natural o al social) serán las que se tomen en el procedimiento que más se acerque a la “situación ideal de habla”. Pero sobre todo se colige que, puesto que “el consenso racional como principio regulativo (...) confiere a todo aquel implicado el derecho a denegar el consentimiento a menos que, y hasta que no, sea convencido” (Mccarthy 1993: 79), la “situación ideal de habla” no puede dejar de ser en realidad un momento crítico (de negación), digno sucesor de la Escuela de Frankfurt:

“La anticipación de una situación ideal de habla es lo que garantiza que podamos asociar a un consenso alcanzado fácticamente la pretensión de ser un consenso racional. Al propio tiempo, esa anticipación es una instancia crítica que nos permite poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado y proceder a comprobar si puede considerarse indicador suficiente de un entendimiento real” (Habermas 1989b: 105).

La situación ideal de habla, que Habermas contrafácticamente presupone y que Rancière se esfuerza en desmontar, es un baremo crítico que no debemos pensar como un proyecto que deba ser realizado en la historia. Se trata, eso sí, de un desplazamiento del paradigma económico al comunicativo: “es dudoso

contexto, de un consenso posible. Pues conceptos como el de verdad, racionalidad o justificación cumplen en *toda* comunidad de lenguaje, aunque se interpreten de forma diversa y se apliquen según criterios diversos, la *misma* función gramatical” (Habermas 1990: 179; 2010: 173).

-dirá Habermas- que pueda reconstituirse la fuerza generadora de solidaridad en el lugar de trabajo” por lo que “con ese problema, el acento utópico se traslada del concepto del trabajo al de la comunicación”; y “el contenido utópico de la sociedad de la comunicación se reduce a los aspectos formales de una intersubjetividad íntegra”. Por eso advierte a continuación que “la expresión ‘situación ideal de habla’ induce a error en la medida en que sugiere una configuración concreta de la vida”: sólo hace referencia “a las condiciones necesarias pero generales para una vida cotidiana comunicativa y para un procedimiento de formación discursiva de la voluntad que han de poner a los participantes mismos en situación de realizar las posibilidades concretas de una vida mejor y menos peligrosa según las propias necesidades y conveniencias y según la propia iniciativa” (1988a: 133-4). Se trata más bien de un “conjunto de criterios (metanormas) que le permiten a uno distinguir entre normas legítimas e ilegítimas” (Cohen & Arato 2000: 398), para lo cual, no hay más apoyatura que el *uso público de la razón*, que ejercemos mediante derechos de participación en la *esfera pública*. Así se entiende, por cierto, el descenso constante del Habermas teórico al Habermas intelectual que participa en pie de igualdad en la esfera pública (Specter, 2010).

3.2 Estado de derecho como elemento crítico de la democracia

Comprendida así la “situación ideal de habla” se entenderá mejor la posterior incursión de Habermas en la teoría del Derecho. En su obra cumbre en este campo, *Facticidad y validez* (de 1992), más que una identificación ramplona de estado de derecho y democracia, pretende mostrar que la democracia (sin necesidad de que medie la participación directa) y el estatuto jurídico igual de cada ciudadano (“el sistema de los derechos”) no pueden pensarse la una sin el otro. Ambos se presuponen mutuamente: un pueblo que pretende autogobernarse no puede imponerse restricciones previas; sin embargo, el “sistema de los derechos” (algo así como una abstracción de los derechos fundamentales que constituyen la parte dogmática del constitucionalismo liberal moderno) no serían restricciones sino unas condiciones de posibilidad del propio procedimiento democrático. Así pues, la democracia requiere de (presupone) la idea de estado de derecho pero éste no toma cuerpo (no se positiva) si no es por aval de la voluntad ciudadana, es decir, democráticamente.

De ahí que no valga la acusación de Rancière (1996: 137) de que “el presunto sometimiento de lo estatal a lo jurídico es mucho más un sometimiento de lo político a lo estatal por el rodeo de lo jurídico, el ejercicio de una capacidad de desposeer a lo político de su iniciativa, por la cual el Estado se hace preceder y legitimar”. Acierta sin duda al ver que hoy “la práctica del ‘control de constitucionalidad’ 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” (138); sin embargo, esa no es la función que la arquitectónica habermasiana reserva al Tribunal Constitucional. Para Habermas, preocupado por la juridización de la legislación y de la política, el Constitucional sólo *debería* velar por la inclusividad del procedimiento; esto es, debe velar por que todo aquél que es desterrado del procedimiento legislativo en tanto *ruido*, pase a formar parte del (día)logo. Si el procedimiento ha sido correcto dicho tribunal no debería inmiscuirse en los resultados jurídico-políticos, salvo para salvaguardar el propio procedimiento (Habermas 2005: cap. VI).

En realidad Habermas, para quien el legislativo debe sobreponerse al judicial, está sobre todo interesado en desvelar cómo introducir un input de legitimidad a través de la legalidad. Nada queda predecido: ni la “situación ideal de habla” ni el estado de derecho son formas de vida buena que el Estado pueda imponer. En consecuencia, toda comunidad política acabará sometida si no preserva una cultura política liberal de la cual se erija una sociedad civil que luche por la inclusividad del procedimiento y que en ese sentido decante a la opinión pública para ir reformando y reinterpretando su propia constitución en aras de disolver cualquier duda sobre las violencias sistémicas que afectaran al procedimiento inicial: esa es la idea que recoge su concepto de “constitución dinámica”. Puesto que cada generación podría hacer suya la constitución, se irían disolviendo las aporías constitucionales, sin emprender el *regressus ad infinitum* al que abocaría dar respuesta a determinadas preguntas: ¿quién habría establecido los presupuestos de la deliberación que dió origen a la constitución? ¿Por qué ese demos y no otro? Pues bien, como decíamos, sólo la dinámica (y democrática) revisión constitucional que pretenda verdaderamente paliar los desgarros que producen estas preguntas asegurará el universalismo y la inclusividad propios del estado de derecho (Habermas 2004: 141-161).

3.3 El poder comunicativo para que emane legitimidad de la legalidad

La política que dibuja Rancière es un chispazo que genera (o busca generar) un cambio entre dos policías: sólo de las estructuras de una policía anquilosada puede nacer esa conciencia política de los incontados que deslegitima al régimen; y sólo una nueva policía puede canalizar las nuevas estructuras que plasmen las nuevas subjetivaciones defendidas por los antiguos incontados. ¿Cómo obtienen voz aquellos que no la tenían? ¿Sólo la violencia revolucionaria es política? ¿Si la adquisición de voz se diera mediante una reforma, es decir por vías contempladas en las viejas estructuras policiales, aún podríamos hablar de política?

A mi juicio, Habermas es consciente de los problemas de una democracia cada vez más demoscópica y, de algún modo, también asume que “la policía” es

el funcionamiento normal de las instituciones. Pero, a diferencia de Rancière, él prevé en su teoría del Derecho un criterio procedimental (2005: 239) de “legitimidad” del ordenamiento (asegurarse de que las normas “expresan una autocomprensión auténtica de la comunidad jurídica, un equitativo tener en cuenta todos los intereses y valores distribuidos en ella, así como la elección racional -con arreglo a fines- de estrategias y medios”) que nace, precisamente, de la crisis de la policía (Habermas 2005: 224). El momento político, subversivo, pretende ser integrado y canalizado dentro del orden del constitucionalismo liberal.

En la arquitectónica habermasiana esta “legitimidad” se asienta sobre dos patas, a partir de las cuales no parece arriesgado concluir que Habermas apuesta más por la reforma que por la revolución. La primera pata queda constituida por el “modelo de circulación del poder regulado en términos de Estado de derecho” (Habermas 2005: 434-439), que instaura un entramado institucional por el cual el Derecho (que ostenta la función de bisagra) se hace eco del poder comunicativo emanado de la sociedad civil y lo traduce al lenguaje técnico del derecho positivo encargado de regular el ejercicio del poder administrativo o político. La clave aquí radica en que el poder comunicativo (una efervescencia política de los ciudadanos, cuando actúan de consuno), que genera opinión pública en lo que Habermas denomina con Bernard Peters la “periferia” del sistema, coja el impulso suficiente, “asedie la fortaleza” y “traspase las esclusas” del sistema político hasta introducirse en su núcleo.

La segunda pata muestra un poder comunicativo que, tras pasadas las exclusas, se someterá al “modelo procesual de formación racional de la voluntad política” (Habermas 2005: 236 -esquema-). Se trata de conseguir que el poder comunicativo generado en la sociedad civil se atenga a los datos técnicos ofrecidos para refrendar los criterios de uno y otro espectro político, se amalgame en forma de “opinión pública” (conformada dialécticamente por oposición a la “opinión publicada” en los *mass media*), e impregne las negociaciones *fair* correctamente institucionalizadas entre los representantes elegidos (tomando como referencia las condiciones de simetría que caracterizan a la situación ideal de habla –sin coerciones-) y cuya legitimidad final se mide por su acople dentro del sistema jurídico en su conjunto.

3.4 Movimientos sociales y desobediencia civil en Habermas:

Llegados a este punto, resulta muy esclarecedora la siguiente cita de Juan Carlos Velasco:

“A lo largo de la dilatada obra habermasiana el lector se encuentra no tanto con flagrantes contradicciones como con considerables saltos en relación al

nivel teórico adoptado por su prosa: del discurso fundamentador, carente de concesiones al lector, con un alto grado de abstracción y guiado por la pretensión de universalidad de la razón, se accede a un discurso de aplicación en donde la directriz la marcaría una especie de *principio de adecuación* sensible al contexto, con un tono a veces bastante prudencial, pero que cabe comprender como una forma racional de transitar de la teoría a la acción práctica. Así, los severos requisitos normativos de la “situación ideal de habla” y, sobre todo, la exigencia de unanimidad para adoptar una decisión en los discursos prácticos se convierte a la hora de analizar las situaciones de la política cotidiana en una reclamación cualificada de la regla de la mayoría como mecanismo decisorio. Es cierto que al mismo tiempo se reclama también la articulación de mecanismos críticos que movilicen la escena política: ahí se inscriben sus reflexiones –que tienen carácter ejemplar dentro de la doctrina- sobre desobediencia civil” (Velasco Arroyo 2000: 184).

Debe hacérsenos ya evidente por qué se decía al principio que el desacuerdo es en realidad un momento esencial en la teoría jurídico-política habermasiana. Para Habermas la generación del fundamental poder comunicativo es deudora del disenso, del conflicto, de la lucha política. Así, por ejemplo, *los movimientos sociales* serían expresión de una red de esferas públicas que se movilizan dentro del marco democrático incluso contra el propio orden democrático vigente. Lo explica así:

“Para romper las cadenas de una falsa generalidad (...) se han requerido incesantemente, y siguen requiriéndose hasta hoy, movimientos sociales y luchas políticas que nos permitan aprender –a partir de las dolorosas experiencias y los irreparables sufrimientos de los humillados y ofendidos, de los maltratados y asesinados- que nadie puede ser excluido en nombre del universalismo moral, ni las clases menos privilegiadas, ni las naciones expoliadas, ni las mujeres domesticadas, ni las minorías segregadas (...)” (en Gimbernat 1997: 84).

Para dilucidar en qué consista el universalismo moral habrá que confiar en conducir nuestras situaciones reales de diálogo hacia una *comunidad ilimitada de discurso*; ilimitada en el tiempo histórico y el espacio social. Comunidad cuya ilimitación habrá de permitir a los interesados trascender la provincianidad de cualquier contexto socio-histórico en el que sea llevada a cabo su argumentación (en Gimbernat: 85).

“El falibilismo (que deja indecisa la contienda entre pretensiones de validez en competencia) descansa en el reconocimiento de la indeterminación de los procedimientos discursivos, en la limitación contextual de las informaciones y elementos de juicio disponibles y, en general, en la provincianidad de nuestra condición finita respecto del futuro, todo lo cual determina que no haya garantía de que quepa alcanzar en todos los casos un consenso racionalmente motivado. La idea de un ‘desacuerdo razonable’ nos permite dejar sin decidir las

correspondientes pretensiones de validez al tiempo que seguimos sosteniendo su carácter incondicional. Quien con esta mentalidad asume la coexistencia de concepciones del mundo contrapuestas entre sí no necesita en modo alguno abandonarse resignadamente a un simple *modus vivendi*, pues, al mantener en pie sus propias pretensiones de validez, se limita a remitir a un futuro indefinido la posibilidad siempre abierta del consenso” (en Gimbernat: 90 y s.).

Sin duda, la guía de Habermas es procedimental y formal; sin embargo, sin alejarse completamente de la idea agonal de la democracia radical, sin olvidar al singular, ya proporciona más criterio que aquellas propuestas. En eso consiste remitirse a las voces de los excluidos (y no a formular una teoría de la lucha de clases al margen de que la formulen y la hagan suya los propios excluidos)¹³ y a la procedimentalización de la situación ideal de diálogo realizada en *Facticidad y validez*, que no remite a un modo de vida sino a una guía para criticar todo consenso bajo reservas falibilistas, puesto que “una teoría que se limita a clarificar las implicaciones de la institucionalización jurídica de procedimientos de autolegislación democrática, no prejuzga los resultados que los ciudadanos mismos tienen que alcanzar en uno de estos marcos institucionales configurados por estos procedimientos” (Habermas 1998: 173).

Los procesos de “juridificación” o de “mercantilización” de nuestras relaciones sociales desfiguran nuestra primera, básica y mejor integración social, que es la integración mediante la acción comunicativa orientada al entendimiento. La reducción de nuestras relaciones a pura estrategia es lo que Habermas caracteriza mediante lo que denomina colonización sistémica del mundo de la vida (de lo que la carencia de juicio político ciudadano y la reducción de la opinión pública a mera constatación demoscópica de los estados de opinión es un síntoma bastante representativo).

Partir de ese diagnóstico (no muy lejano a la posdemocracia de Rancière) es lo que empuja a Habermas a dar cuenta de cómo sería posible forzar un *input* de legitimidad en la regulación de los sistemas jurídico y económico. Puesto que el Estado social y democrático de derecho, en su desarrollo ordinario, funciona como un gran sistema cuyo resultado es una “política simbólica” (1988a: 131), para poder salvaguardar del paso del tiempo su legitimidad, Habermas (1988a: 51-89) reivindica, incluso por medio de la desobediencia civil, que se cuestione su alcance y sus formas.

Se recurre, para cerrar el círculo, al “derecho” (nunca positivado y por eso entrecomillado) a la desobediencia civil, que se moverá necesariamente entre la (i)legalidad y la legitimidad, entre la facticidad y la validez, y deberá definirse a partir de las siguientes notas (Habermas 1988a: 86): debe tener un carácter “simbólico”, es decir, no violento (aunque no siempre está exenta de coacción o de presión psíquica, la violación civil de la norma debe estar

¹³ Sobre esto: (Habermas 1988b: 166)

siempre en relación con el objetivo de la protesta y “garantiza[r] la integridad física y moral del enemigo de la protesta o de terceros inocentes”); por lo tanto, no debe poner en jaque el monopolio legítimo de la violencia estatal al que Hobbes le concedió la suprema función política de mantener la paz y la seguridad jurídica; consecuentemente, la desobediencia civil sólo tiene sentido en un Estado democrático de derecho y, además, no debe cuestionar todo el ordenamiento sino sólo una parte; y debe hacerlo vertebrando sus reivindicaciones a partir de los principios o “fundamentos legitimatorios generalmente compartidos de nuestro ordenamiento de Estado democrático de derecho” (Habermas 1988a: 55); de esta forma nos aseguraremos que interpela a la mayoría, de modo que, además de cumplir con la función de pacificación, se cumple también con la fundamental función democrática de legitimación del orden impuesto; finalmente, se debe estar dispuesto a aceptar la sanción jurídica por transgredir la norma (si se legalizara la desobediencia, el riesgo disminuiría y su impacto quedaría reducido a la nada). En este sentido y con estos mimbres, la desobediencia civil es un elemento nuclear para garantizar la validez o legitimidad del ordenamiento y salirnos de su simple facticidad o legalidad: “la Constitución ha de justificarse en virtud de unos principios cuya validez no puede depender de que el derecho positivo coincida con ella o no”. Lo que le lleva a concluir que para que el Estado constitucional logre la adhesión de sus ciudadanos deberá apoyarse “sobre principios dignos de reconocimiento a cuya luz, pues, pueda justificarse como legítimo lo que es legal o, en su caso, pueda comprobarse como ilegítimo” (1988a: 58). Sin embargo, nadie puede asegurar que los actos de desobediencia civil presentes amplíen la legitimidad futura del ordenamiento; por eso, a falta de poder anticipar el resultado de las luchas por el reconocimiento (Honnet, 1997), deberán ser perseguidos los desobedientes y atenerse a las consecuencias.

4. Conclusión

En definitiva, la “política” está tan presente en la teoría de Habermas como en la de Rancière; el poder comunicativo también surgiría para Habermas (2005: 437) a partir de un chispazo y configuraría, de igual modo, un intersticio que no es parte del funcionamiento ordinario del sistema, sino que más bien introduce un momento de legitimidad en las épocas de crisis: justo en el momento en que falla la estabilidad que prometía el funcionamiento *ordinario* de las instituciones surge un funcionamiento *extraordinario* que debe recomponer las bases y recuperar la estabilidad.

En ese sentido, la desobediencia civil funciona como paradigma de esos momentos de funcionamiento extraordinario (crisis de legitimidad) del sistema:

no puede ser un derecho como tal porque no es parte del (funcionamiento ordinario del) sistema, de lo que Rancière denomina “policía”; es el momento intersticial por excelencia, pues, de ser legítima la reivindicación que esconde, podría encontrar legitimación en la esfera pública, cruzar las esclusas del sistema político y forzar un cambio. Pero en ese mismo instante se agotaría ese momento político extraordinario; eso sí, habiendo quedado reconfiguradas las disfuncionalidades que originaron el levantamiento.

Rancière (1996: 46) como mucho acepta que hay varios tipos de política y que, evidentemente, unas son mejores que otras. Sin embargo, la reconstrucción crítica del sistema jurídico-político que lleva a cabo Habermas da cuenta tanto de la legitimidad que puede haber dentro de un sistema cuando la política queda latente (que es casi siempre), como del surgimiento del verdadero poder comunicativo (de la política) que aflora, mediante luchas políticas y movimientos sociales, sólo cuando la lógica discursiva no consigue abrirse paso por los cauces ordinarios previstos por el Estado democrático de derecho (1988a: 83 y s.). Puesto que para ambos autores el momento policial es crucial para valorar la legitimidad de un sistema político, parece fácil advertir la superioridad de la propuesta de Habermas, por ser mucho más realista y completa. Habermas guarda en serio el legado de la modernidad, tratando de fomentar las reformas fundamentales para emancipar al hombre (momentos de *apertura*) pero sin arriesgar lo que ya se ha adquirido a lo largo de la historia (comentarios legítimos de *cierre*).

No le interesa una interrupción de la lógica política (una negación) que se agote en sí misma. El Estado democrático de derecho “está constituido por dos ideas *en igual medida*: tanto la garantía estatal de la paz interior y la seguridad jurídica de todos los ciudadanos, como la aspiración de que el orden estatal sea reconocido como legítimo por los ciudadanos” (Habermas 1988a: 83). Por lo tanto, de centrarse exclusivamente en la segunda idea (y dejar de lado la primera, como hace el agonismo), acabaría dilapidando la posibilidad de un programa constructivo heredero de la Ilustración, basado en que las tradiciones culturales liberen sus potencialidades de sentido sin necesidad de que las estructuras de poder pierdan el dominio político.

Lo que le interesa es comprobar hasta dónde el marco deliberativo democrático puede favorecer la expansión, movilización y reacción de los excluidos y, en ese sentido, lo que aporta una teoría de la acción comunicativa (lo que aporta el instrumento de la “situación ideal de habla” que, como hemos visto, puede entenderse tanto en su faceta crítica como en la propositiva) es la posibilidad de “tomar en consideración los contenidos normativos de la convivencia humana sin levantar sospechas y sin necesidad de abrir subrepticamente la puerta trasera a una filosofía de la historia” (Habermas 1988a: 159). Es esto lo que le permite advertir que cuando la lógica ordinaria

del sistema político queda agotada, siempre se abrirá (con las cautelas propias de quien busca la estabilidad al tiempo que la justicia) una lógica extraordinaria, donde la igualdad (acompañada de la libertad, la justicia o el pluralismo político, como principios superiores de la constitución) será la base sobre la que aún quepa mejorar normativamente el propio orden democrático-constitucional, que es el que en realidad le presta a Habermas (1988a: 85) los instrumentos con los que reconstruye su teoría: “muchos de los principios fundamentales legitimadores de la Constitución que hoy suscribimos forman parte integrante de la Ley Fundamental; pero solamente tienen vigencia como derecho positivo en la medida en que la legislación ha agotado su contenido universal”. Y esto es algo que sólo se entiende acudiendo a su *comprensión dinámica de la constitución*.

En cierto modo la propuesta de Habermas tiene menos recorrido en los países que aún no disfrutan de un estado de derecho consolidado. Él mismo avisa performativamente de que “hoy no se trata de resistencia contra un Estado injusto, sino de la desobediencia civil en el Estado de derecho” (Habermas 1988a: 82). Sin embargo, servirá siempre de modelo porque da cuenta de la acción política concertada que busca institucionalizar un sistema democrático inclusivo, donde impere el punto de vista moral que anida interculturalmente en toda argumentación¹⁴. También es cierto, pero en esto viene trabajando las dos últimas décadas, que la pérdida de poder político de los estados (y por ende, de “soberanía popular” de los ciudadanos), causada por la competitividad atroz (“race to the bottom”, dirá Habermas) a la que les someten unos imperativos financieros, no se puede atajar desde el intergubernamentalismo, sino que sólo puede ser recuperada cediendo competencias hacia arriba, hacia la UE y hacia la ONU (2000: 81-146; 2006: 113-187; 2008: 315-355; 2009: 107-126; 2012: 39-91). Y, finalmente, es cierto que hoy, conforme avanza la colonización de todos los instrumentos estatales por los partidos políticos, se nos hace difícil esperar que el cambio venga desde dentro del propio sistema.

No obstante, ninguna de estas objeciones acaba con la fuerza del poder comunicativo, que es el único capaz de explicar el progreso voluntario y consciente, y que tantas veces ha mostrado sus dientes. No debería tentarnos por tanto abrir cínicamente la puerta a una violencia revolucionaria, no canalizable jurídicamente (ni de ninguna otra manera). La última vía de acción, incierta y peligrosa, no puede ser la primera. De lo contrario dilapidaremos la herencia de la democracia liberal, que tanto costó conseguir y que ha marcado un avance emancipador sin precedentes desde los albores de la modernidad. La pelota está en nuestro tejado... mientras la podamos manejar.

¹⁴ En cualquier caso, como Juan Carlos Velasco (2000: 188) advierte, el modelo de Habermas puede abrir más espacio a la radicalidad de la disidencia en los regímenes políticos de corte totalitario, puesto que hay pocas oportunidades para manifestar el desacuerdo pacíficamente.

Referencias bibliográficas:

- Benhabib, S. (1986). *Critique, norm and utopia: a study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press
- Bernstein, J. M. (2005). Suffering injustice: misrecognition as moral injury in critical theory, *International Journal of Philosophical Studies* 13, no. 3, 303-324
- Cohen, J. L., & Arato, A. (2000). *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica etc.
- García Marzá, V. D. (1992). *Ética de la justicia*. Madrid: Tecnos.
- Gimbernat, J. A. (1997). *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Habermas, J. (1988a). *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1988b). La unidad de la razón comunicativa desde la multiplicidad de sus voces, *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Tecnos, pp. 138-239
- Habermas, J. (1989a). *El discurso filosófico de la modernidad: (doce lecciones)*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989b). *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2000). *La constelación posnacional*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2004). *Tiempo de transiciones*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2006). *El occidente escindido*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2007). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (2008). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2009). *¡Ay, Europa!*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2012). *La constitución de Europa*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. & Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Principios De La Filosofía Del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Barcelona: Edhasa.
- Heller, A. (1984). *Crítica de la ilustración: Las antinomias morales de la razón*. Barcelona: Península.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Kapoor, I. (2002). Deliberative democracy or agonistic pluralism? The relevance of the Habermas-Mouffe debate for third world politics. *Alternatives* 27, 459-487.

- Linklater, A. (2005). Dialogic politics and the civilising process, *Review of International Studies* 31, 141-154.
- Lukes, S. (1970). *El individualismo*. Barcelona: Península
- Lukes, S. (2007). *El poder: un enfoque radical*. Madrid: Siglo XXI.
- Mccarthy, T. A. (1993). La pragmática de la razón comunicativa. *Isegoría*, (8), 65-84.
- Martínez de Velasco, L. (2008). ¿Es posible un verdadero Estado de Derecho democrático? Jürgen Habermas y las aporías de la sociedad liberal. *Eidos* 9, 198-239.
- Marx, K. (2004). *Sobre La Cuestión Judía*, Buenos Aires: Prometeo.
- Mate, R. (2010). Del proletariado al Lumpen. Sobre el sujeto político en el capitalismo contemporáneo. *Revista internacional de filosofía política* 35, 47-62.
- Mate, R. (2011). *Tratado de la injusticia*, Anthropos: Rubí
- Mill, J. S. (2007). *Del gobierno representativo*. Madrid: Tecnos.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2007). Sobre la importancia de la teoría crítica para los movimientos sociales actuales. *Estudios Visuales*, 7, 81-90.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós
- Rousseau, J. J. (2001). *Du contrat social*. Paris: Flammarion
- Specter, M. (2010). *Habermas: An Intellectual Biography*. New York: Cambridge University Press.
- Sucasas, A. & Zamora, J. A. (2010). *Memoria-política-justicia: en diálogo con Reyes Mate*. Madrid: Trotta.
- Urdániz, J. (2004). *Veinte destellos de ilustración electoral (y una página web desesperada)*. España: Serbal
- Velasco Arroyo, J. C. (2000). *La teoría discursiva del derecho: Sistema jurídico y democracia en habermas*. Madrid: Centro de estudios sociales y constitucionales.
- Zizek, S. (2007). *El espinoso sujeto: El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires etc.: Paidós.

