



ARK-CAICYT: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s25251090/r90ni2jlm>

LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA DE JÜRGEN HABERMAS

Un análisis crítico de sus problemas teóricos

Jürgen Habermas' deliberative democracy. A critical analysis of its theoretical problems

Jürgen Habermas' deliberative Demokratie. Eine kritische Analyse ihrer theoretischen Probleme

Santiago Prono

Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral (IHUCSO Litoral), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina.

sprono@fcjs.unl.edu.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1025-9326>

Recibido: 29-06-2024

Aceptado: 31-07-2024

Santiago Prono es Investigador Adjunto en la Carrera del Investigador Científico (CONICET) con lugar de trabajo IHUCSO Litoral (Sede FCJS – UNL). Profesor Titular (ordinario) de Filosofía Social y Política Contemporánea (FCJS - UNL). Docente Investigador de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales – Universidad Nacional del Litoral, Director de Proyectos de Investigación de la UNL y del CONICET. Miembro del cuerpo docente de la carrera de “Doctorado en Derecho” y de la Maestría en Argumentación Jurídica en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral, en esta última se desempeña además como Coordinador académico. Director responsable del área de investigación sobre Ética y Filosofía política contemporánea, del Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral (CONICET-UNL). Ha obtenido subsidios del DAAD para desarrollar estancias de investigación como Profesor invitado en la Freie Universität Berlin y en la Goethe Universität de Frankfurt, de Alemania.

Resumen

Se analiza desde un punto de vista interno la teoría habermasiana de la democracia deliberativa. Sin perjuicio de sus aportes al Estado de Derecho, se identifican las deficiencias teóricas en las que incurre el autor, que comprometen la solidez conceptual de su propuesta filosófico-política. Para la justificación de tales críticas, se tienen en cuenta los fundamentos filosóficos de la teoría del discurso y sus implicancias para el lenguaje y la racionalidad, presupuestos por aquella teoría política. La idea general de este análisis es contribuir a la consolidación y expansión del marco teórico de la democracia deliberativa, aunque señalando la importancia de tener en cuenta también el desarrollo de otros enfoques teóricos sobre el tema.

Palabras clave: *Democracia deliberativa; Habermas; Teoría del discurso, Crítica; Procedimiento reconstructivo.*

Abstract

The Habermasian theory of deliberative democracy is analyzed from an internal point of view. Without prejudice to his contributions to the Rule of Law, the theoretical deficiencies incurred by the author are identified, which compromise the conceptual robustness of his philosophical-political proposal. To justify such criticism, the philosophical foundations of discourse theory and its implications for language and rationality, presupposed by that political theory, are taken into account. The general idea of this critical analysis is to contribute to the consolidation and expansion of the theoretical framework of deliberative democracy, while pointing out the importance of also taking into account the development of other theoretical approaches on the subject.

Keywords: *Deliberative democracy; Habermas; Theory of discourse; Criticism; Reconstructive procedure.*

Zusammenfassung

Die Habermassche Theorie der deliberativen Demokratie wird aus interner Sicht analysiert. Unbeschadet seiner Beiträge zur Rechtsstaatlichkeit werden die theoretischen Unzulänglichkeiten aufgezeigt, die dem Autor unterlaufen und die die begriffliche Solidität seines philosophisch-politischen Vorschlags beeinträchtigen. Zur Begründung dieser Kritik werden die philosophischen Grundlagen der Diskurstheorie und ihre Implikationen für Sprache und Rationalität berücksichtigt, die diese politische Theorie voraussetzt. Die allgemeine Idee dieser Analyse besteht darin, zur Konsolidierung und Erweiterung des theoretischen Rahmens der deliberativen Demokratie beizutragen und gleichzeitig darauf hinzuweisen, wie wichtig auch die Berücksichtigung der Entwicklung anderer theoretischer Ansätze zu diesem Thema ist.

Schlüsselwörter: *Deliberative Demokratie; Habermas; Diskurstheorie; Kritik; Rekonstruktives Verfahren.*

Introducción

La democracia comporta, por definición, la deliberación como procedimiento para adoptar decisiones colectivamente vinculantes. La teoría habermasiana de la democracia subraya conceptualmente este rasgo ineludiblemente intersubjetivo de la política, extendiéndolo también a los espacios informales de la opinión pública y el “mundo de la vida”, los cuales tienen que poder interactuar en estos términos con aquellas instituciones formales del Estado de derecho. Si bien desde el origen mismo de esta propuesta teórica se plantean objeciones que desconocen toda búsqueda de consensos como rasgo identitario de la democracia, afirmando la preeminencia del conflicto, tales críticas se plantean desde un punto de vista externo a este marco teórico y se relacionan con enfoques postfundacionalistas que en general adoptan posiciones escépticas respecto de la razón y sus pretensiones universales de validez aplicadas a este ámbito de la Filosofía práctica. El presente trabajo también se propone analizar críticamente esta teoría de la democracia, pero desde un punto de vista interno. En tal sentido se señalan las deficiencias del planteo habermasiano de la democracia deliberativa, cuya explicitación y desarrollo comprometen la viabilidad conceptual de la propuesta habermasiana de esta teoría política. El objetivo es identificar tales problemas y, así, sentar las bases teóricas para su eventual corrección.

Con este propósito, en primer lugar se presenta en términos generales la democracia deliberativa en la versión habermasiana (1.), para luego identificar los problemas teóricos aquí tematizados (2.), todos vinculados con el desconocimiento de las presuposiciones pragmático-normativas que resultan inherentes al discurso práctico, y que se expresan en a) el concepto de comunidad ideal de comunicación, b) la relación entre política y moral, c) el conflicto al interior de este concepto discursivo de racionalidad presupuesto por esta teoría política, y, finalmente, d) también se explicita el problema de la actual pretensión habermasiana de incorporar la religión en el marco de su concepto de democracia deliberativa. Las reflexiones finales (3.) explicitan los

resultados alcanzados a partir de los argumentos presentados, señalando también una hipótesis de trabajo pero a discutir ya en otra instancia de reflexión teórica.

Antes de finalizar esta introducción, una breve aclaración: el presente trabajo se propone entonces identificar y analizar algunos problemas inherentes al planteo habermasiano de la política deliberativa, pero en un sentido que pretende abrir una discusión teórica respecto de esta propuesta, una discusión en la que, ahora de acuerdo con Habermas, “sólo se admiten los mejores argumentos”.

1. Presentación general de la democracia deliberativa

La concepción habermasiana de la democracia deliberativa comporta un planteo teórico de carácter procedimental, y también substantivo, según el cual las decisiones colectivas vinculantes tienen que resultar en un consenso alcanzado como consecuencia del intercambio público de argumentos en el que participan los agentes afectados por el tema o problema objeto de discusión, un procedimiento en el que todos/as aceptan valerse, y recurrir, a la “fuerza de coacción que sólo los mejores argumentos pueden ejercer”. Este carácter procedimental se expresa en el principio fundamental (aunque no excluyente) de esta teoría política, que es el principio del discurso, según el cual “sólo son válidas aquellas decisiones [o normas de acción: *Handlungsnormen*] a las que todos los posibles involucrados puedan dar su asentimiento como participantes en discursos racionales” (Habermas, 1994, p. 138). Se trata de un planteo teórico que no sólo tiene que caracterizar a los procedimientos decisorios de las instituciones formales, constitucionalmente definidas para tomar decisiones colectivamente vinculantes, como son los Parlamentos, o el Poder Ejecutivo, sino que también tiene que ser reconocido como instancia de interacción social al interior de los espacios informales de la opinión público-política, como lo son las organizaciones de la sociedad civil, que es en donde se genera el poder comunicativo que otorga (o quita) legitimidad o sustentabilidad política a los gobiernos, dependiendo de si estos se abren (o no) a los aportes o contribuciones

provenientes de estos espacios político-democráticos del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*).

Acorde con el trasfondo hegeliano-marxista característico de su filosofía, este planteo teórico de Habermas respecto la política deliberativa pretende articular, o combinar, las dos principales tradiciones de reflexión filosófica de lo político: liberalismo y republicanismo. Resulta particularmente interesante esta conexión porque expresa el posicionamiento teórico que desde este enfoque de la democracia deliberativa se plantea en relación con el concepto de Estado de derecho y su correspondiente propuesta de diseño institucional. En efecto, el filósofo de Frankfurt recepta algunos de los planteos definitorios de cada tradición (y se diferencia de otros) “adaptándolos” a los presupuestos de la teoría del discurso como base conceptual de su teoría política. Así, su tesis de la identidad de origen entre Estado de derecho y soberanía popular se orienta a reconocer, por un lado, que los derechos políticos, que garantizan la autonomía pública de ciudadanos democráticos, sólo pueden ser ejercidos en la medida en que sea posible contar con el reconocimiento jurídicamente postulado de la autonomía de los individuos, pero también plantea, a la inversa, que los derechos subjetivos e individuales, que procuran la defensa universal e igualitaria de libertades, sólo pueden estar garantizados y resultar efectivos en el marco de un adecuado ejercicio de los derechos políticos, respaldados por un Estado democrático¹. Si bien estas dos concepciones pueden entrar en conflicto, mostrándose en una relación de “tensión de fondo”, pues es un hecho que en la historia de la Filosofía estas dos formas de legitimación aparecen compitiendo entre sí, al mismo tiempo estas se presuponen mutuamente y se relacionan en términos de una “implicación de tipo material”, porque constituyen dos “principios” fundantes del ordenamiento institucional de un Estado democrático de derecho: autonomía privada y autonomía pública se exigen la una de la otra, y son igualmente originarias e interdependientes.

¹ Cfr. Habermas, 1994: 134-135; 1999: 253; 2001: 156; 2006a: 278; 2009a: 156-160, 175. Para un análisis (y diferenciación) de las tradiciones liberal y republicana de la política, véase, por ejemplo, Gargarella, 2005.

Sobre la base teórica de esta tesis, y la señalada conexión entre las instituciones formales y decisorias del Estado de derecho y los espacios informales de la opinión pública y la sociedad civil, es posible consecuentemente fundamentar un diseño institucional cuyo ordenamiento se oriente a conectar, y equilibrar, los diversos Poderes del Estado democrático en un sentido dialógico, y no meramente conflictivo, como el expresado en el sistema de “frenos y contrapesos” (*check and balances*), por el que se dota de determinados sistemas de “armas” de “ataque” y “defensa” a dichos Poderes². Contrariamente a este tipo de ordenamientos, que presuponen *a priori* el conflicto, el modelo dialógico del Estado de derecho inherente al planteo teórico de la democracia deliberativa de Habermas presupone un enfoque acorde para el ordenamiento institucional en el que la idea de la deliberación ocupa el centro de esta concepción acerca de la división de poderes, en la que ninguno detenta el monopolio de las decisiones en materia de derechos y política. Como base de los ideales que sustentan el diálogo constitucional, este enfoque dialógico propuesto por la democracia deliberativa implica “una conversación” extendida en el tiempo³, no solamente a nivel institucional, sino también entre los poderes o agencias estatales y las diversas organizaciones de la opinión pública y la sociedad civil⁴. Esto significa que, si bien las decisiones con pretensiones normativas colectivamente vinculantes se toman y justifican en el marco

² Paradigmáticamente, en Argentina el Poder ejecutivo cuenta con el veto presidencial respecto de las normas emanadas del Poder legislativo, este último a su vez puede ejercer el juicio político a los integrantes del ejecutivo, o del Poder judicial, y, finalmente, este último ejerce la potestad del control de constitucionalidad sobre las leyes del legislativo o las decisiones del ejecutivo. Cfr. Constitución Nacional, arts. 40, 59, 85, 86, 100 inc. 12, entre otros.

³ Como ejemplo de diseño institucional en este sentido puede mencionarse la Carta canadiense de derechos y libertades (1982), la cual establece que ante el caso de una objeción judicial a una norma sancionada, la Legislatura puede habilitar un proceso de diálogo institucional a través del cual, y por intermedio de la famosa cláusula del “no obstante” (*notwithstanding clause*), se puede extender en el tiempo (por períodos renovables de cinco años) la validez de la norma objetada, hasta que eventualmente se alcancen nuevos acuerdos para reformularla.

⁴ Habermas define este concepto de sociedad civil en estos términos: “La sociedad civil se basa en esas asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de manera más o menos espontánea que toman la resonancia que los problemas sociales encuentran en los asuntos de la vida privada, condensándolos y elevándoles la voz, y los transmiten al espacio de la opinión pública política. (...). Tal base asociativa (...) constituye el substrato de ese público general de ciudadanos que emerge de la esfera privada y busca interpretaciones públicas para sus intereses sociales y experiencias ejerciendo influencia sobre la formación de la opinión y la voluntad [política] institucionalizada” (Habermas, 1994, p. 443-444).

de las instituciones del Estado conforme al sentido dialógico de sus procedimientos decisorios, son los sectores de la sociedad civil los que explicitan y descubren problemas, “poniéndolos sobre la mesa y levantando el volumen” de las correspondientes demandas para que sean visibilizadas.

La democracia deliberativa reafirma así una concepción del Estado de derecho en donde las opiniones y las iniciativas ciudadanas de la sociedad civil se tienen que canalizar a través de los órganos institucionales del Estado, pero reconociendo al mismo tiempo el lugar fundamental del proceso de formación discursiva de la opinión y voluntad políticas llevado a cabo en términos intersubjetivos en estos espacios público-políticos informales, porque de esto depende en buena parte la agenda de los representantes políticos y la eventual corrección de las mismas.

Este modo de conceptualizar las organizaciones de la sociedad civil en relación con el Estado enfatiza teóricamente la correspondiente participación ciudadana como expresión de la virtud cívica, lo cual contribuye a mejorar la calidad democrática, porque los representantes políticos tienen que poder mostrarse abiertos a una suerte de *input democratizador* representado por los aportes provenientes de la periferia democrática: la idea es que las iniciativas (planteadas en forma de críticas o propuestas positivas) de la ciudadanía, que virtuosamente se involucra en el análisis de las decisiones que el gobierno se propone adoptar, tienen éxito porque con la persistente movilización del espacio público se expresa una ley inherente a su estructura interna, según la cual “los actores de la ‘arena’ deben su influencia al consentimiento (*Zustimmung*) de quienes ocupan ‘las galerías’ de la política” (Habermas 1994, p. 461).

Esta concepción de la democracia deliberativa, conceptualmente respaldada (o “apoyada”) en la pragmática universal del lenguaje⁵, que fundamenta un concepto ineludiblemente intersubjetivo de la racionalidad, y en una teoría de la acción social⁶, por la que se justifica la preeminencia (ciertamente no excluyente) del uso consensocomunicativo por sobre el uso meramente estratégico de la razón, comporta un sentido

⁵ Habermas, 1997, p. 328–329.

⁶ Habermas, 1995, p. 370-375; 1999, p. 102-104.

reconstructivo por el que ciertamente es posible identificar determinados aportes sustantivos al Estado democrático de derecho y su correspondiente fundamentación, tal el caso de un concepto de poder comunicativo, del principio de igualdad, del control judicial de constitucionalidad, o, también, y de nuevo, de un diseño institucional abierto y dialógico cuyo principio (antes definido) es el principio del discurso. Se trata entonces de contribuciones teóricas para el mejoramiento de la calidad democrática, todas justificadas en el más amplio y general marco conceptual de la teoría del discurso. Ahora bien, aun así, este planteo habermasiano de la política deliberativa comporta una serie de inconsistencias conceptuales que comprometen su sostenibilidad teórica.

2. Algunos problemas teóricos

A) Deliberación democrática y comunidad ideal de comunicación

Se señaló antes la preeminencia asignada por Habermas al uso consensocomunicativo de la racionalidad respecto del uso meramente estratégico de la misma. En efecto, en el marco de su teoría de la acción social (1981) Habermas identifica una prioridad conceptual del uso del lenguaje orientado al entendimiento por sobre el uso estratégico, con el que se pretende imponer las propias razones, persuadir con medios retóricos, o más simplemente engañar al oyente para privilegiar los propios intereses. La idea del filósofo es que, y nuevamente, el empleo del lenguaje orientado al entendimiento es el *modo original* del mismo, respecto del cual el entendimiento indirecto, estratégico, representa un sentido parasitario, o derivado, pues ya lo está presuponiendo y haciendo uso de él en sus propios fines de dominación o manipulación de los interlocutores. La idea es que con la formulación de un argumento, en principio queda ya expresada la intención de alcanzar un acuerdo general y no forzado: por supuesto, esto no implica un intento de trascender hacia mayores niveles de abstracción que desconozcan las particularidades del mundo de la vida, y tampoco que todo efectivo acto de habla permita alcanzar un consenso aceptado por todas las partes intervinientes

en el proceso intersubjetivo de deliberación racional, pero sí que para Habermas el uso estratégico del lenguaje presupone el que aspira a obtener un acuerdo genuino⁷.

Esta prioridad asignada al uso consenso comunicativo de la racionalidad, expresa una caracterización conceptual del mismo compatible con su identificación en términos de un ideal constitutivo, porque ya siempre resulta efectivamente reconocido y pragmáticamente operante en toda interacción comunicativa discursivamente mediada: la idea en este punto es que tales interacciones se desarrollan a partir de acuerdos intersubjetivamente reconocidos que operan a niveles básicos de la interacción lingüística. Téngase presente aquí, también, la identificación del antes definido principio del discurso como fundamental en la teoría habermasina de la democracia, según el cual las decisiones políticas tienen que fundamentarse en el marco de una interacción discursiva en la que primen los mejores argumentos, y en la que los/as participantes adopten el rol de “interlocutor discursivo”, reconociendo y aceptando muy exigentes requisitos normativos (también de orden pragmático) que regulan la interacción comunicativa en términos de simetría y reconocimiento recíproco. Estos requisitos del discurso práctico, como así también aquella prioridad asignada a la racionalidad comunicativa, comportan en conjunto el concepto de una (en términos de Apel) “comunidad ideal de comunicación” que Habermas no parece reconocer: si bien admite claramente que los participantes en la argumentación parten de una “suposición idealizadora” (Habermas, 1994, p. 391), también señala respecto de tal concepto de comunidad que en realidad este “sólo resulta admisible como una metódica ficción que permitiría desactivar todo malentendido esencialista” (p. 392). Por esto es que, lejos de concebirlo en un sentido plenamente constitutivo, a su entender el concepto de comunidad ideal de comunicación sólo puede adoptar un *significado inocuo* como fundamento de una “asociación comunicativa pura”, porque se trata de un “*modelo de experimento mental* que ciertamente no debe dar lugar a malentendidos” (p. 393 -

⁷ Cfr. Habermas, 1995, p. 368-369 y p. 425-426. En opinión de McCarthy, la razón fundamental de este planteo estriba en que el lenguaje no puede ser comprendido con independencia del acuerdo al que se llega con él; en otros términos, el acuerdo es el *telos* inmanente o función del habla (McCarthy, 1987, p. 333).

subrayado agregado-)⁸. La desvalorización de este concepto de comunidad de comunicación se acentúa en escritos posteriores de Habermas, ya sea porque alude a un concepto de “Acción comunicativa y razón sin trascendencia” (2001), en el sentido de un “proceso de detranscendentalización” por el que “los discursos permanecen enraizados en el mundo de la vida” (Habermas, 2003, p. 30-31), o porque falsamente expresa que el argumento sobre la fundamentación última (*Letztbegründung*) de su colega K.-O. Apel, un argumento que presupone la comunidad ideal de comunicación, es débil, porque parece “esta[r] colgado de tantas pinzas que la estrategia de encontrar un único argumento definitivo no tiene ninguna perspectiva de éxito” (Habermas, 2004, p. 40-41)⁹.

Estas (por momentos ambiguas) reflexiones habermasianas respecto del concepto de comunidad ideal de comunicación obedecen, quizá, a un posicionamiento filosófico de raíz hegeliano-marxista, con el cual pretende conectar la “facticidad con la validez”. Sin embargo, sus propios estudios reconstructivos, con los que explicita los presupuestos generales de la argumentación, permiten identificar un sentido plenamente constitutivo del referido concepto de comunidad de comunicación que trasciende el limitado alcance que el filósofo injustificadamente pretende atribuirle.

B) Relación política y moral

La conceptualización habermasiana del concepto de Estado democrático de derecho previa a la publicación de *Facticidad y validez* (1992/1994) implica una reflexión filosófica que reconoce la conexión entre política y moral, que justifica, a su vez, la articulación entre estas partes integrantes de la razón práctica. En efecto, en su trabajo titulado “Derecho y Moral”, y presentado en las conferencias *Tanner Lectures* de 1986, alude a un “simultáneo entrelazamiento” (*gleichzeitige Verschränkung*) entre derecho y

⁸ Cfr. Habermas, 1994, p. 391-393.

⁹ Adicionalmente cabe destacar que en esta cita Habermas también parece desconocer que para Apel, lo definitiva, “irrebasable” e incuestionablemente válido, porque se encuentra “últimamente fundamentado”, es el discurso argumentativo mismo, considerado abstractamente, no su eventual contenido específico (por ejemplo sobre normas situaciones), que por supuesto debe considerarse como siempre falible y revisable. Cfr. Apel, 1976a, 1976b, 1978, 1982.

moral, por el cual se institucionalizan procedimientos de fundamentación democrática de las normas jurídicas *que resultan permeables a discursos morales*. En opinión de Habermas, estos procesos de fundamentación presuponen la moral porque:

[La] dominación ejercida en forma de derecho positivo debe su legitimidad a un *contenido moral implícito en las cualidades formales del derecho*. [De este modo,] La fuerza legitimadora la tiene más bien el *procedimiento* [político] que institucionaliza exigencias de fundamentación democrática, y la vía para su resolución argumentativa, [y ello en la medida en que] en él quede articulado en forma adecuada el *moral point of view*, que es constitutivo del discurso racional (Habermas, 1994, p. 563, subrayado agregado)¹⁰.

Esta conceptualización respecto de la moral se evidencia también en la explicitación reconstructiva de las implicancias normativas inherentes al procedimiento democrático de generación legítima de normas jurídicas: la idea habermasina era que la moral emigra al interior del derecho positivo, pero sin agotarse en él, y se instala en el derecho mismo adoptando una naturaleza puramente procedimental, porque esta “se ha despojado de todo contenido normativo específico, y sublimado en un procedimiento [democrático] de fundamentación y aplicación de contenidos normativos posibles” (Habermas, 1994: p. 568); y por esta razón reconocía Habermas también que en los procedimientos legislativos de la política parlamentaria esta moralidad puede hacerse efectiva haciendo “que los discursos sobre objetivos políticos se establezcan bajo las restricciones del principio del posible asentimiento general, es decir, [y nuevamente] del *punto de vista moral* que tenemos que observar en la fundamentación de normas” (Habermas, 1994, p. 597).

En este marco teórico, el (mencionado) principio del discurso constituye el fundamento de legitimidad democrática de los procesos decisorios generales, y por supuesto también de la generación política del derecho: esto significa que comporta una insoslayable relevancia moral por la que, señalaba De Zan, se manifiesta la significación

¹⁰ En su última y gran obra publicada sobre *Una historia de la Filosofía* (2019) Habermas por supuesto alude a la moral, pero sin conectarla explícitamente con el marco teórico de su concepción de la democracia deliberativa, pues analiza el tema relacionándolo con el proceso que él caracteriza como de “racionalización de la religión”, y dado a partir de la ruptura con la tradición de pensamiento mítico (cfr. Habermas, 2019, p. 312 y ss.).

moral de la democracia¹¹. Es el propio Habermas quien admitía esto al reconocer que en este procedimiento de producción jurídica “penetra tanto en el derecho como así también en la política una racionalidad procedimental *de tipo moral*” (p. 599 –subrayado agregado-).

Ahora bien, el actual posicionamiento habermasiano sobre la relación entre política y moral demuestra que este ya no parece admitir esta relación en el marco de su planteo de la democracia deliberativa. Así, el filósofo diferencia el principio democrático del principio moral, pues, a su entender, “mientras que el principio moral opera en el nivel de la constitución *interna* de un determinado juego de argumentación, el principio democrático¹² se refiere a la institucionalización *externa*, es decir, a los contextos de acción efectiva [en lo que respecta a] la participación igualitaria en la formación discursiva de la opinión y la voluntad, que a su vez tiene lugar en espacios y formas de comunicación legalmente establecidos” (Habermas, 1994, p. 142). A su vez, esta diferenciación entre la democracia y la moral se expresa también en su tematización del principio del discurso. En efecto, y a diferencia de lo expresado en las *Tanner Lectures*, ahora resulta que este principio del discurso ya no se identifica con la moral, pues, sostiene, este “se expresa en un nivel de abstracción que, a pesar de su contenido normativo, es todavía neutral frente a la moral y al derecho (Habermas, 1994, p. 138)¹³. Habermas considera ahora que el procedimiento que este principio comporta resulta moralmente neutral, porque constituye la base a partir de la cual se fundamentan imparcialmente normas de acción en general, incluidas las normas morales. Así entendido, el principio del discurso es anterior a la moral, porque esta se establece luego (y a partir de) una especificación de aquel para este tipo de normas (morales): discurso

¹¹ Cfr. De Zan, 1991, p. 297-320.

¹² Este principio en realidad no es más que el principio del discurso pero aplicado a los procedimientos de generación democrática de normas jurídicas: de hecho Habermas señala que “está cortado a su medida” (cfr. Habermas, 1994, p. 141-142).

¹³ Cfr. Habermas, 1994, p. 154. El colega y amigo K.-O. Apel señalaba que, con esta diferenciación del principio del discurso, Habermas habría renunciado a aceptar la validez de las tesis básicas de la teoría ética del discurso, que juntos contribuyeron a crear a comienzos de la década de 1970 (cfr. Apel, 1998, p. 727 y ss.). El explícito señalamiento de Habermas respecto de su cambio de postura en torno a este tema se encuentra, también, en el prefacio de julio de 1992 a *Facticidad y validez* (Habermas, 1994, p. 10).

argumentativo y moral se relacionan, pero no se identifican ni recíprocamente se presuponen¹⁴. Pero, ¿es realmente así?, ¿hay un nivel de abstracción del discurso que es independiente de la moral? La actual respuesta habermasiana es afirmativa. Sin embargo, las presuposiciones normativas, reestructivamente explicitadas que resultan inherentes al acto de argumentar, revelan que tales presuposiciones no son moralmente neutrales. Las pretensiones universales de validez de verdad, veracidad, y corrección normativa identificadas en el marco de la pragmática universal del lenguaje que el propio Habermas plantea¹⁵ demuestran una relación entre moral y principio del discurso que *ahora es desconocida* por el autor, y ello en tanto que los referidos presupuestos expresan el valor moral que su reconocimiento comporta. En efecto, es pragmáticamente imposible admitir el reconocimiento intersubjetivo que resulta inherente a las pretensiones universales de validez, y, al mismo tiempo, negar el necesario anclaje normativo de carácter moral que en ellas se expresa¹⁶.

Estos requerimientos normativos, que forman parte constitutiva del principio del discurso, caracterizan también a una teoría de la democracia deliberativa cuyos procedimientos decisorios expresan un sentido claramente intersubjetivo y deliberativo, moralmente relevante: en este punto cabe recordar que no se admite la posibilidad de desconocer a quienes participan de tal clase de interacciones, negando arbitrariamente la expresión y el planteo de sus respectivos posicionamientos sobre un tema o problema objeto de discusión. Esto significa que en este contexto se presupone el reconocimiento de principios como (el de) libertad, igualdad, o autonomía, y demás reglas de simetría (susceptibles, también, de caracterizarse como “morales”) que resultan constitutivas de los intercambios signados por interlocutores que se desempeñan “como participantes en discursos racionales” (Habermas, 1994, p. 138)¹⁷.

¹⁴ Cfr. Habermas, 1994, p. 138-142; 1999, p. 37-38, 2009, p. 448-449.

¹⁵ Cfr. Habermas, 1997, p. 328-329 y p. 299-300; Apel, 1994, p. 315y ss.; 1999, p. 397; Böhler, 1985, p. 242 y p. 243.

¹⁶ En su (breve) trabajo sobre la historia de la filosofía alemana, V. Hössle ha sostenido que en las tres pretensiones universales de validez que señala Habermas (verdad, veracidad, corrección normativa) “se encuentran las raíces de la moral moderna” (Hössle, 2013, p. 300).

¹⁷ Cfr. Habermas, 1999, p. 306; 1995, p. 38-40.

Se trata, entonces, de implicancias normativamente revestidas que definen y regulan el discurso argumentativo y sus respectivas condiciones de validez que no es posible de soslayar, aun considerando al discurso en el nivel máximo de abstracción teórica.

No obstante su actual posicionamiento sobre este tema, Habermas debe comprometerse entonces con aceptar que su concepción de la democracia deliberativa comporta presupuestos normativo-morales, es decir que en este marco teórico no resulta admisible desconocer esta relación, y por lo tanto tampoco corresponde que el filósofo pretenda establecer una diferenciación del principio del discurso como si no fuera verdad que al ingresar en el proceso decisorio de la democracia deliberativa todo/a interlocutor/a discursivo/a ya siempre y necesariamente reconoce derechos y deberes ilocucionarios que por definición presuponen el punto de vista de la moral, inherente al discurso práctico, que es constitutivo de estos procedimientos intersubjetivos de deliberación racional: la negación de esta relación comporta un problema conceptual cuya gravedad no puede exagerarse, porque afecta la infraestructura teórica de la democracia deliberativa¹⁸.

C) Democracia y conflicto

Desde el surgimiento de la democracia deliberativa como propuesta teórica se plantean objeciones orientadas a cuestionar el enfoque del consenso para el análisis de la democracia. El argumento, una y otra vez planteado, es que es el conflicto, y no la búsqueda consensual de acuerdos políticos lo que caracteriza al desempeño democrático de los gobiernos actuales. Dejando de lado enfoques empíricos, que conciben a la democracia desde la lógica del mercado, suscribiendo a posiciones agregativas de la política, el planteo crítico de estas propuestas teóricas es que toda interacción democrática se caracteriza esencial y definitivamente por el conflicto, un

¹⁸ Ciertamente, la necesidad de esta conexión no debe interpretarse en el sentido de asignar una injustificada prioridad de la moral por sobre la política, porque aquella no determina a esta última en lo que respecta a la definición del contenido de normas situacionales y de las razones expuestas para justificarlas: en la democracia deliberativa la moral resulta ya siempre presupuesta sin por ello determinar “la letra de la ley”, aunque sí las condiciones normativas estructurales que regulan los procesos intersubjetivos de deliberación racional.

conflicto generado no solamente a nivel de los desacuerdos empíricos, sino en el sentido de los posicionamientos ideológicos más profundos, que impiden toda deliberación con pretensión de intentar alcanzar acuerdos políticos¹⁹. Ahora bien, y dejando de lado estas objeciones externas, desde un punto de vista interno cabe destacar que las interacciones discursivamente mediadas que resultan inherentes al proceso decisorio de la democracia deliberativa presuponen, naturalmente, la contrastación crítica de razones opuestas planteadas por los/las participantes de dicho procedimiento, quienes se desempeñan conforme a la (ya señalada) “fuerza de coacción” que sólo los mejores argumentos pueden ejercer. Aquí se evidencia que el señalado principio fundamental de esta teoría política, es decir, el principio del discurso, presupone el desacuerdo, y, consecuentemente, también un conflicto expresado a nivel básico de la estructura conceptual de la racionalidad argumentativa, en el marco de la cual se confrontan las diferentes pretensiones de validez expuestas²⁰. Se trata este de un sentido del conflicto que no ha sido reconocido por Habermas, aun cuando cuenta “con las herramientas teóricas” que permiten explicitarlo, debido a que constituyen una característica insoslayable del concepto de racionalidad comunicativa inherente al discurso práctico, que es uno de los fundamentos filosóficos de la democracia deliberativa.

En opinión de Habermas, en el marco teórico de la democracia deliberativa “pueden resolverse sin violencia todos los conflictos” en la medida en que se cuente con una base compartida de “entendimiento discursivo” (Habermas, 1994, p. 392-393)²¹. Frente a este posicionamiento marcadamente a favor del consenso y expresado en numerosos pasajes de sus diferentes obras²², la idea es que “conflicto” y “consenso” constituyen expresiones que refieren a dos instancias que, si bien resultan claramente diferenciables, también se articulan y se presuponen mutuamente, expresando, así, el

¹⁹ Cfr. Rancière 1996, 2008; Mouffe 2003, 2007, entre otros. Algunas consideraciones político-democráticas en este sentido se plantean también en el caso de la “condición posmoderna” de Lyotard (cfr. Lyotard, 1990, p. 10-11 y p. 73 ss.).

²⁰ Si bien se explicita en lo que sigue, en este punto es necesario ya aclarar que esta idea de conflicto aquí tematizada opera a nivel de un presupuesto de la razón, que, si bien se expresa en los desacuerdos, no se identifica con (ni tampoco se limita a) estos últimos.

²¹ Cfr. Habermas, 1995, p. 28, 385 ss., esp. p. 388; 1997, p. 296 ss.

²² Cfr. Habermas, 1999, p. 231 ss., 2009, p. 87 ss. Y p. 140 ss.

carácter bidimensional inherente a esta concepción de la racionalidad. Se trata esta de una conexión que es posible de identificar a partir de una reconstrucción reflexiva respecto de las presuposiciones pragmáticas del discurso práctico-argumentativo *qua* presupuesto fundamental del arriba aludido concepto habermasiano de “entendimiento”. En efecto, la pretensión de justificación discursiva y argumentada implica el surgimiento previo de conflictos, que es lo que se pretende resolver, e inversamente, en la democracia deliberativa todo conflicto presupone también la correspondiente presuposición, y la justificada exigencia normativa, de proceder dialógica y discursivamente mediante el planteo de argumentos y la consecuente búsqueda de consensos a fin de intentar alcanzar una solución acordada. Esto significa que, así entendido, el discurso práctico comporta un conjunto de prácticas argumentativas que los/as participantes en el proceso decisorio realizan, presuponiendo el conflicto no sólo como aquello que se pretende resolver mediante tal clase de acuerdos, sino también como un presupuesto del concepto de racionalidad inherente a tales interacciones. Esta referencia al discurso así entendido equivale a concebirlo entonces como expresión de un procedimiento racional de exposición de argumentos que exige su mutua confrontación, en el marco de la cual es posible identificar el sentido democrático que aquel comporta, porque, y a diferencia de un conflicto armado como la guerra, en el que se busca el punto débil del enemigo para destruirlo, en este concepto de política democrática el objetivo es confrontar con la fortaleza misma del posicionamiento de quien piensa distinto, para intentar refutarlo con contraargumentos más fuertes que puedan demostrar la debilidad de la otra posición: toda interacción discursiva racionalmente motivada presupone el conflicto, pero sin que esto implique al mismo tiempo negar la fundamentabilidad y el consenso.

Llegados a este punto es necesario realizar un par de aclaraciones. Por supuesto que el hecho de involucrarse en un proceso de deliberación racional implica el reconocimiento de un problema o conflicto que se pretende solucionar. Esto es obvio: precisamente esta es la razón por la cual se emprende dicho procedimiento. También cabe destacar el carácter provisional de los acuerdos alcanzados, cuya falibilidad da

lugar a nuevos desacuerdos, y conflictos. Ahora bien, lo que aquí se está explicitando, es el carácter estructural del conflicto en el marco de este concepto discursivo de la racionalidad. Y este rasgo constitutivo del conflicto se expresa en este concepto, no solamente antes, cuando el/la interlocutor/a internamente confronta diversos y divergentes contraargumentos para definir cuál finalmente exponer como medio para intentar solucionar un problema, sino también luego, una vez expuesto dicho argumento, en el sentido de que asume una actitud de abierta predisposición a confrontar con cualquier otro/a interlocutor/a de la comunidad de comunicación a que dirige su exposición, mostrándose dispuesto/a a defender a nivel universal la pretensión de validez de su posición argumentativamente presentada. Esto permite identificar el sentido ineliminablemente estructural del conflicto expresado en el marco de este concepto dialógico de racionalidad, y ello de un modo que trasciende los meros desacuerdos.

En el marco teórico de la democracia deliberativa es importante tener en cuenta, entonces, que este sentido del conflicto aquí señalado comporta una tensión que, como bien señalaba Maliandi en su estudio sobre el tema, *pero* acotado sólo al ámbito de la razón (sin considerar ningún planteo de la Filosofía Política), debe poder articularse entre ambos extremos sin incurrir en ninguno de ellos en el marco del proceso intersubjetivo de deliberación racional: cuando el conflicto se maximiza anula toda racionalidad y puede incluso alcanzar el nivel de la violencia y la consecuente pretensión de destruir a todo adversario (que por esto pasa a convertirse en “enemigo”); pero si se privilegia en un sentido excluyente a la fundamentación y al consenso de un modo que desconozca todo conflicto (considerado en su sentido estructural aquí propuesto), la consecuencia que de aquí se sigue supone adoptar un posicionamiento teóricamente ingenuo en relación con las capacidades prácticas de la razón para imponerse argumentativamente sobre el punto de vista del conflicto. La idea es que la necesidad de fundamentación no puede eliminarse mediante intensificación del conflicto (que presupone la crítica), ni la importancia del conflicto puede eliminarse (ni tampoco

desconocerse) por el privilegio excluyente conferido al consenso²³. De este modo, esta conexión estructural entre consenso y conflicto que, y nuevamente, no ha sido reconocida por Habermas, pero que aun así corresponde concebirla como un presupuesto ya siempre presente en los fundamentos de su planteo filosófico-político, permite entonces identificar a ambas partes de la racionalidad, ubicándolas en un mismo nivel de relevancia pragmática para este uso comunicativo del lenguaje, y expresando, así también, una relación entre ambas perspectivas que incluso puede caracterizarse como de “presuposición recíproca”, en el sentido de una tesis igualmente constitutiva (y ya señalada) del planteo conceptual de su teoría política²⁴.

Este modo de concebir el conflicto es, entonces, un presupuesto insoslayable y definitorio de la acción consistente en participar como interlocutor discursivo de los procesos decisorios conceptualmente planteados en el marco teórico de la democracia deliberativa. La idea es que en cada acto de argumentación está ya siempre e implícitamente reconocida la inevitabilidad del conflicto. Sin embargo, el reconocimiento habermasiano en torno a este tema sólo alcanza hasta el nivel de la facticidad, lo cual demuestra, también en este punto, una deficiencia conceptual que le impide comprender cabalmente los presupuestos pragmáticos implícitos en el acto racional consistente en plantear discursos prácticos en el marco de procedimientos intersubjetivos de deliberación racional. Debido a esta insuficiencia en la que incurre, el frankfurtiano se priva de avanzar en (y complejizar) la discusión que él no desarrolla con las críticas externas, que conciben al conflicto como un rasgo esencialmente constitutivo y excluyente de las interacciones democráticas. Así, podría refutar a tales objeciones identificando el lugar que en efecto el conflicto ocupa, contribuyendo a expandir la frontera del marco teórico de la democracia deliberativa de una manera

²³ Cfr. Maliandi, 1991, p. 36. Para un análisis de este tema, pero, y nuevamente, no desde el punto de vista de la teoría deliberativa de la democracia, sino de la razón dialógica, véase los siguientes trabajos de R. Maliandi: 1991, p. 44 ss., 69 ss.; 1997, p. 41 ss.; 1998, p. 161 ss.; 2006, p. 229. Este autor, que consideraba en este sentido también al conflicto como constitutivo de la razón, aludía al “*a priori de la conflictividad*” (cfr. Maliandi, 1997, p. 43-44; 1998, p. 172, 174, 177).

²⁴ Cfr. Habermas, 2004, p. 141 ss.; 2009, p. 140-153. En las reflexiones finales se menciona nuevamente este rasgo conceptualmente identitario del filósofo de Frankfurt.

conceptualmente novedosa y, a la vez, compatible con los fundamentos filosóficos del discurso práctico.

D) Postsecularismo

El actual reconocimiento habermasiano respecto de las contribuciones que las religiones pueden realizar al Estado democrático de derecho, y la consecuente pretensión de complementar su teoría democrática con el punto de vista de la fe, constituye uno de los mayores problemas conceptuales que afectan la sostenibilidad teórica de su enfoque deliberativo de la política democrática. Ahora bien, el problema no es que la religión resulte incompatible con las estrictas exigencias de orden epistémico, normativo, moral y político que comporta el principio del discurso, fundamento de la estructura teórica de la democracia deliberativa: Habermas es consciente de esta contradicción. Más bien, la dificultad conceptual que aquel reconocimiento habermasiano expresa estriba en el hecho de que su sistemática pretensión de conectar ambas perspectivas en realidad nunca se concreta. No se trata, entonces, de una dificultad del autor porque, a pesar de lo que expresa, resulte incapaz de justificar tal conexión, sino que su propuesta respecto de tal reconocimiento de la fe no se desarrolla conforme a lo que explícitamente plantea. Su ambigua propuesta es la siguiente.

Habermas se plantea conectar su teoría de la democracia deliberativa con la religión en el marco del concepto de “postsecularismo”. En su opinión, este concepto expresa un sentido sociológico que identifica a la ciudadanía contemporánea, en la que por supuesto se expresa la diversidad cultural y de valores, incluidos grupos y tradiciones religiosas. Tal como señala C. Reigadas, el predicado “postsecular” no tiene que concebirse en el sentido de lo que “está después” o “más allá de”, sino que alude a la realidad de una sociedad en la que “la religión no ha desaparecido, pues en ella conviven creyentes y no creyentes, cuyas creencias expresan diversas formas de vida que tienen que ser respetadas, y de las cuales se puede aprender porque aportan recursos de

sentido indispensables” (Reigadas, 2011, p. 286)²⁵. En el caso de Habermas, quien en *Facticidad y validez* refería a sociedades “completamente secularizadas” y a un concepto de razón procedimental, entendido en el sentido de un *pensamiento postmetafísico* por el que sólo resultan admisibles los mejores argumentos²⁶, a partir de *Entre naturalismo y religión* (2005), y especialmente desde *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (2012), el filósofo suscribe a un concepto de Estado democrático de derecho en el que se reconoce la necesidad de un debate sobre sus fundamentos, y por el cual resultan insuficientes las razones normativas de la teoría política. A su entender, esto demuestra la necesidad de incorporar y admitir argumentos religiosos. La idea de Habermas en este punto es que “frente a la conciencia profana de una lastimada solidaridad a nivel mundial, frente a una conciencia de lo que falta, la razón práctica carece de determinación suficiente si ya no tiene más la fuerza para despertar y mantener vivo el interés con que se sostiene” (Habermas, 2008, p. 32-33). Por cierto que Habermas no pretende desconocer el carácter normativo, esencialmente constitutivo de todo ordenamiento político expresado en el concepto (y también en las instituciones) del Estado de democrático de derecho. Sin embargo, aun así plantea ahora que la teoría política tiene que reconocer a la religión. A fin de intentar justificar este posicionamiento, señala que en el Estado liberal se evidencia la “superación autorreflexiva de un autoentendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas”, por lo cual reclama la necesidad de no “excluir el posible contenido cognitivo que en términos de contribuciones puedan realizar las manifestaciones religiosas” (Habermas, 2006a, p. 147). La idea del filósofo es “exigir razonablemente tanto a ciudadanos seculares como religiosos que recorran *procesos de aprendizaje complementarios*” (Habermas, 2006a, p. 147-148 -subrayado agregado-); y en *Nachmetaphysisches Denken II* propone además que en el marco del “uso público de la razón, ciudadanos seculares y religiosos tienen que poder encontrarse a un mismo nivel [porque] las contribuciones fundamentales de un lado para el proceso democrático

²⁵ Cfr. Habermas, 2008, p. 32-33, cfr. 29-31.

²⁶ Habermas, 1990, p. 91-92; cfr. 1994, p. 11, 12-13; 1999, p. 219.

[de toma de decisiones] son no menos relevantes que las del otro” (Habermas, 2012: 254).

Habermas propone entonces, y también presupone, que es factible “adoptar una perspectiva [en el sentido de un] intercambio de argumentos y opiniones” entre ambos tipos de ciudadanos (Habermas, 2012, p. 156 y p. 157)²⁷.

Ahora bien, esta pretensión de reconocimiento respecto de la fe sólo se plantea si, a cambio, se aceptan los (muy exigentes) requisitos epistémicos que resultan inherentes al discurso práctico. En efecto, en lo que respecta al ámbito informal de la opinión pública, el propio autor señala que los/as creyentes pueden participar activamente de los debates democráticos “si transforman sus contribuciones en lenguaje argumentativo y se desprenden de su contenido de verdad profana” (Habermas, 2006a, p. 14), esto implica que deben “evitar el dogmatismo y las restricciones a la conciencia” (Habermas, 2006a, p. 115-116). Habermas señala explícitamente en este sentido también que “(...) los ciudadanos religiosos sólo pueden afrontar estas exigencias si cumplen determinadas condiciones cognitivas imprescindibles [, por ejemplo, aprender] a poner las convicciones de su propia fe en una relación reflexiva y lúcida con el hecho del pluralismo de religiones y cosmovisiones, y [a armonizar] su fe con el privilegio epistemológico de las ciencias socialmente institucionalizadas, con el primado del Estado laico, y con la moral universalista de la sociedad” (Habermas, 2006a, p. 12; cfr. p. 144-145). Y en lo que refiere a los espacios decisorios, constitucionalmente establecidos para adoptar decisiones colectivamente vinculantes, las exigencias planteadas resultan más claramente definidas: la dominación político-democrática tiene que ejercerse “con neutralidad respecto de las diversas cosmovisiones del mundo”, para lo cual “sólo cuentan razones seculares”, no religiosas (Habermas, 2006a, p. 137). De hecho, Habermas deja en claro que “(...) Todo ciudadano tiene que saber y aceptar que sólo cuentan las razones seculares más allá del umbral institucional que separa a la esfera pública informal de los parlamentos, los tribunales, los ministerios, y las administraciones” (Habermas, 2006a, p. 137), pues “(...) los umbrales instituciones entre

²⁷ Cfr. Habermas, 2012, p. 326.

la esfera público-política ‘espontánea’ y los procedimientos formales de las corporaciones estatales [...] constituyen filtros que, de entre la maraña de voces [...] de la comunicación pública, únicamente dejan que pasen las contribuciones seculares” (Habermas, 2006a, p. 139). Y en su citada obra de 2012 también establece que “la separación (*Trennung*) entre Estado e Iglesia necesita de un filtro entre estas dos esferas, a través del cual sólo pueden atravesar hacia la agenda de las instituciones estatales las contribuciones seculares [...] del espacio público” (Habermas, 2012, p. 326-327).

Resulta entonces que, por un lado, Habermas admite abiertamente la importancia de reconocer los aportes de las religiones a temas inherentes al Estado democrático de derecho, razón por la cual señala que deben poder admitirse las contribuciones religiosas en el contexto de la teoría política, pero, y por el otro lado, también establece exigentes requisitos epistémicos para que tales aportes puedan efectivamente expresarse, tanto en los ámbitos informales como así también en las instituciones formales del Estado democrático de derecho. Naturalmente, esto plantea un interrogante acerca del sentido de proponer la incorporación de las religiones en el marco teórico de la democracia deliberativa. Un interrogante que si bien deja abierta la respuesta, su solo planteo cuestiona, al menos, la pretensión habermasiana de reconocer (i.e. admitir) los supuestos aportes de la fe en el marco conceptual de su teoría política. Este cuestionamiento parece, además, avalado por su estudio sobre la religión en la esfera pública (2006b), y en el que Habermas admite claramente que “los ciudadanos religiosos tienen que entrar en diálogo con los ciudadanos seculares”, lo cual implica que “las razones religiosas tienen que emerger en la forma de un *transformado disfraz (transformed guise) de argumentos* generalmente accesibles” (Habermas, 2006b, p. 11 –subrayado agregado-): esto significa que, o bien estas “razones” simplemente se disfrazan de (y no se constituyen en) argumentos, lo cual supondría que la religión como tal continúa teniendo vigencia, pero en oposición a los fundamentos epistémicos del discurso práctico arriba explicitados (razón por la cual no deberían admitirse en el marco teórico de la democracia deliberativa), o bien la señalada “transformación” efectivamente se implementa, pero esto implica anular el punto de vista de la fe, porque

los aportes realizados por creyentes se constituyen en argumentos racionales, no religiosos.

De modo entonces que el actual reconocimiento habermasiano de la fe en el ámbito de su teoría política en realidad sólo se plantea a costa de negarla. Y si esto no es así, entonces lo que dicho reconocimiento anula son las mismas pretensiones universales de validez del principio del discurso, que es un principio fundamental de la democracia deliberativa que justifica su valor epistémico. Traducido: o Habermas en realidad no propone lo que propone respecto de la fe²⁸, o su concepto de postsecularismo desvirtúa, o directamente anula la solidez teórica inherente a su enfoque deliberativo de la democracia.

3. Reflexiones finales

La teoría de la democracia deliberativa propuesta por Habermas constituye un aporte insoslayable a las discusiones contemporáneas de la Filosofía política, y ha despertado un notorio interés, especialmente en el ámbito anglosajón. También se señalaron al comienzo las objeciones a las pretensiones universales de validez de la racionalidad argumentativa y, consecuentemente, a la idea de consenso en el ámbito político: prueba de esto son los citados planteos respecto del carácter conflictivo de la democracia, concebido en términos esencial u ontológicamente constitutivo que anularía toda interacción entre interlocutores participantes en este ámbito de la política. Frente a estos señalamientos, el planteo habermasiano puede refutar tales objeciones a partir de dos estrategias argumentativas complementarias. En primer lugar, a partir de su señalado análisis reconstructivo de la pragmática universal del lenguaje, que fundamenta el carácter esencialmente comunicativo e intersubjetivo de la racionalidad inherente a las interacciones políticas, presupuestas en el marco teórico de la

²⁸ Un problema conexo es que esta falta de reconocimiento también puede comprometer el planteo de la democracia deliberativa porque censura ciertas voces, en este caso de ciudadanos/as creyentes, antes (y no después) de que estos se expresen como tales, incurriendo así en un insospechado problema de esta teoría política, que es el problema de la exclusión.

democracia deliberativa. Y en segundo lugar, con su mencionada tesis del parasitismo de la racionalidad consenso-comunicativa respecto de la estratégica, desarrollada en el marco de su teoría de la acción social, y por la que Habermas reestructivamente demuestra que en las interacciones comunicativas discursivamente mediadas, característica fundamental de la deliberación democrática, el consenso es prioritario respecto del sentido del conflicto que tales objeciones reivindican. Ambos planteos (del lenguaje y de la interacción social) constituyen entonces la base conceptual de su propuesta deliberativa de la democracia, no siempre reconocida en los desarrollos contemporáneos que suscriben o critican esta teoría política. Ahora bien, esto no significa que no puedan plantearse objeciones a la propuesta habermasiana. En efecto, sus ambiguas reflexiones respecto del concepto de comunidad ideal de comunicación, su desconocimiento de la relación entre política y moral, como así también del lugar del conflicto en las interacciones democráticas desarrolladas en el marco de los exigentes requisitos epistémicos inherentes al discurso práctico (principio del discurso), o, finalmente, su aparente (o conceptualmente insostenible) propuesta de conectar la democracia deliberativa con las religiones, revelan problemas conceptuales de importancia no menor que tampoco pueden ignorarse. Estas deficiencias señaladas en el planteo teórico de Habermas respecto de la política, comprometen su pretensión de reconstruir la Filosofía práctica como relación sistemática entre moral, política y derecho. Un problema que, y esta es una hipótesis que debería analizarse en un trabajo independiente, quizá revele un cierto déficit reflexivo expresado en su posicionamiento (cuasi)filosófico con el que insiste en conectar la facticidad con la validez.

Finalmente, cabe señalar también que las razones críticas aquí esbozadas en torno a este enfoque de la democracia deliberativa indican que ya es momento de considerar más seriamente (aunque en un trabajo de investigación independiente) los originarios aportes para la definición de esta teoría formulados por Carlos S. Nino, cuyas sistemáticas investigaciones sobre el tema, en las que ciertamente no se aprecian las deficiencias aquí analizadas, expresan un primer nivel de solidez conceptual no siempre reconocido.

Referencias bibliográficas

- Apel, K.-O. (1976a). Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. En B. Kanitscheider (Ed.), *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag* (págs. 55 – 81). Innsbruck: Inst. für Sprachwissenschaft Innsbruck Universität.
- Apel, K.-O. (1976b). *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1978). *Transzendentalphilosophische Nomenbegründungen*. Paderborn: Schöningh.
- Apel, K.-O. (1982). Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von, Ethik, Geschichtsphilosophie und Utopie. En W. Voßkamp (Ed.), *Utopieforschung* (Bd. I) (págs. 325-355). Stuttgart: Metzler.
- Apel, K.-O. (1994). *Semiótica filosófica*. Buenos Aires: Almagesto.
- Apel, K.-O. (1998). *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1999). Zum Verhältnis von Moral, Recht und Demokratie. Eine Stellungnahme zu Habermas' Rechtsphilosophie aus transzendentalpragmatischer Sicht. En P. Siller y. B. Keller (Eds.), *Rechtsphilosophische Kontroversen der Gegenwart* (págs. 27-40). Baden-Baden: Nomos.
- Böhler, D. (1985). *Rekonstruktive Pragmatik, Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- De Zan, J. (1991). Significación moral de la democracia. En K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan y D. Michelini (Eds.), *Ética comunicativa y democracia* (págs. 297-320). Barcelona: Crítica.
- Gargarella, R. (2005). El carácter igualitario del republicanismo. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 33, 175-189.
- Habermas, J. (1990). *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1994). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt: Suhrkamp. (1ra ed. 1981)
- Habermas, J. (1997). Qué significa 'pragmática universal'?. En J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos* (págs. 299-368). Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2001). *Zeit der Übergänge*. Frankfurt: Suhrkamp.

- Habermas, J. (2003). *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Habermas, J. (2004). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Buenos Aires: Paidós.
- Habermas, J. (2006a). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós (1ra ed. 2005).
- Habermas, J. (2006b). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14 (1), 1-25.
- Habermas, J. (2008). Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. En M. Reder y J. Schmidt (Eds.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt* (págs. 26-36). Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2009). Einleitung. En J. Habermas, *Philosophische Texte (Bd. 4: Politische Theorie)* (págs. 9-34). Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2012). *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp.
- Hössle, V. (2013). *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*. München: Verlag C. H. Beck.
- Lyotard, J.-F. (1990). *La condición postmoderna*. Buenos Aires: Rei.
- MacCarthy, T. (1987). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Maliandi, R. (1991). *Transformación y síntesis*. Buenos Aires: Almagesto.
- Maliandi, R. (1997). *Volver a la razón*. Buenos Aires: Biblos.
- Maliandi, R. (1998). El papel de la conflictividad en la ampliación de la razón. En R. Maliandi y M. Cragolini (Comps.), *La razón y el minotauro. Sobre la posibilidad de una ampliación de la racionalidad* (págs.- 161-184). Buenos Aires: Almagesto.
- Maliandi, R. (2006). *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*. Buenos Aires: Biblos.
- Mouffe, Ch. (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Mouffe, Ch. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2008). *Zehn Thesen zur Politik*. Berlín: Diaphanes.
- Reigadas, C. (2011). Modernidad, secularización y religión en el pensamiento actual de Habermas. En D. Micheline, H. Neumann Soto y R. De Miguel (Eds.), *Ética del discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global* (págs. 279-293). Río Cuarto: Ediciones del ICALA.