



**FLACSO**  
MÉXICO

---

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ACADÉMICA MÉXICO  
MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES  
XVII PROMOCIÓN  
2008-2010**

**La publicidad política y el espacio público:  
una revisión del problema a partir  
de Rawls y Habermas**

**Tesis que para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales**

**Presenta:**

David Bernal Hernández

**Director de tesis:**

Jesús Rodríguez Zepeda

**Seminario de tesis:**

Estado de Derecho en las Democracias Latinoamericanas

México, DF, noviembre de 2010

---

Este posgrado fue cursado gracias a una beca otorgada por  
el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT)

## **Resumen:**

Esta investigación presenta el concepto de publicidad política como un principio normativo y axiológico del espacio público moderno, como un criterio de control racional para la argumentación política que permite establecer una cierta exigencia en la calidad discursiva orientada a lo público con el fin de evaluar su validez o veracidad. El trabajo parte de una serie de consideraciones históricas y conceptuales a efecto de ubicar el concepto de publicidad política moderno en referencia al modelo político de Immanuel Kant (1724-1804). El análisis de la estructura normativa del principio de publicidad kantiano establece la base conceptual y problemática que guiará la revisión de los modelos de publicidad política desarrollados por John Rawls y Jürgen Habermas. La interpretación de tales modelos de publicidad pretende mostrar una definición de la publicidad política en tres dimensiones: a) como un mecanismo de control del poder político; b) como un proceso de construcción de legitimidad y validez social y política; y c) como un valor democrático, un derecho ciudadano a la información y a la educación, que posibilita la existencia de una sociedad abierta y que permite la construcción reflexiva de virtudes cívicas y del bien común.

### **Palabras Clave:**

Publicidad política, espacio público, razón pública, razón comunicativa, democracia, estado de derecho, control político, legitimación, cultura política, Kant, Rawls, Habermas.

## **Abstract:**

This research introduces the concept of political publicity as a normative and axiological principle of modern public space, as a rational approach to control the political argument that allows a certain demand in quality-oriented to public discourse in order to assess their validity or accuracy. The work part of a series of historical and conceptual effect of placing the concept of modern political publicity in reference to the political model of

Immanuel Kant (1724-1804). The analysis of the theoretical structure of the Kantian principle of publicity provides the conceptual basis and issues that will guide the review of political publicity models developed by John Rawls and Jürgen Habermas. The interpretation of such models of publicity intended to show a definition of political publicity in three dimensions: a) as a mechanism of control of political power, b) as a process of building legitimacy and social and political validity, and c) as a value democracy, a citizen's right to information and education, which allows the existence of an open society that allows the construction reflective of civic virtues and the common good.

**Key words:**

Political publicity, public space, public reason, communicative reason, democracy, rule of law, political control, legitimacy, political culture, Kant, Rawls, Habermas.

*A Moisés López †,  
al sentido que evoca su eterna mancha.*

## **Agradecimientos:**

A Jesús Rodríguez Zepeda, por el apoyo y claridad que me brindó y que motivaron mi pasión por la teoría política. A María Marván, por el gusto de trabajar con ella, por su amistad y su cariño casi maternal. A Francisco Valdés y a Karina Ansolabehere por su paciencia, su interés en mi trabajo y sus atinados comentarios. A Santiago Carassale, por las incontables charlas y risas de sobremesa. A Cristian.

A mi familia. A mis padres, a los que les debo todo. A mis hermanos Beto y Omar, por ser verdaderamente eso, sin su apoyo nada de esto sería posible. A mi hermosa Silvana, cuya sonrisa siempre me alivia. A Betito y Omarcin. Al Negro, por ser el hermano que todo amigo desea tener.

A mi familia chilanga. A Iranini, por su incondicional ayuda que nunca podré saldar. A Edgar Ibarra y a la Pequeña, por adoptarme y hacer de esta ciudad mi segundo hogar. A Sergio Ortíz, Moisés Pérez, Guillermo Elías y Pepe Munguia, mis hermanos del lado de acá. A Arturo Lomelí, por su esperanzada ayuda.

A los amigos de allá, a los tapatíos. A Mane, Alfredo, Mara, Pedro, Chuy, Memo y Sandro.

A *los 33*, en especial, a los entrañables Fede, Lau, Migue, Sole, Adrian, Luis, Nati, Adjani y Cris.

A todos gracias.

# Índice

|  |    |
|--|----|
| <b>Presentación</b>  | 1  |
| <b>Capítulo I. La publicidad política y el espacio público: algunas estipulaciones conceptuales e históricas</b> | 13 |
| 1.1 El problema de lo público  | 14 |
| 1.1.1 Los límites de lo público y lo privado   | 20 |
| 1.2 El espacio público   | 24 |
| 1.2.1 Cuatro modelos de espacio público  | 25 |
| 1.2.2 El espacio público contemporáneo   | 36 |
| 1.3 La publicidad política   | 42 |
| 1.3.1 Historia de la publicidad política: <i>arcana imperii</i> , razón de Estado y crítica ilustrada            | 45 |
| 1.3.2 El origen del concepto de publicidad política: Kant  | 51 |
| 1.4 Consideraciones finales y nudos problemáticos para el debate contemporáneo                                   | 56 |
| <b>Capítulo II. El modelo rawlsiano de publicidad: la idea de <i>razón pública</i></b>                           | 63 |
| 2.1 Introducción   | 63 |
| 2.1.1 La justicia como imparcialidad   | 65 |
| 2.2 La concepción política de la justicia  | 73 |
| 2.2.1. El consenso traslapado  | 76 |
| 2.3 La idea de <i>razón pública</i>  | 80 |
| 2.3.1. El ideal de ciudadanía democrática  | 85 |
| 2.3.2 El contenido de la razón pública   | 87 |
| 2.4 Consideraciones finales  | 92 |

|  |     |
|--|-----|
| <b>Capítulo III. El modelo habermasiano de publicidad:</b>                                     |     |
| <b><i>la razón comunicativa</i></b>  | 97  |
| 3.1 Introducción   | 97  |
| 3.1.1 La publicidad burguesa   | 100 |
| 3.2 <i>La razón comunicativa</i>   | 109 |
| 3.3 La ética del diálogo: democracia deliberativa<br>y Estado de derecho                       | 118 |
| 3.3.1 La soberanía popular sin sujeto  | 119 |
| 3.3.2 El Estado de derecho democrático   | 124 |
| 3.4 Consideraciones finales  | 127 |
| <br>   |     |
| <b>Conclusiones. La publicidad política: del control<br/>político a la legitimidad pública</b> | 130 |
| 4.1 El debate en el liberalismo contemporáneo:<br>dos modelos de argumentación pública         | 130 |
| 4.2 Del control político a la legitimidad pública:<br>en busca de la participación política    | 139 |
| <br>   |     |
| <b>Bibliografía y fuentes de información</b>   | 145 |

*“Todas las acciones relativas al derecho de los demás hombres,  
cuya máxima es incompatible con la publicidad, son injustas”.*

**Principio de publicidad**

**Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua.***

## Presentación

El propósito de la presente investigación es explorar la noción de publicidad política y sus implicaciones en el espacio público. Un propósito así se inserta en un amplio espectro del pensamiento científico social que hace de lo público su inquietud primaria y que se manifiesta en una mayor presencia temática en las líneas de investigación y teorización de las distintas disciplinas sociales. Esta preferencia temática obedece a circunstancias histórico contextuales que determinan en buena medida las condiciones de posibilidad de un saber o contenido disciplinario, a ciertos prejuicios fundamentales de un orden estable que van configurando las preocupaciones del propio quehacer científico y social. En otras palabras, la preocupación de lo público en general deviene, en primera instancia y como todo objeto de conocimiento, de un “sentido común” construido a partir de un proceso de producción simbólica, en cuyo resultado toma forma un imaginario colectivo mediante el que una sociedad y una época buscan explicar, pero sobre todo redefinir para sí, su propio funcionamiento.

Esta priorización epistemológica nos obliga a preguntarnos de inmediato el porqué y para qué pensar lo público. Una primera intuición general nos lleva a relacionar lo público con la mayoría de los problemas que aquejan a las sociedades modernas y de los cuales pende con fragilidad su porvenir. La virtualidad de las interacciones sociales en cuya realidad incuestionable se forman identidades y se construyen comunidades, la consecuente inestabilidad de los horizontes que guían la vida social, la necesidad de esperanzas, la pérdida de sentido, la referencia a lo otro, la alteridad incontrolable, inasible e irrecuperable, en fin, la forma de vida moderna reclama, en buena medida, alguna referencia a lo público.

Resulta imposible entonces pensar al margen de lo público las nuevas formas de comunicación social y política orientadas por las tecnologías de la información, el papel central de los medios en los juegos del poder, su expansión incontenible, la parcialidad o imparcialidad de sus acciones, sus límites y su regulación, su función configurativa de la voluntad social y su oposición a la esfera política. Asimismo, deviene inevitable el

pensar lo público para tratar de explicar la crisis de la política, el sentimiento de vacío que ésta genera en sus representados, las dudas por las que atraviesan sus formas comunes de organización, la precariedad de las prácticas sociales que favorecen la convivencia civilizada y la debilidad de sus lógicas sistémicas sobre las que se diagnostica su inevitable pulverización.

Sin considerar lo público, no parece haber forma de entender el desplome del Estado de bienestar, el derrumbe de la vida social y sus instituciones, el hundimiento en la calidad de vida de las personas, la aparición del Estado neoliberal, la privatización de ámbitos tradicionalmente públicos y la publicitación de aspectos netamente privados, el resurgimiento de una concepción negativa del hombre en cuya voracidad despiadada encuentran su fundamento las nuevas virtudes públicas y el orden social. Entonces, dejando a un lado el cuestionamiento por lo público, parece complicado aproximarse con precisión a las exigencias de la experiencia colectiva manifestada a través de lo que hoy se conoce como la sociedad civil, las expresiones autoritarias perpetradas a partir de la trasgresión de la autonomía individual y los propósitos por proyectar y agotar lo público en pequeños grupos organizados. Es decir, parece poco viable atender adecuadamente las desazones contemporáneas sin posicionar lo público como una condición de posibilidad para la mejor comprensión de la vida social y política y la construcción de un mundo mejor.

En este estatus, se eleva axiológicamente lo público en busca de rehabilitar los más agudos malestares de la contemporaneidad, bajo la promesa de discursos universalistas sobre los que es posible avanzar con urgencia en temas como los derechos humanos, el medio ambiente, la diversidad cultural, el proceso de democratización y la integración global. Por tanto, la revalorización de lo público en la problemática actual demanda su reapropiación como categoría central en la reconstrucción de un pensamiento moderno y audaz para hacer frente a un panorama tan desolador.

En la actualidad es común hablar de una crisis de lo público expresada a partir de la gran mayoría de los problemas que aquejan el mundo actual. Hablar en términos de

crisis presume la existencia de una serie de factores que afectan el objeto mismo, en este caso, lo público. De esta forma, la presente investigación, a la luz de una gran mayoría de estudios al respecto, tienen a bien reflexionar sobre este ámbito a partir de este supuesto. La pertinencia de un trabajo de este tipo parece justificada *a priori*. Sin embargo, partir de un supuesto así resulta hasta cierto punto riesgoso si no se reconstruyen teóricamente las relaciones posibles y nudos problemáticos que se articulan en su configuración.

Partimos, en ese sentido, de dos importantes consideraciones: por una parte, que lo público existe y se presenta como un campo social multidimensional estructurado bajo tensiones contradictorias y más o menos deslizables; y, por otra, que este campo social históricamente ha sido objeto de profundos cambios y rupturas, a partir de los cuales el concepto de crisis adquiere significación sin necesariamente asumir un sentido negativo<sup>1</sup>.

Por tanto, la presente investigación no tiene como propósito ofrecer una definición de lo público que apele a un concepto relativamente cerrado. Por el contrario, lo público se aborda como un concepto abierto y maleable. La totalidad de lo público hasta cierto punto parece inabarcable y escurridiza. Por ello, el primer paso en esta investigación será decantar de una macro categoría como lo es lo público, las relaciones y núcleos problemáticos que serán materia de nuestra discusión. Una entrada para ello es el análisis de los usos semánticos del término. Sin embargo, una estrategia tal no supone un problema menor, ya que lo público parece referir a muchas cosas. Actos públicos, personas públicas, funciones públicas, servicios públicos, deberes públicos, son sólo unos cuantos apelativos en un amplio registro de “cosas públicas”. No obstante, a efecto de ordenar la discusión retomaremos la distinción realizada por Nora Rabotnikof acerca de los tres sentidos asociados a lo público y que establecen los tres ejes sobre los que se organiza el andamiaje del propio concepto.<sup>2</sup> Estos tres ejes se configuran a través de

---

<sup>1</sup> A. Gurza Lavalle, *Lo público como categoría constitutiva de la modernidad*, tesis para obtener el grado de Maestro en Sociología, UNAM, 1996, p.22.

<sup>2</sup> N. Rabotnikof, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México, UNAM-IIF, 2005, pp. 9-25.

sendas tensiones tirantes entre lo público y lo privado a partir de las cuales se despliegan nuestros conceptos centrales: el espacio público y la publicidad política.

Un primer sentido de lo público refiere a lo común y general en contraposición con lo individual y particular. De esta forma es posible hablar de un *interés público* en oposición a un *interés privado* o distinguir la *cosa pública* de la *cosa privada*. En este registro lo público nos remite a “lo otro”, a “los otros”. Lo público reconoce y legitima la existencia de la otredad. Tal referencia parece concretar, por un lado, la noción de una vida social y colectiva, la construcción de un espacio de convivencia, de un lugar compartido; por otro lado, cualquier referencia en este sentido supone reglas funcionales sobre las que se sostienen las interacciones sociales, un orden que las articule, que las estabilice y las garantice. Aquí es donde lo político manifiesta de manera paulatina su especificidad, donde el poder, la dominación y la hegemonía se juegan su legitimidad. Lo público, por tanto, parece conectarse con lo político. De tal forma, asumimos a partir de este primer sentido que reflexionar sobre lo público es también una manera de reflexionar sobre lo político.

El segundo sentido refiere a lo notorio, lo manifiesto, lo conocido, lo que es sabido, frente a lo oculto, lo secreto, lo desconocido. Bajo esta categorización de lo público se contiene el imperativo de la publicidad, como aquella que define la estructura constitutiva de lo público mismo en tanto que estatuto de lo que es o deviene público y que resulta de la interacción de un conjunto articulado de relaciones económicas, políticas, sociales y culturales. Por definición, el objeto de estudio del presente trabajo de investigación rescatará únicamente las relaciones políticas de la publicidad a efecto de reconstruir sus rasgos característicos. Históricamente, las relaciones que configuran la publicidad política se manifiestan como la exigencia de hacer visibles y conocidas las decisiones, los procedimientos, las acciones o las razones del poder político. Esta exigencia supone la aplicación de ciertas restricciones normativas a su ejercicio, instaurando lo público como un espacio autónomo de crítica para el control, la participación y la consolidación del poder político por parte de los ciudadanos.

La tercera acepción de lo público refiere a lo abierto y accesible en contraposición a lo cerrado y vedado. Supone el compromiso de la historicidad de lo público en cuanto espacio común y general constituido a partir de la participación racional y argumentada de los ciudadanos en el poder. Esta noción se establece como un estatuto espacio temporal que nos conduce a reflexionar sobre el carácter abierto de la política, sobre sus elementos de acceso y exclusión. De esta forma, el problema de la representación se plantea como el problema central de lo público político, a partir del cual es necesario preguntarse si la construcción de lo colectivo es un tarea de todos o si en realidad la política es un oficio que sólo unos pocos pueden ejercer.

Este acercamiento problematizador y bastante “ramplón” hacia lo público busca ampliar el horizonte cognitivo y dar cuenta de las múltiples dimensiones que operan sobre él, al mismo tiempo que se intenta acotar y orientar la reflexión únicamente sobre algunas relaciones propias de la política. La primera intención nos permite trazar la totalidad casi inabarcable de lo público. La segunda nos ayuda a enfocar nuestras reflexiones. A partir de estas tres referencias al uso común de lo público intentamos definir los ejes temáticos que ordenan nuestra discusión. De tal manera que nuestro objetivo es reflexionar sobre las distintas relaciones políticas que constituyen la estructura y funcionalidad de un espacio social orientado a lo común y general. En otras palabras, nos interesa estudiar el concepto de publicidad política en tanto criterio definidor de la estructura constitutiva del espacio público.

Trabajar sobre esta intención en un marco de crisis de lo público se torna sumamente problemático y nos conduce a las siguientes interrogantes: ¿Qué problemas pueden y deben tratarse de forma pública? ¿Qué define a un problema como público o común? ¿Qué tipo de argumentación es válida para hacer frente a estos problemas públicos? ¿Dónde se ubica socialmente el espacio público político? ¿Qué papel juegan los distintos actores (el Estado, la sociedad civil, los individuos) en la configuración y estructuración de este espacio? Y con mayor centralidad para los propósitos de nuestra investigación convendría preguntarnos: *Si la publicidad política configura y articula el*

*espacio público, ¿cuáles son los elementos y características que lo definen?, ¿de qué forma se expresa en la propia definición de ese espacio público?*

Cualquier respuesta en este sentido nos obliga a pensar la especificidad de lo político. Al respecto, la filosofía moderna se ha debatido en torno a dos proyectos teóricos opuestos. Uno intenta justificar lo político en principios éticos. El otro busca subordinar la ética a un factor de la ciencia política. Ambos proyectos tienen su origen en el pensamiento moderno e implican una determinada forma de entender la razón. El primero reivindica el carácter universal de la razón práctica, aquella que persigue valores y normas que orientan nuestras acciones y fundan el orden político. La segunda, igualmente universal, apuesta por las operaciones de la razón instrumental, aquella que establece los medios para la consecución de los fines y concibe a la política como una ciencia o técnica de dominación. Bajo la primer propuesta el fin de la política se ubica a partir de la realización de un “deber ser” normativo. La segunda propuesta se basa en un realismo explicativo que libera a la política de cualquier referencia ética y la comprende como una ciencia de hechos, esto es, como un “ser”.

El pensamiento normativo se mueve en el terreno de los juicios evaluativos y se constituye como un instrumento de crítica para reflexionar sobre el mundo real. La crítica es entendida aquí, en su sentido kantiano, como el acto reflexivo que da cuenta de las condiciones de posibilidad del uso de la razón. Ejercer la crítica es poner en crisis, llevar al límite las estructuras establecidas y que impiden emancipar la razón, que obstaculizan su uso. En este sustrato crítico del pensamiento normativo, la publicidad se convierte sin duda en un principio normativo en tanto que, como dijimos, se plantea cual estatuto de lo que es o deviene público y que define la estructura constitutiva de lo público mismo. Es un criterio de control racional para la argumentación política que permite establecer una cierta exigencia en la calidad discursiva orientada a lo público con el fin de evaluar su validez o veracidad. En este orden crítico, la publicidad implica una forma específica de hacer uso de la razón.

Precisamente, Immanuel Kant (1724-1804) es considerado el fundador del concepto de publicidad política moderno. Heredero del iusnaturalismo racionalista de los siglos XVII y XVIII, Kant se plantea el problema de la justificación racional de la sociedad bien ordenada. Para Kant, lo político se juega a través de un pacto originario fundado en la razón que posibilita el paso de un estado de naturaleza a un estado civil o moral. Lo político afirma su racionalidad, según el filósofo alemán, en la medida en que se garantiza la autonomía de todo hombre, esto es, su dignidad moral. El orden político es, por tanto, el producto consensado de las voluntades autónomas de los integrantes de la comunidad. El único fin justificado para la política es la realización de las exigencias de la razón práctica.

En este marco, Kant elabora un concepto de publicidad que funciona como criterio para evaluar la justicia o injusticia de la acción política y la ley.<sup>3</sup> La formulación parece muy simple: cualquier acción, ley o razón de la política, esto es, que pueda afectar a lo común o lo general, debe ser puesta a la vista de todos a efecto de evaluar su validez y veracidad. De esta forma, los argumentos, acciones y normas que articulan la vida política deben ser elaborados y contruidos de forma pública, es decir, de frente a un público capaz de evaluar, discutir, criticar y postular racionalmente sus intenciones. Implícitamente, aquellos argumentos, acciones o normas que no soporten la prueba de la publicidad están condenados a su ineficacia o imposibilidad y, por tanto, suelen considerarse injustas. La publicidad sirve para contrarrestar la manipulación, la discrecionalidad y el engaño en la política, es la piedra de toque para el ejercicio del poder. Empero, Kant nos advierte que este principio ético pierde sentido para la política si no es considerado también como un principio de derecho, esto es, como una norma universal de validez general. Así, la publicidad es, en otro registro, un criterio regulador de la legalidad, es decir, un principio obligatorio para la leyes.

Aunado a lo anterior, este principio normativo requiere de un campo social que sea capaz de opinar, criticar y sancionar las intenciones políticas que no cumplan con el requisito de la publicidad. La aplicación de este criterio de justicia depende, en realidad,

---

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Ensayo sobre la paz perpetua*, Madrid, Ediciones Mestas, 2001, p. 81.

de la existencia de una masa crítica que rechaza cualquier intento por burlar la norma pública. La viabilidad de la regulación descansa en el escándalo provocado por una acción injusta.

Por tanto, no puede entenderse el principio de publicidad fuera del gran proyecto de la Ilustración. En palabras del propio Kant, la ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad, es atreverse a pensar por sí mismo.<sup>4</sup> El ideal de la Ilustración supone una sociedad emancipada, capaz de forjar su propio destino por el hecho de pensar por sí misma y que, en consecuencia, logra liberarse de la servidumbre y el paternalismo. En lenguaje contemporáneo, esta idea implica la existencia de una cultura política capaz de construir virtudes cívicas y que se traduce en el moderno derecho a la información y a la educación. Para consolidar esta idea, según el propio Kant, es suficiente con la libertad de hacer uso público de la razón. Esta libertad es producto de la manifestación abierta de la razón práctica universal e implica la existencia de ciertas exigencias normativas para la argumentación política. En otras palabras, el uso público de la razón es condición de posibilidad para la ilustración colectiva y se expresa en los conceptos jurídicos modernos de la libertad de expresión y opinión.

Evidentemente no esperamos encontrar en Kant todas las respuestas a la cuestión de lo público político. Se trata de sólo una primera entrada a esta problemática que nos permite establecer los ejes temáticos y ordenar la discusión de lo que hemos planteado anteriormente como la crisis de lo público. Bajo este tamiz, reconocemos en el pensamiento moderno, y particularmente en la teoría política de kantiana, los rasgos característicos que prefiguran las distintas nociones de la idea de publicidad en la teoría política contemporánea.

Por ello, a partir del registro del argumento kantiano sobre la publicidad es posible plantear la intuición central que guiará el presente trabajo. Consideramos que a partir de la configuración moderna de lo público, *el concepto de publicidad política se define no sólo como un mecanismo de control del poder político, sino como un proceso*

---

<sup>4</sup> Immanuel Kant, “¿Que es la ilustración?” en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1979, p.25.

*de construcción de legitimidad y validez social y política; esto a su vez se traduce en un valor democrático, en un derecho ciudadano a la información y a la educación, que posibilita la existencia de una sociedad abierta y que permite la construcción reflexiva de virtudes cívicas y del bien común.*

Dicha intuición sostiene implícitamente que el espacio público contemporáneo aún mantiene los rasgos estructurales del modelo moderno, aunque varias de esas estructuras se hayan puesto en crisis por la propia complejidad que aqueja a las sociedades contemporáneas. Los problemas inherentes que supone la sociedad actual plantean un escenario particular a partir del cual se hace imperioso el pensar lo público político.

Ya adelantábamos algunos de estos problemas cuando hablamos de la crisis de lo público. La llamada “sociedad de los medios” ha planteado un nuevo dilema en la construcción de lo comunitario o lo colectivo. La potencialidad de los medios de comunicación plantea profundas transformaciones estructurales y funcionales al espacio público, el cual, parece sumergido en un intenso proceso de profundización tanto horizontal como vertical. Horizontal, en la medida en que las comunicaciones traspasan los límites de nacionales para situarse en un escenario globalizador. Y vertical, de forma que en nuevos ámbitos y sectores de la vida social, y en ocasiones privada, se incorporan a la creciente gama de actividades consideradas como públicas.

Por otro lado, el discurso hegemónico democrático de las sociedades contemporáneas ha generado un amplio proceso de diferenciación social, a partir del cual valores tales como la pluralidad y la diferencia se colocan en el centro de la reflexión política. La centralidad actual de la esfera social diluye lo propiamente político en una dualidad difusa. La opinión pública parece desintegrarse en una multiplicidad de posturas divididas y confrontadas por intereses particulares. Los principios democráticos de la participación y la distribución del poder parecen incompatibles con los principios de soberanía popular y representación. La construcción de lo político como una tarea de todos parece un ideal inalcanzable. La lógica sistémica de la especialización y la

tecnificación contribuyen, sin duda alguna, con ésta apreciación. Lo anterior, sea dicho como el planteamiento de un paisaje desolador para lo público y una creciente desilusión para la política. Frente a ello, se hace indefectible la preocupación por sistematizar nuevos esquemas normativos que ofrezcan soluciones a esta problemática.

El objeto de estudio de nuestra investigación es, por tanto, el estudio del concepto de publicidad política, en tanto principio teórico-normativo y axiológico del espacio público moderno. Con lo anterior, no pretendemos proveer una definición *a priori* de éste, sino establecer los fines y objetivos de la investigación. Esto es, mostrar cómo efectivamente el principio de publicidad regula, delimita, llena de contenido y posibilita el espacio público. La intención entonces es insertar el presente trabajo en una amplia gama de interpretaciones a partir de una visión contemporánea y normativa de la teoría política. El trabajo se orienta, en ese sentido, por estudiar el concepto de publicidad política en su relación con el espacio público moderno bajo la perspectiva liberal kantiana contemporánea. Considerando pertinente lo anterior, toda vez que a partir de esta perspectiva teórica se han formulado los modelos normativos de publicidad más potentes y que encuentran una mayor aplicación práctica en las sociedades políticas actuales y en los sistemas institucionales realmente existentes.

Por esta razón, el presente trabajo se mantiene en un nivel teórico analítico que permite, a partir de su anclaje conceptual en el principio de publicidad kantiano, adentrarse de forma normativa en el problema de la publicidad política a partir de los trabajos de dos autores contemporáneos: Jürgen Habermas y John Rawls. Estos dos autores ya clásicos e inscritos en la tradición liberal y, en mayor o menor medida, continuadores del pensamiento kantiano, se presentan como nuestros referentes teóricos a partir de los cuales abordaremos el problema de investigación, en tanto son expresiones más actualizadas y reelaboradas de la propia idea de publicidad formulada por Kant.

Por una parte, John Rawls retoma la noción de publicidad en su concepto de “razón pública”. Bajo esta idea, Rawls defiende un modelo de argumentación pública

que resuelva el dilema de la sociedad justa y plural y un “lugar de encuentro” (foro político público) donde converjan distintas doctrinas comprensivas y razonables, dirigido a la discusión y toma de decisiones políticas. Jürgen Habermas, por su parte, sostiene una idea normativa de la publicidad a través de su “teoría del discurso” o también llamada “ética discursiva o dialógica”. Esta teoría se centra en la determinación de la naturaleza y condiciones de los argumentos que hacen posible una comunicación política plena como base de la vida democrática, estableciendo un criterio ético y racional para la discusión sobre los asuntos públicos.

De tal forma, a partir de la revisión teórica de los modelos normativos de publicidad de estos dos autores, en el presente trabajo se intentará releer, interpretar y comparar el principio de publicidad política, con el fin de reconocer, en un sentido más amplio, los elementos que lo caracterizan y que definen la configuración de lo público.

La estrategia metodológica consiste en la revisión teórico analítica y crítica del concepto de publicidad política en el marco de la teoría política contemporánea. En ese sentido, la selección de autores y modelos normativos de publicidad se basa en dos criterios: uno *teórico* y otro de *intensidad*. El primer criterio se explica de forma natural, en tanto el interés de nuestra investigación, como vimos, es de carácter teórico. El segundo criterio se afirma en dos sentidos estrechamente vinculados con la delimitación de nuestro objeto de estudio: el primer sentido de *intensidad* se relaciona con nuestro *recorte* inicial del objeto de estudio: el análisis del concepto de publicidad política a partir de la *teoría política contemporánea*; el segundo sentido se expresa a partir de la selección de dos autores referentes dentro de la teoría política contemporánea, en cuyos modelos teóricos normativos se puede rastrear el concepto de publicidad política -en tanto concepto central de la investigación-, y que además se insertan dentro de la tradición política liberal y, en mayor o menor medida, como herederos del pensamiento kantiano.

En la siguiente tabla se intenta sistematizar y precisar la selección de autores sobre los cuales versará nuestro análisis:

**Tabla 1. Relación de autores, categorías y líneas de argumentación sobre las cuáles se abordará la revisión teórico analítica del concepto de publicidad.**

| <i>Principio de<br/>publicidad kantiano</i> | Autor              | Categoría  | Línea de Argumentación   | <i>Espacio público moderno</i> |
|---|--------------------|--|--|--------------------------------|
|   | John Rawls         | Razón Pública  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Concepción política de la justicia/ El consenso trasladado.</li> <li>• La idea de “razón pública” como modelo de argumentación pública en el foro político público.               <ul style="list-style-type: none"> <li>○ El ideal de ciudadanía democrática.</li> <li>○ El contenido de la razón pública</li> </ul> </li> </ul> |                                |
| Jürgen Habermas                             | Razón Comunicativa | <ul style="list-style-type: none"> <li>• La ética del diálogo como criterio ético y racional para la deliberación pública.</li> <li>• La democracia deliberativa y el Estado democrático de Derecho.               <ul style="list-style-type: none"> <li>○ La soberanía popular sin sujeto</li> <li>○ Espacio público/ opinión pública/ sociedad civil</li> </ul> </li> </ul> |  |                                |

Fuente. Elaboración propia a partir de una revisión bibliográfica sobre los autores.

Por ello, la intención de la presente investigación es que la caracterización de los modelos de publicidad política de estos autores, con relación en el principio de publicidad kantiano, nos permita realizar comparaciones, a partir de las cuales se puedan ir estableciendo sus dimensiones, rasgos definitorios, alcances y efectos en el espacio público moderno.

## **Capítulo I. La publicidad política y el espacio público: algunas consideraciones conceptuales e históricas**

El propósito del presente capítulo es establecer una serie de consideraciones generales o estipulaciones a manera de marco teórico, que nos ayuden a clarificar los núcleos duros de nuestro objeto de estudio y a ubicar sus tensiones inherentes. Con ello se busca contextualizar nuestras categorías de análisis, identificar sus nudos problemáticos y ordenar la discusión sobre la que se posa nuestra interpretación del problema de investigación. Es decir, previo al desarrollo y caracterización de los modelos de publicidad política contemporáneos de John Rawls y Jürgen Habermas, se considera pertinente realizar una serie de precisiones y vínculos conceptuales que permitan establecer un marco de referencia que funcione como delimitador de la perspectiva que utilizada para la interpretación crítica de los autores y que nos habilite para su comparación sistemática en distintas dimensiones.

En función de ello, se buscará reconstruir, de manera muy breve, el debate sobre la publicidad política y el espacio público desde una perspectiva histórico-intelectual. Por una parte, a partir de fuertes distinciones analíticas, se intentará dar cuenta de las rupturas y continuidades que en el curso del tiempo ha sufrido la relación entre el poder político y la información; y, por otra, la configuración de ese lugar de lo común y el espacio de los intereses compartidos. La idea es reflejar, en alguna medida, las relaciones subyacentes entre los distintos actores, contextos e instituciones y con ello poder ir definiendo el problema que ha supuesto y supone la discusión de estos tópicos.

En lo subsiguiente, se abordarán, primeramente, las distintas nociones de lo público a efecto de ubicar con mayor precisión analítica los conceptos centrales de la investigación (publicidad política y espacio público) y se examinará la distinción público/privado/íntimo tradicional en el pensamiento histórico político. Enseguida, se

analizarán cuatro modelos de espacio público con el propósito de identificar la variación socio histórica del concepto y se propondrá una caracterización del espacio público contemporáneo que de cuenta de su complejidad histórica y relevancia política. Se intentará clarificar qué entendemos por publicidad a partir de su distinción con la noción propagandística o comercial del término, así como en su adjetivación como “política”.

Por último, se revisará la relación histórica entre el poder político y la información socialmente útil, a partir de la reconstrucción histórico intelectual de los conceptos de *arcana imperii*, *razón de Estado* y *crítica ilustrada*. La intención es contextualizar históricamente el debate hasta arribar a nuestro anclaje conceptual: el *principio de publicidad kantiano*. A partir de la caracterización de este concepto se intentarán establecer las dimensiones y nudos problemáticos sobre los cuales se justificará el análisis de los modelos contemporáneos de publicidad.

## 1.1 El problema de lo público

La profundidad e importancia de la idea de publicidad –hacer visibles, públicos, sociales los procedimientos políticos y sus tensiones inherentes– así como la idea de un espacio de lo público –como el lugar de lo común, lo general, lo colectivo–, sólo pueden ser dimensionadas cuando se les asocia a la noción de “lo público”. Por ello, resulta pertinente, en principio, detenernos un poco sobre esta noción de la cual derivan nuestros conceptos de estudio.<sup>5</sup>

El principal problema que se presenta con el término “público” es, de entrada, la inasibilidad de su definición. Su uso lingüístico muestra la variedad de sus significaciones. Los distintos contextos en que suele ser utilizado determinan, además, los múltiples problemas que suelen identificarse con él. En algunas ocasiones es utilizado como sustantivo (el público), otras como adjetivo (administración pública,

---

<sup>5</sup> Entendiendo la noción de lo público como una categoría “macro”, en términos de su amplitud, generalidad y nivel de abstracción.

documentos públicos, información pública); algunas veces suele privilegiarse su sentido normativo, otras sólo sirve para describir; incluso en ocasiones parece indicar un juicio evaluativo o axiológico (“necesidad de fortalecer el espacio público”). Las diversas disciplinas sociales contribuyen a esta falta de univocidad al no ser capaces de precisar sus dimensiones y criterios. El uso tan confuso que resulta de tales circunstancias da cuenta de la flexibilidad del término, cuando no de su maleabilidad y manipulación.

En términos etimológicos, la palabra público deriva del latín *publicus* que a su vez proviene de *populicus*, que significa lo relativo o perteneciente al pueblo (*populus*).<sup>6</sup> De esta forma, el término hace referencia a la idea de pueblo, comunidad o colectivo.<sup>7</sup>

Para los objetivos buscados en nuestra investigación, distinguimos tres sentidos básicos asociados a “lo público”, en su forma adjetiva:<sup>8</sup>

- Como lo común y general en contraposición a lo individual y particular.
- Como lo visible, manifiesto y ostensible, en contraposición a lo oculto y secreto.
- Como lo abierto y accesible, en contraposición a lo cerrado y vedado.

El primer sentido de lo público, esto es, el referido a lo común y general en contraposición con lo individual y particular, nos remite a lo que Norberto Bobbio ha señalado como “la gran dicotomía” público/privado.<sup>9</sup> Nos referimos así al *interés*

---

<sup>6</sup> Cf. G. Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, FCE-El Colegio de México, México, 1998.

<sup>7</sup> Coincidimos con diversos autores que hablan de un “espacio público” o de una “vida pública” en la Grecia Antigua. Sin embargo, es conveniente precisar que la raíz del vocablo “público” no se encuentra ahí. Incluso, la famosa obra de Platón intitulada “República” (palabra derivada del vocablo latino *respublica* -*res publica*- y de su acusativo *republicam*; *res, rei* –genitivo- “cosa material, cuestión, asunto, hecho; bienes; objeto, real, realidad” -del indoeuropeo *rei* “propiedad, cosa”- y *publica*, femenino de *publicus* “del pueblo, público”. Cf. Gómez de Silva, *op.cit.*) corresponde a la mala traducción al castellano de la palabra griega *Politeia* que bien podría traducirse como “Constitución” o bien, como “estructura del Estado” u “organización política”. Véase la introducción en Platón, *Diálogos IV, República*, Editorial Gredos, Madrid, 2008, p. 9.

<sup>8</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 9.

<sup>9</sup> El pensador italiano nos recuerda que es a través de dos fragmentos del *Corpus iuris* [*Intituciones*, I, 1,4; *Digesto*, I, I, 1,2], que definen el derecho público como “lo que se refiere a la condición del estado romano” (“quod ad statum rei romanae spectat”) y el derecho privado como “lo que atañe a la utilidad del individuo” (“quod ad singulorum utilitatem”), a partir de los cuales la pareja público/privado ingresó a la

*público* en oposición al *interés privado* y a los *bienes públicos* en oposición a los *bienes privados*. Esta noción de lo público registra un sentido común de la vida y la construcción de una autoridad que resguarde ese lugar de convivencia. Esto implica necesariamente la configuración de una identidad que permite a los miembros de una comunidad crear de forma legítima sus reglas e instituciones. Es, en este sentido, donde lo público se vuelve progresivamente sinónimo de lo político. Por ello, asumimos que pensar lo público es también una determinada forma de pensar lo político.<sup>10</sup>

Lo anterior precisa de una distinción analítica. La vida en común, el interés compartido, la participación en el grupo, la identidad, no constituyen necesariamente a la autoridad. De esta manera, es posible que los miembros de una comunidad compartan intereses y valores que no estén condicionados, regulados o garantizados por algún órgano administrativo de autoridad. Así, lo común se configura en el momento en que los individuos dejan su esfera privada y se internan, en calidad de ciudadanos, en una comunidad que comparte intereses y preocupaciones. Y, sólo de forma posterior a la configuración de esta identidad común, es posible la creación de normas e instituciones que regulen el interés general. De esta manera, la idea de lo común se asocia, en un segundo momento, a la constitución de órganos de autoridad que garanticen los intereses de la colectividad.<sup>11</sup>

El segundo sentido refiere a lo notorio, lo manifiesto, lo conocido, lo que es sabido, frente a lo oculto, lo secreto, lo desconocido. Bajo esta categorización de lo público se contiene el imperativo de la publicidad, la cual, define la estructura constitutiva de lo público mismo, en tanto estatuto de lo que es o deviene público y que resulta de la interacción de un conjunto articulado de relaciones económicas, políticas, sociales y culturales.

---

historia del pensamiento político y social de Occidente. Cf. N. Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, FCE, México, 1989, pp. 11-38.

<sup>10</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 9.

<sup>11</sup> Cf. E. G. Gallegos, *Visibilidad y transparencia: democracia, espacio público y estado de derecho en la teoría política contemporánea y el horizonte democrático mexicano*, tesis para obtener el grado de Doctor en Estudios Sociales, UAM-Iztapalapa, 2009, p.132.

Por definición, nuestro objeto de estudio rescatará únicamente las relaciones políticas de la publicidad a efecto de reconstruir sus rasgos característicos.<sup>12</sup> Históricamente, las relaciones que configuran la publicidad política se manifiestan como la exigencia de hacer visibles y conocidas las decisiones, los procedimientos, las acciones o las razones del poder político. Esta exigencia aparece ligada al proceso de secularización y desacralización del poder, así como a la exigencia de aplicar restricciones normativas a su ejercicio.<sup>13</sup>

Debido a su carácter contrapuesto al secreto y a la opacidad de lo político, no es extraño que algunos autores hayan asociado la publicidad con la crítica.<sup>14</sup> La crítica, entendida en su sentido kantiano, como el acto reflexivo que da cuenta de las condiciones de posibilidad del uso de la razón. Ejercer la crítica es poner en crisis, llevar al límite las estructuras establecidas y que impiden emancipar la razón, que obstaculizan su uso. En este sustrato crítico, la publicidad se convierte indudablemente en un principio normativo en tanto se plantea cual criterio de control racional para la argumentación política, que permite establecer una cierta exigencia en la calidad discursiva orientada a lo público con el fin de evaluar su validez o veracidad. En este sentido crítico, la publicidad implica una forma específica de hacer uso de la razón. De esta forma, lo público se constituye como un espacio autónomo de crítica para el control, la participación y la consolidación del poder político de los ciudadanos.

La tercera acepción apunta a una idea espacio temporal que deriva de los otros dos sentidos aunque en ocasiones no coincide con ellos.<sup>15</sup> Ello supone repensar históricamente lo público en cuanto lugar de lo común y lo general, donde se da la

---

<sup>12</sup> La publicidad política encontrará, por tanto, sus rasgos definitorios bajo esta noción de lo público. Cf. N. Bobbio, *Estado, gobierno...*, *Op.cit.*, p. 33; N. Rabotnikof, *En busca de...* *Op.cit.*, p. 10; E. G. Gallegos, *Op.cit.*, p. 89 y 90; J. Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia: un paseo por la filosofía política*, Cuadernos de Transparencia 04, IFAI, México, 2005, p. 36.

<sup>13</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 17 y 18.

<sup>14</sup> Cf. J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1994, p. 63 y 64; J. L. Cohen y A. Arato, *Sociedad civil y teoría política*, FCE, México D.F., 2000, p. 97.

<sup>15</sup> Los procesos electorales antes del “sufragio universal” son el ejemplo inmejorable para ilustrar la existencia de procesos políticos (comunes o generales) que se desarrollaban de forma pública (visibles) pero que no necesariamente eran “accesibles” a todos. Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 10.

participación racional y argumentada de los ciudadanos en el poder. En otras palabras, esta noción parece hacer referencia a un criterio de disponibilidad y accesibilidad, una bisagra que apertura y clausura el espacio de lo común y la participación. Así, lo abierto refiere a lo accesible, aquello a lo que se puede ingresar, lo que está disponible. Al contrario, lo privado es lo cerrado, lo clausurado, lo inaccesible. De esta forma se puede tener acceso a un lugar público, a una audiencia pública, a información y a espacios de discusión pública.

Pensar la ubicación histórica de los límites de lo público nos conduce a reflexionar sobre el carácter abierto de la política, sobre sus elementos de acceso y exclusión. La cuestión de lo público político “significa preguntar si esa búsqueda de lo “común y lo general”, si esta dimensión colectiva que aparentemente se echa en falta es una empresa de todos y para todos. O si hay algo que inevitablemente la lleva a ser desde la perspectiva de los grandes grupos sociales e incluso desde la percepción cotidiana de los individuos, algo así como “un país extranjero”.<sup>16</sup>

Necesariamente, estos sentidos de lo público se distinguen a partir de sendas tensiones tirantes entre lo público y lo privado. Por tanto, para discernir de mejor manera la idea de lo público es necesario revisar su opuesto. Pero ¿qué es lo privado? ¿cómo se define en su articulación con lo público? ¿qué implicaciones tiene esta articulación? Frente a la idea de lo público aparece un espacio destinado a los individuos donde, apartados relativamente de esa colectividad, configuran sus preferencias, buscan sus intereses particulares y definen con autonomía sus cursos de vida y creencias. Es aquí donde opera la libertad individual –negativa– concebida desde la tradición liberal, la cual, transformada en derechos fundamentales protege la vida privada de los miembros de la comunidad.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 19 y 20. En otras palabras, el problema que aquí se plantea no es otro que el de la participación y la representación política.

<sup>17</sup> Sobre la distinción entre libertad positiva y libertad negativa véase el texto clásico de Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

La privacidad es, por tanto, “el ámbito donde pueden imperar exclusivamente los deseos y preferencias individuales...es la *esfera personal reconocida*...el ámbito reservado a un tipo de situaciones o relaciones interpersonales en donde la selección de los participantes depende de la libre decisión de cada individuo”.<sup>18</sup>

Al igual que lo público, la esfera de lo privado se encuentra condicionada históricamente. Su criterio de distinción apunta a la identificación de una utilidad privada que se posa frente a la utilidad pública. Más allá de sus variaciones, suelen asociarse a este ámbito contenidos específicos como la familia, los amigos, las preferencias sexuales, los contratos y la propiedad. Esta última, como veremos más adelante, ha sido considerada en su sentido más amplio, la institución fundamental relacionada con este ámbito.

Lo íntimo, por su parte, aparece como una distinción analítica más refinada y profunda en la esfera de lo privado, la cual refiere a un espacio todavía más reservado.<sup>19</sup> Así, lo íntimo toma distancia de lo privado al ser “el ámbito de los pensamientos de cada cual, de la formación de decisiones, de las dudas que escapan a la clara formulación, de lo reprimido, de lo aún no expresado y que quizás nunca lo será, no sólo porque no se desea expresarlo sino porque es inexpresable...es donde el individuo ejerce plenamente su autonomía personal; es el reducto último de la personalidad, es allí donde soy lo que soy”.<sup>20</sup> De ahí que se hable de amigos íntimos, lugares íntimos o relaciones íntimas, como calificativo a relaciones de mayor profundidad o cercanía. Así, mientras que lo privado es accesible todavía a un círculo limitado de personas, lo íntimo se mantiene reservado o casi clausurado para los demás, siendo apenas unas cuantas personas las que pueden acceder a éste.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> E. Garzón Valdés, *Lo íntimo, lo privado, y lo público*, Cuadernos de Transparencia 06, IFAI, México, 2005, p. 17.

<sup>19</sup> Resulta importante asumir esta distinción entre lo íntimo y lo privado, toda vez que, en palabras del propio Garzón Valdés, su distinción “...suele ser la fuente de discusiones poco fecundas o de enfoques morales que atribuyen al derecho a la privacidad una jerarquía pre-jurídica, es decir, que lo volvería inmune a toda regulación jurídico positiva”. *Ibid.*, p. 17.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>21</sup> Cf. F. Escalante Gonzalbo, *El derecho a la privacidad*, Cuadernos de Transparencia 02, IFAI, México, 2005, p. 22; E. G. Gallegos, *Op.cit.*, p.134.

La apuesta, más allá de su condicionamiento histórico, social o cultural, es establecer un criterio práctico de diferenciación gradual de cada una de estas esferas, sin pretensiones normativas rígidas en cuanto a su contenido: “Si lo íntimo estaba caracterizado por su total opacidad, lo que caracteriza a lo público es la transparencia. Entre estos dos extremos cabría ubicar el ámbito de lo privado como aquel en donde impera una transparencia relativa”.<sup>22</sup> En otras palabras, todo ejercicio del poder político debe hacerse público; la privacidad debe ser estrictamente respetada por el Estado pero regulada en ciertos aspectos críticos; y la intimidad debe ser absolutamente invulnerable. No obstante lo anterior, en el siguiente apartado intentaremos dar cuenta de la dificultad histórica que conlleva el establecer los límites de cada una de estas esferas.

### **1.1.1 Los límites de lo público y lo privado**

La línea divisoria que separa lo público de lo privado es, según Nora Rabotnikof, en todo caso, de elusivo trazo.<sup>23</sup> Esto se debe a las irresolubles tensiones que encarna la propia relación y a la dinámica propia de sus límites concretos y relaciones específicas, que hacen imposible su delimitación definitiva. Ello no implica, sin embargo, que sea imposible arribar a distinciones generales y abstractas que nos permitan, como lo hicimos en el apartado anterior, estipular un criterio práctico de diferenciación.

En este punto nos interesa abordar los problemas referidos a la delimitación histórica de la relación público/privado. Para ello, se realizará, primeramente, una breve revisión del uso axiológico de la dicotomía que plantea una oposición irresoluble y proporcional a la delimitación de sus contenidos. A partir de este uso es posible sostener no sólo la primacía de lo privado sobre lo público o viceversa, sino algo así como su directa proporcionalidad, esto es, que entre más amplitud se reconozca a una esfera,

---

<sup>22</sup> E. Garzón Valdés, *Op.cit.*, p. 18.

<sup>23</sup> N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 27.

mayor constreñimiento consigna la otra.<sup>24</sup> En un segundo momento, dejando de lado este uso axiológico de los términos y más allá de su contraposición y autonomía, se buscará describir cierto grado de complementariedad que se establece en estos ámbitos, a partir de lo que el propio Bobbio denomina como “dos procesos paralelos”: la privatización de lo público y la publicitación de lo privado.

En cuanto a la supremacía de lo privado sobre lo público ya Bobbio nos advierte que esta se remite a la difusión y recepción que tuvo el derecho romano en Occidente. El derecho privado, a través de sus instituciones fundamentales como la familia, la propiedad, el contrato y el testamento, se consideró como el derecho de la razón, esto es, un derecho cuya validez es reconocida de forma independiente de las circunstancias de tiempo y lugar que lo originaron y que está basada en una supuesta “naturaleza de las cosas”. A lo largo de la historia esta concepción del derecho privado permeó las definiciones de derecho natural y derecho positivo, desde el *Corpus iuris* Justiniano hasta las grandes codificaciones del siglo XIX (especialmente la de Napoleón en 1804), pasando por las distintas obras seculares de juristas, glosadores y sistemáticos.<sup>25</sup>

La tradición política liberal se constituye, en este caso, como la más importante y coherente teoría de la supremacía de lo privado sobre lo público. En voz de Locke, la propiedad es sinónimo de derecho natural en tanto nace del esfuerzo personal en el estado de naturaleza y previo a la constitución del poder político. Su relevancia ontológica garantiza su libre ejercicio frente al Estado, concebido sólo como un “mal necesario” cuyo poder debe ser mínimo y limitado a la función de castigar a todo aquel que vulnere el derecho natural de un tercero. La inviolabilidad de lo privado es la única justificación para la creación del Estado y abarca la *suma* de todos los derechos individuales naturales.<sup>26</sup> Con ello, el individuo se posiciona en una esfera autónoma y superior a la esfera del poder político.

---

<sup>24</sup> Rodríguez Zepeda plantea esta relación entre lo público y lo privado como de “suma cero”, donde lo que pierde un dominio de la relación es ganado de manera neta por el otro, y viceversa. Cf. J. Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia...*, *Op.cit.*, p. 20

<sup>25</sup> Cf. N. Bobbio, *Estado, gobierno...*, *Op.cit.*, pp. 22-27.

<sup>26</sup> El concepto de propiedad, en sentido amplio, es central para la tradición liberal y abarca tanto la vida como las libertades del individuo. Su origen parece remontarse a la idea de *suum* (suma) de Hugo Grocio

Por su parte, la supremacía de lo público se basa en dos premisas categóricas: la contraposición y necesaria subordinación, hasta la eventual supresión, del interés colectivo al interés individual; y en la irreductibilidad del bien común en la suma de los bienes individuales. Bobbio ubica las más importantes manifestaciones de este uso en las reacciones a la concepción liberal del Estado mínimo, que tuvieron lugar, sobre todo, en el último siglo. Ya sea como nación, comunidad política, pueblo, clase o sociedad civil, el individuo debe abandonar su autonomía y supeditarse a los intereses del grupo. El principio aristotélico de que “el todo es primero que las partes” es retomado por Hegel para desarrollar el sustrato fundante: “la totalidad tiene fines que no pueden reducirse a la suma de los fines de los individuos que la componen y el bien de la totalidad una vez alcanzado se transforma en el bien de sus partes”.<sup>27</sup>

Más allá de los fundamentos teóricos de estas relaciones de supremacía, lo que interesa resaltar, para los fines del presente trabajo, son los flujos de las relaciones que van de lo público a lo privado y de lo privado a lo público. Estos flujos se materializan en dos fenómenos mutuamente imbricados. Por un lado, la intervención del poder político en la regulación de la esfera social o económica y la subordinación de los intereses privados al interés de la colectividad. Y, por otro, la reivindicación de los intereses privados a través de la formación de grandes organizaciones que utilizan el aparato político para alcanzar sus fines.<sup>28</sup>

Estos procesos (publicitación de lo privado y privatización de lo público) en ningún sentido resultan incompatibles (como parecieran expresarse desde el punto de vista histórico y axiológico) sino, por el contrario, se complementan entre sí. Esta es, sin duda, una de las sospechas que se sostienen en este trabajo, a lo largo de la interpretación de los desarrollos teóricos de autores como Kant, Rawls y Habermas.

---

(1583-1645) que posteriormente complejizó Samuel Pufendorf (1632-1694). Sobre este concepto en particular véase J. Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia...*, *Op.cit.*, p. 30 y 31.

<sup>27</sup> N. Bobbio, *Estado, gobierno...*, *Op.cit.*, p. 28

<sup>28</sup> N. Bobbio, *Estado, gobierno...*, *Op.cit.*, p. 32.

Como señala Stephen Holmes “la verdadera libertad es una combinación óptima de lo público y de lo privado, de la participación y de la no participación, de la responsabilidad cívica y de la independencia, del activismo y del apolitismo, de la cooperación y de la singularidad...”, de esta forma “...el ámbito público y el ámbito privado no son dos términos hostiles de una alternativa. Se estimulan, se desprenden y se refuerzan el uno al otro”.<sup>29</sup> En todo caso, más que una oposición entre lo público y lo privado, se trata de la complementariedad de lo que en realidad constituyen dos formas de libertad –positiva y negativa.<sup>30</sup>

Lo público, visto así, se abastece de las ideas, discursos y argumentos que se tematizan y racionalizan en lo privado; las acciones se desdoblán más allá de lo estrictamente individual y se dilatan en una serie de campos gradual y potencialmente ampliados como la familia, amigos, grupos de interés, asociaciones y comunidades. Por otro lado, el espacio privado, la vida cotidiana o el mundo de la vida se estabiliza y a la vez se profundiza a través de los marcos de referencia formales, tanto culturales e institucionales, en un juego de comunicación y confrontación con la propia esfera pública. Piénsese, por ejemplo, en el lenguaje, la cultura, la educación, el sistema legal, los referentes simbólicos, la identidad nacional, por sólo mencionar algunos.<sup>31</sup>

Desde este punto de vista, la publicidad política es el principio normativo que posibilita la articulación de lo público y lo privado, de la libertad positiva y la libertad negativa, a través del control de la autoridad. Ello supone el intercambio de ideas, la deliberación, el debate, la confrontación, en una palabra, la contingencia de lo político donde opera un trabajo de revelación recíproca del poder y del público.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> S. Holmes, *Benjamín Constant et la genèse du libéralisme moderne*, PUF, París, 1994, p. 64 y 333; cit. por J. C. Cruz Revueltas en *Moral y transparencia, Fundamento e implicaciones morales de la transparencia*, Cuadernos de Transparencia 15, IFAI, México, 2009, p. 31 y 32.

<sup>30</sup> Cf. J. C. Cruz Revueltas, *Op.cit.*, p. 31; E. G. Gallegos, *Op.cit.*, p.135.

<sup>31</sup> Cf. E. G. Gallegos, *Op.cit.*, p. 135 y 136.

<sup>32</sup> Cf. J. C. Cruz Revueltas, *Op.cit.*, p. 31.

En este sentido, la idea de un espacio público referido a lo común y lo general se revela como un concepto central de la investigación, sobre el cual se intentará profundizar en el siguiente apartado.

## 1.2 El espacio público

Se ha mencionado ya la falta de univocidad que aqueja a la noción de lo *público*. No resulta menos problemático cuando esta noción es asociada a una dimensión topológica o espacial, a un lugar específico de convergencia política. Para comenzar, hay que señalar que en el espacio público convergen a menudo los tres sentidos asociados a lo público. Esto es, lo público como lo común o lo general, lo público como lo que es sabido o manifiesto y lo público como aquello que es accesible. Intuitivamente, decimos que el espacio público nos remite a lugares comunes, compartidos, donde, al menos potencialmente todos tienen la posibilidad de discutir y argumentar en torno a los intereses y problemas comunes.

En tanto se ponen en juego los intereses comunes y lo general, cualquier definición del espacio público supone la pregunta sobre la especificidad de lo político y sus límites. La complejidad del problema se ha expresado desde las diversas disciplinas en que ha sido abordado: la historiografía, la filosofía, la teoría política y las ciencias sociales en general vuelven una y otra vez sobre el tema. La preocupación no es menor si consideramos lo político como el espacio donde el hombre encuentra su “realización máxima”; o bien, si lo entendemos como algo apenas “necesario” que debe ser controlado y limitado.<sup>33</sup> Estas mínimas referencias nos orientan sobre la importancia de preguntarnos qué es lo político, o bien, cómo se forma ese lugar de lo público político.

---

<sup>33</sup> El Estado, referente por antonomasia de lo político, se presenta como el inmejorable ejemplo para la discusión.

Aunque las respuestas son muchas y los problemas no son menos, en este apartado intentaremos otorgar una respuesta para ello.

A continuación, a partir de una perspectiva histórico normativa se buscarán recuperar algunos elementos de la configuración de ese espacio público, intentando dar cuenta de sus transformaciones estructurales y funcionales a través del análisis de los cuatro modelos más reconocidos en la historia del pensamiento político: el agonal, el representativo, el liberal-burgués y el aclamativo. Posteriormente, se propondrá una caracterización contemporánea del espacio público a efecto de situar los principales rasgos y tensiones que éste supone, sobre todo, en el contexto democrático y plural hoy día persistente.

### **1.2.1 Cuatro modelos de espacio público**

En este punto queremos ubicar, de manera muy rápida, los deslizamientos del significado de lo público, en tanto espacio de convergencia hacia lo común y lo general. Basados más en una perspectiva histórico normativa, trataremos de reconstruir cuatro modelos de espacio público que nos permitan dar cuenta del surgimiento histórico de los problemas que se manifiestan cada que se intenta su caracterización. Con ello, queremos enfatizar sus diversas formas de estructuración y la variabilidad de sus funciones. En otras palabras, como lo apunta Rabotnikof, se trata de mostrar la mutabilidad de la articulación histórica de los tres sentidos asociados a lo público y que tal articulación no siempre ha estado presente como problema explícito en la reflexión política.<sup>34</sup>

En esa medida, se intentarán hacer evidentes los contextos sobre los que se forjaron los modelos de publicidad del poder que más adelante serán materia de reflexión en esta investigación.

---

<sup>34</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 30.

a) *El modelo agonal*

Este modelo emerge en el contexto de la antigua Grecia. En las reconstrucciones contemporáneas de la vida griega clásica, es común identificar la oposición entre *polis* y *oikos*, entre lo político y lo económico, entre lo público y lo privado. La *polis* griega, por un lado, nos remite a un espacio político de carácter esencialmente público, al ámbito de la acción libre de los ciudadanos donde se tratan los asuntos comunes. El *oikos*, por su parte, es la esfera económica doméstica de naturaleza privada, donde se busca la resolución de las necesidades básicas. La organización política griega se estructura a través de una economía esclavista de carácter patrimonialista, en la que los ciudadanos están exentos de toda actividad productiva pero su participación pública se encuentra condicionada a su estatuto privado como señores de casa.<sup>35</sup>

En la *polis* griega parecen articularse los tres sentidos de lo público.<sup>36</sup> Representa, en primer lugar, el ámbito de lo común (primer sentido), de la participación activa de los ciudadanos en la construcción y defensa de la comunidad política. La vida pública, además, se desarrolla de forma manifiesta (segundo sentido), a la luz del día y en presencia de todos. Y, por último, es un espacio abierto (tercer sentido), al menos potencialmente, a todos los que son iguales ante la ley. Estos tres sentidos parecen amalgamarse con miras a un objetivo superior a todos: la comunidad política, la *polis*. Lo anterior nos remite a cuatro características que en adelante estarán presentes de manera recurrente en las reflexiones sobre lo público, tal como se establece en la tabla 2:

---

<sup>35</sup> Habermas explica que “la posición en la *polis* se basa, pues, en la posición del *oikodéspota*. Bajo la cobertura de su dominio se realiza la reproducción de la vida, el trabajo de los esclavos, el servicio de las mujeres, acontece la vida y la muerte; el reino de la necesidad y de la transitoriedad permanece anclado en las sombras de la esfera privada. Frente a ella se alza la publicidad, ..., como un reino de la libertad y de la continuidad. A la luz de la publicidad (espacio público) todo se manifiesta tal como es, todo se hace a todos visible. En la conversación entre ciudadanos fluyen las cosas hacia el lenguaje y ganan forma; en la disputa entre iguales sobresalen los mejores y ganan su esencia: la inmortalidad de la fama”. J. Habermas, *Historia y crítica...*, *Op.cit.*, p. 43.

<sup>36</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 31.

**Tabla 2. Características del espacio público a partir del modelo agonal**

|   |   |
|---|---|
| <b>Lo público como diálogo, argumentación y entendimiento</b> <sup>37</sup> | El lenguaje se constituye en tecnología comunicativa, en instrumento de poder a través del cual la palabra “se convertirá en el instrumento político por excelencia, signo de autoridad, medio de mando; pero se trata de una palabra que debe persuadir, convencer, pasar la prueba de las formulaciones antitéticas”. <sup>38</sup> La retórica asume, pues, un papel constitutivo y no instrumental en la configuración de la vida pública.                |
| <b>Lo público adquiere forma de ágora</b>                                   | La sociedad se organiza en torno a una plaza, a un lugar concreto donde los ciudadanos se reúnen a discutir los asuntos relativos a la ciudad. Esto a su vez parece apuntar a la delimitación específica de un espacio político que asume un papel referencial para todos, un “centro” al que todos convergen. A partir de ahí luce inevitable apelar a imágenes espaciales para referir a lo público (el foro, el parlamento, la corte). <sup>39</sup>       |
| <b>Lo público como un ámbito de igualdad</b>                                | En el espacio público prevalecen las relaciones de igualdad, en las que nadie está por encima de otro. Opera en términos de una isonomía, esto es, que todos los ciudadanos son iguales frente a la ley y en la participación del poder. En oposición, el espacio privado se presenta como espacio de dominación (la familia) donde prevalecen las relaciones de sometimiento y subordinación.  |
| <b>Lo público se constituye en la Ley</b>                                   | La constitución de la organización política se concreta a través de la ley escrita. Esto nos lleva a eliminar, o al menos reducir, la arbitrariedad de los actos de autoridad. En otras palabras, con la ley escrita se “separa la decisión del arbitrio individual y del arcano. Surge así la concepción de una regla común, de una norma racional públicamente consagrada, que ya no depende de conocimientos secretos, de saberes místicos”. <sup>40</sup> |

Fuente: Elaboración propia.

*b) El modelo representativo*

Este modelo es característico de la Edad Media europea. Su rasgo más específico se encuentra en la inconstante aplicación de las categorías jurídicas romanas de *publicus* y *privatus*.<sup>41</sup> En cierto modo, quizá lo más destacable en este sentido sea alguna coincidencia entre estas categorías y las relativas a la tradición jurídica germánica de lo

<sup>37</sup> “...la publicidad (espacio público) se constituye en la conversación (*lexis*), que puede tomar también la forma de la deliberación y del tribunal, así como en el hacer común (*praxis*), sea ésta la conducción de la guerra o el juego pugnaz”. J. Habermas, *Historia y crítica...*, *Op.cit.*, p. 43.

<sup>38</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 32.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 33

<sup>41</sup> “Derecho público y privado formaban una masa indistinta y homogénea. Elementos correspondientes al derecho público moderno se encontraban enclavados en el ámbito del derecho privado y relaciones basadas en vínculos de vasallaje hereditario eran sostenidas por el derecho público”. Gustav Radbruch, *Introducción a la filosofía del derecho*, FCE, México, 1951, p. 65, cit. por N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 34.

*gemeinlich* y *sunderlich*, entendidas como lo común en contraposición a lo particular (tercer sentido de lo público, como lo abierto o accesible). Las estructuras y, en específico, las relaciones feudales de producción ponen en relieve los elementos comunitarios referidos en la mencionada oposición: la dula, el manantial, la plaza de mercado, son lugares públicos, accesibles y de uso común, *loci communes*, *loci publici*. Lo particular (*besondere*), en este punto, se encuentra separado de lo común y vislumbra el sentido de lo privado en el que los intereses particulares se equiparan a los intereses privados. También refiere a distinciones, inmunidades y privilegios, derechos particulares, casos de excepción y excluidos de la normatividad general.<sup>42</sup>

En un sentido sociológico, esto es, bajo un criterio institucional, no existe algo así como un modelo medieval de publicidad que pueda ser documentado. Tal vez esto se debe a que la sociedad feudal de la alta Edad Media se caracterizó por la fragmentación y desmembramiento hasta llegar a la diseminación del poder público de “casa en casa”, donde cada feudo se convirtió en un miniestado soberano.<sup>43</sup> No obstante, suele utilizarse la connotación “públicos”, cuando se hace referencia a los atributos de dominio (por ejemplo, el monarca inglés que goza de *publicness*): se trata pues, de una representación pública del dominio. Es un estatus o, más bien, la característica de un estatus de dominio. La *publicidad representativa*, por lo tanto, no llega a configurarse en un espacio público de un ámbito social. “El *estatus* del señor feudal, siempre encaramado a su jerarquía, es neutral frente a los criterios “público” y “privado”; pero el poseedor de ese *estatus* lo representa públicamente: se muestra, se presenta como la corporeización de un poder siempre elevado”.<sup>44</sup>

Representar significa hacer presente algo ausente, es hacer visible algo que no es visible. Esta noción de representación es la que aparece hasta nuestros días en la mayoría de los tratados constitucionales. Estos sostienen que toda representación debe concretarse en un espacio público, descartando cualquier consideración como cuestión privada. No debe confundirse, igualmente, dicha representación con una simple

---

<sup>42</sup> Cf. J. Habermas, *Historia y crítica...*, *Op.cit.*, p. 44 y 45.

<sup>43</sup> N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 35.

<sup>44</sup> Cf. J. Habermas, *Historia y crítica...*, *Op.cit.*, p. 46.

delegación. Habermas advierte, en este sentido, que “en tanto el soberano y sus estamentos “son” el país...ellos representan su dominio, en vez de para el pueblo, “ante” el pueblo”.<sup>45</sup> Lo anterior supone otro tipo de representación: la del rey como representante de Dios padre, que a su vez lo convierte a él mismo en padre, en un sentido cada vez más de propiedad, más patrimonialista.

No obstante estas inconsistencias del espacio público de la época, a partir del siglo XII se observa una recuperación gradual del elemento público, en un lento proceso que apunta hacia la creación del Estado. En el siguiente modelo, este elemento es fundamental para comprender el desplazamiento de lo público, a partir de la escisión de las esferas pública y privada.

### *c) El modelo liberal-burgués*

La transformación estructural del espacio público que da paso al modelo burgués y en adelante perfila el sentido moderno de la publicidad, está incrustada en dos hechos relevantes: la aparición del Estado y el desarrollo del mercado, fenómenos que trajeron como consecuencia la separación clara y determinante de la esfera pública y la esfera privada. Jürgen Habermas parece ilustrar con gran precisión histórica y filológica tal escisión:

En alemán se encuentra ya a mediados del siglo XVI la palabra *privat*, derivada de la latina *privatus*, y desde luego con la misma significación que por entonces habían adquirido *private* en inglés y *privé* en francés. Lo que quiere decir: sin oficio público, *not holding public office or official position* (sin ocupar cargo público o posición oficial), *sans emplois, que l'engage dans les affaires publiques* (sin empleo que lo implique en los asuntos públicos). *Privat* alude a la exclusión de la esfera del aparato estatal; pues <<público>> tiene que ver con el Estado formado entretanto con el absolutismo, que se objetiviza frente a la persona del dominador. *Das Publikum, the public, le public*, el (lo) público es, en contraposición a la <<privacidad>>, el <<poder público>>. Los servidores del Estado son personas públicas, *öffentliche personen*,

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 47

*public person, personnes publiques*; tienen un oficio público, los negocios de su oficio son públicos (*public office, service public*), y públicos se llaman a los edificios y establecimientos de la autoridad. Del otro lado están la gente privada, ...los hogares privados...Enfrentados a la autoridad están los súbditos excluidos de ella; aquella –se dice- sirve al bien común, éstos persiguen su provecho privado.<sup>46</sup>

Esta tendencia afectará de manera determinante las tres instituciones feudales de poder: Iglesia, soberanía y estamento señorial. A través de un largo proceso de polarización, tales instituciones se disgregaron en elementos privados, por un lado, y en públicos, por el otro. La Iglesia, por su parte, reconfiguró su posición con la Reforma, abriendo paso a la privatización de la conciencia religiosa y garantizando, por primera vez en la historia, la formación de una esfera de autonomía privada. Además, la propia Iglesia se reconoció como una corporación de derecho público, prolongando de esa forma su existencia. El poder soberano se polarizó o racionalizó a partir de la separación del presupuesto público y los bienes domésticos privados del señor feudal. Aunado a ello, la formación de una burocracia estatal y la profesionalización del ejército, junto con la legalidad, comenzaron a objetivizar las instituciones del poder político frente a los intereses cada vez más privatizados de la corte.

Por último, en el aspecto social, los elementos de los estamentos señoriales se desarrollaron hasta convertirse, en algunos casos, en órganos del poder público (Parlamentos y representaciones de los Estados). En tanto que los elementos de los estamentos artesanales, en la medida en que cristalizaron en corporaciones urbanas diferenciadas de los estamentos artesanales rurales, evolucionaron hacia la sociedad burguesa, en términos de un espacio autónomo contrapuesto al Estado.<sup>47</sup>

De esta forma, en los siglos XVII y XVIII surge la sociedad burguesa que, bajo este contexto de diferenciación y partiendo de las esferas públicas estéticas y literarias, elaboró un espacio público político. Dos elementos parecen relevantes en la configuración temprana de la sociedad burguesa: por un lado, la aparición de grupos de

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>47</sup> *Cf. Ibid.*, p. 50 y 51; N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 37.

lectores que discutían en lugares comunes (salones, cafés, clubes), conformados por ciudadanos y burgueses expertos; y, por el otro, la relevancia de la vida asociativa cuya significación futura se aprecia más en sus formas organizativas que en su función manifiesta.<sup>48</sup> La evolución de dichos elementos se expresó en el aumento acelerado de lectores al interior de los grupos y, paralelamente, hacia fuera de esos grupos, en la ampliación de la red de comunicación pública.<sup>49</sup>

Desde tal versión estilizada del espacio público burgués se pone de manifestó su hegemonía en los temas que podían entrar en el concepto tan “burgués” de las “conversaciones de interés general” que, según cierta concepción de la “decencia” y de la “cultura”, por así decir, tenían derecho de ciudadanía dentro de la publicidad.<sup>50</sup> Esto implica la exclusión de otras publicidades subculturales o específicas de clase que entraron en escena y que modificaron o determinaron de forma simultánea las estructuras de la comunicación política de aquel tiempo. Nos referimos aquí a las clases populares u obreras que en Francia, pero sobre todo en Inglaterra, conformaron grupos radicales en constante confrontación con el poder político y, cuya forma de publicidad ha sido bautizada como “plebeya”. Asimismo, la exclusión de las mujeres fue determinante en la configuración estructural de la esfera pública burguesa. La negación de la participación activa y con igualdad de derechos en la formación de la voluntad política generaría una contradicción esencial en la futura democracia burguesa.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> “Las sociedades ilustradas, las asociaciones culturales, las logias secretas masónicas y los órdenes de iluminados fueron asociaciones que se constituyeron a través de las decisiones libres, o sea, privadas, de sus socios fundadores. Tales asociaciones estuvieron integradas por miembros voluntarios y practicaron internamente formas de sociabilidad igualitarias, la libertad de discusión, las decisiones por mayoría, etc. Aunque es cierto que todavía quedaban agrupadas de manera exclusivamente burguesa, en estas sociedades pudieron ensayarse las normas de igualdad política de una sociedad futura”. J. Habermas, *Historia y crítica...*, *Op.cit.*, p. 4.

<sup>49</sup> El número de lectores creció rápidamente y de manera proporcional a la producción de libros, revistas y periódicos; al aumento de escritores, editoriales, librerías y bibliotecas; pero, sobre todo, a las sociedades de lectura como núcleos sociales de una nueva cultura lectora. *Ibidem*.

<sup>50</sup> Jean-Marc Ferry, *Op.cit.*, p. 20 y 21.

<sup>51</sup> Pero más aún, ya que “las transformaciones de las relaciones sexuales no sólo afectan al sistema económico, sino también al ámbito nuclear y privado del espacio interior de la pequeña familia. De ahí que la exclusión de las mujeres haya sido también constitutiva para la publicidad política, en el sentido de que dicha publicidad no sólo fue dominada por los hombres de manera contingente, sino que además quedó determinada de una manera específicamente sexista tanto en su estructura como en sus relaciones con la esfera privada”. J. Habermas, *Historia y crítica...*, *Op.cit.*, p. 4.

Dos movimientos se presentan fundamentales a partir de este proceso de diferenciación entre el Estado y la sociedad: por un lado, la politización de lo social, y por el otro, la socialización de lo político. El primero se refiere al progresivo acercamiento de lo político a lo social, en el que lo *común* y lo *general* ya no se identificarán más con el Estado y su lógica de secretismo y clausura, sino con la sociedad, que necesariamente busca formas públicas de expresión (en un sentido manifiesto). El segundo movimiento apunta, precisamente, a la expresión pública de la misma sociedad que progresivamente va configurándose como *el público*, esto es, como la suma de intereses de un conjunto de individuos.<sup>52</sup>

A partir de dichos movimientos, el interés público se enfrentó por vez primera al interés del Estado autocrático, bajo una mezcla ideológica de principios liberales con rasgos de la doctrina republicana. Esto supuso la reformulación, desde una perspectiva individualista, del deber social y la voluntad general que, paralelamente, condujo a la distinción de dos formas de bien común: una, como el bienestar general del Estado, y otra, como el bienestar de los privados. De esta forma, el interés público se identifica con el conjunto de los intereses privados.<sup>53</sup>

Más allá de dar cuenta de estas transformaciones estructurales, lo que nos interesa rescatar del modelo ilustrado de espacio público es la particularidad de la argumentación pública y racional para la formación de la voluntad colectiva. El uso de la razón pública se convierte así en una característica substancial en la concepción normativa del espacio público político. Es el elemento base para la integración social a través del cual se busca la concurrencia del interés público y privado. Es el mecanismo sobre el que se reformulan las expectativas particulares hacia un sentido de lo general, en busca de su neutralización y del mutuo entendimiento.

---

<sup>52</sup> “...el ámbito tradicional, una cosa de estructura orgánica, con presencia y voluntad real independiente de los sujetos, se transformaba en un “público”, una colección de voluntades y conciencias”. J. A. Gunn, “Public Interest”, en T. Ball, J. Farr y R. L. Hanson (comps.), *political innovation and Conceptual Change*, 1989, p. 160, cit. por N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 41.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 40 y 41.

En ese sentido, la construcción política de la comunidad se realiza en el interés global de los particulares, en la definición compartida de los bienes y derechos públicos que deben ser garantizados a través de una legislación general. El principio de publicidad se alza, finalmente, “contra el secreto de Estado y vuelve “públicas”, en el sentido de desplegadas a la luz del día, por un lado, y vinculadas a la legitimación mediante el razonamiento público, por el otro, las leyes y medidas que afectan a la generalidad de los privados”.<sup>54</sup>

Muchos de los rasgos y características señaladas en el presente modelo constituyen la base del espacio público político de nuestros días. En su desarrollo, sin embargo, presenta modificaciones estructurales fundamentales que afectan en gran medida su funcionalidad. El advenimiento de la democracia masiva es el elemento que vino a trastocar el modelo burgués y que condicionará la configuración de un nuevo modelo de espacio público, sobre el cual trabajaremos a continuación.

#### *d) El modelo aclamativo*

Este modelo se relaciona fundamentalmente con la cultura de masas, esto es, con el surgimiento y crecimiento acelerado de la esfera social a través de un fuerte aparato burocrático estatal autonombrado de *bienestar*.

La recuperación de la democracia en el siglo XIX constituye el punto de inflexión por medio del cual se pone en crisis el modelo burgués de publicidad. Este elemento democrático supone la garantía de la participación activa de los individuos concebida a partir del sufragio universal, acompañada del reconocimiento de los

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 43. Nora Rabotnikof distingue dos versiones de la publicidad política que a partir de este modelo se desarrollan: “La versión liberal insistirá en el supuesto interés universal por la seguridad de la persona y de la propiedad, como medio de unir bien privado y bien público, en la defensa de los derechos individuales frente a los abusos del poder político, y situará el ámbito privado como espacio de la libertad y de la felicidad de los modernos. La versión republicana moderna pondrá el énfasis en la noción de “felicidad común”, e intentará recuperar la idea de ciudadanía activa, precisamente como desafío a la distinción liberal entre “libertad de los antiguos y libertad de los modernos”, jerarquizando la participación en la vida pública y la formación cívica”. *Ibid.*, p. 44.

derechos de libertad de información, expresión y asociación. La transición del Estado liberal de derecho al Estado social de derecho es vista como una dislocación de los límites entre sociedad civil y Estado, entre lo privado y lo público. Sus fronteras se entrelazan y se pierden en una esfera social potencialmente abierta para todos, donde la diversidad y el pluralismo se establecen como elementos indisociables al problema de lo público.

La socialización del Estado o la privatización de lo público son el contexto bajo el cual se construyen los cimientos de un espacio público aclamativo. De esta forma, el “reino de la crítica” del modelo burgués parece invertirse en un “reino de la opinión”. Lo público (como lo común o lo general) se pone en juego en un campo de batalla abierto, donde la opinión pública pierde su uniformidad y se disemina en una gran masa de opiniones privadas esencialmente divididas y ocasionalmente confrontadas. *El público*, entretanto, se concibe como un grupo heterogéneo y masificado, cuyo elemento racional parece irse desvaneciendo. La decisión política, el interés público y la voluntad general, en este caso, quedan sometidas a un criterio de mayoría ampliada donde el interés individual o de grupo prevalece por encima de la motivación orientada a lo general.<sup>55</sup>

De manera progresiva, el Estado ya no se identifica más con lo común o lo general. Su prestigio como sustrato público legal que garantiza los derechos individuales, como un referente simbólico que articula el interés común y que promueve la integración social, se ha puesto en crisis.<sup>56</sup> Entonces, la mirada se posa sobre el restablecimiento de la llamada “sociedad civil”, que amalgama las esperanzas de un nuevo lugar para la política, un nuevo espacio de emergencia de lo común y lo general.

---

<sup>55</sup> Toqueville ya nos advierte de las consecuencias despóticas que una tiranía de la mayoría genera. Cf. A. Toqueville, *La democracia en América*, México, FCE, 1957, p. 256.

<sup>56</sup> Esta crisis parece suscitada principalmente por la ola de críticas que desde diferentes frentes ideológicos (liberalismo, anarquismo, socialismo) se vertieron sobre la ineficiencia innegable de sus propósitos y que terminó produciendo su debilitamiento y privatización, en vez de su reducción y racionalización; pero, además, su crisis se produjo por las críticas que surgieron ante los excesos de su acción en los casos del Estado autoritario (tanto en Europa como en América Latina), donde el movimiento antiautoritario coincidió con las ideas antiestatistas. Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 12.

Sin embargo, este deslizamiento de lo general hacia la sociedad civil trae consigo una dura tensión entre la autonomía del individuo, con sus múltiples formas de concebir la vida buena, y la necesidad de encontrar un elemento tradicional, identitario, que sea capaz de cohesionarlos, de ser un referente simbólico abarcador de la colectividad entera. Es decir, el problema del “orden social” se plantea a partir del conflicto entre los derechos individuales y la existencia de una pluralidad de formas de vida que hacen de la generalidad y la comunidad, algo que, en cualquier caso, debe ser construido. Por otra parte, debido a la coincidencia del discurso socialcivilista con la revalorización de lo privado, la sociedad civil debió sufrir un proceso de diferenciación que la sitúo como un espacio (subsistema) distinto al Estado y al mercado.

Si bien es cierto que con este modelo se garantizaba de buena forma la privacidad, la pluralidad y el asociacionismo, también lo es que muy pronto se puso de manifiesto el carácter problemático que arrastraba a la legalidad, la mediación y la publicidad, los cuales ocasionaban, a su vez, fuertes problemas de gobernabilidad, de institucionalización y de creación de un orden colectivo.<sup>57</sup> Problemas que evidenciaron los altos contenidos normativos que se habían fijado en un principio al concepto de sociedad civil y que generaron un ambiente de desencanto al ver las dificultades que significaba su operación para cualquier sociedad. Esto condujo a una distinción analítica al interior de la propia sociedad civil, donde se reconoce, por un lado, un ámbito político, ciudadano y cívico; y, por el otro, su fragmentación identitaria, su sistema de necesidades.<sup>58</sup> De esta forma, el espacio público “viene a representar ese núcleo depurado de la sociedad civil que, por otro lado, mantiene su carácter de lugar alternativo al Estado” conservando así “la posibilidad de consenso frente a la fragmentación; la visibilidad y la transparencia frente al secreto y la negociación privada; la actuación y la participación ciudadana frente al monopolio decisional; el

---

<sup>57</sup> En este contexto surge el paradigma, por ejemplo, de los nuevos movimientos sociales y la problemática inherente a las nuevas formas de acción colectiva.

<sup>58</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 14; E. G. Gallegos, *Op.cit.*, p. 143; J. L. Cohen y A. Arato, *Op.cit.*, p. 443 y 456-58; J. Habermas, *Historia y crítica...*, *Op.cit.*, p. 248.

énfasis en lo general frente a la eclosión de los intereses particulares; y la posibilidad de expresar una cierta racionalidad social frente al decisionismo que “nace de la nada”.<sup>59</sup>

En el siguiente apartado, se buscará realizar una caracterización del espacio público contemporáneo a partir de la identificación de sus características más relevantes a nivel estructural, así como de sus rasgos funcionales más importantes, a efecto de situar los principales núcleos duros y tensiones que éste supone, sobre todo, bajo el contexto actual de la participación plural y democrática.

### **1.2.2 El espacio público contemporáneo**

En apartados anteriores del presente trabajo se ha mencionado ya que los tres sentidos de lo público (lo común, lo manifiesto, lo abierto) convergen en la idea del espacio público. También se revisó que, históricamente, estos tres sentidos tienen un origen distinto y que su articulación ha sido variada y problemática a lo largo del tiempo.

En la actualidad, dentro del contexto de las democracias contemporáneas, es indefectible la confluencia de los tres sentidos en la configuración del espacio público. En la idea misma de democracia, en su exigencia, parece consubstancial la idea del espacio público. La legitimación del poder democrático exige que los órganos de autoridad y los temas de interés público (comunes/generales) sean procesados de manera visible a todos (manifiesta/conocida) y que la participación de los interesados se garantice en su reflexión y discusión pública (abierta). De esta forma, la idea de espacio público funge como un complemento de la democracia.<sup>60</sup> Para observar mejor lo anterior, se realizará la caracterización del espacio público contemporáneo.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 14 y 15.

<sup>60</sup> Sobre esta idea volveremos más adelante cuando analicemos la relación entre democracia y espacio público *infra* subapdo. 1.2.2 de este capítulo.

<sup>61</sup> Sobre este punto nos basamos en la caracterización del espacio público realizada por E. G. Gallegos, *op.cit.*, p. 139 y ss.

Primeramente, resulta indispensable precisar que el espacio público se ubica en el ámbito social como un espacio de *mediación* entre el Estado (órganos de autoridad), la economía (las relaciones de mercado) y la sociedad civil (grupos, asociaciones, movimientos sociales). Además, si se considera que por sus propias características no es posible afirmar la existencia de un único espacio público sino múltiples espacios públicos con diversos rasgos que, en su conjunto, nos permiten configurar de forma global el espacio público.

El primero de estos rasgos generales es la existencia de *horizontes abiertos, porosos y desplazables*. Con ello, se pone de manifiesto su apertura hacia el procesamiento de cualquier tema o problema, además de su dinamismo y su capacidad traslativa que permite el desplazamiento de estos temas por toda la estructura político-social. Además, su constitución suele ser más o menos *espontánea* en tanto su organización no está definida, acotada o precisada *a priori*.

Desde otra perspectiva dicho dinamismo parece integrarse a partir de *redes de comunicación*, exigencias y problemas que nacen en la interacción política de la sociedad civil, donde prima el carácter *abierto* de contenidos, temas y posturas, en conflicto o coincidentes, bajo formas de comunicación de distinto nivel y origen. Asimismo, en tanto presupone una serie de inquietudes y exigencias que nacen y atraviesan a la sociedad civil, funciona como una *caja de resonancia* que permite generalizar y condensar los problemas sociales y fungir como altavoz de grupos, asociaciones, organizaciones y movimientos sociales, incidiendo de alguna forma en el proceso de legitimación de los órganos de autoridad. Por ello, el espacio público cuenta con un cuerpo de *sensores* cuya función es detectar los problemas sociales de carácter general que no han sido debidamente canalizados por las instancias formales del Estado.

Por otra parte, el espacio público se distingue por su *accesibilidad*, esto es, que el ingreso a él es potencialmente universal y no exige requisitos especiales o formales para ello. No obstante, este mismo rasgo puede actuar en sentido inverso en la medida en que también se encuentra abierto a decisiones que pueden llegar a regular o restringir, de

alguna manera, sus contenidos. En la medida de su accesibilidad, el espacio público garantiza la *pluralidad* tanto de personas y grupos como de temas y posiciones, y se entiende *irrestringido*, en tanto no hay una limitación o prefiguración de los temas, problemas e inquietudes que serán materia de reflexión y debate. Aunado a ello, se constituye bajo el principio de igualdad de sus actores que fundamenta y produce su *simetría e inclusión*.

La imprecisión de sus límites evidencia su *complejidad*, la cual se expresa en la multiplicidad de los espacios públicos existentes y en la eventualidad de los que pueden ser formados. Permite, a su vez, que los individuos corroboren, contrasten y confronten sus preferencias con las preferencias de la colectividad, generando así un sentido *normativo*. Por último, su *estabilidad* se concreta a través del sistema legal en el conjunto de derechos que protegen la autonomía individual, regulan la comunicación y garantizan la pluralidad.

La generalización de los rasgos contenidos en los diversos espacios públicos nos permite englobar la caracterización del espacio público. Sin embargo, en la especificidad de estos espacios se juegan estos rasgos su propia configuración. En ese sentido, la apertura de los horizontes, su carácter irrestringido y su espontaneidad parecen configurar a ciertos espacios públicos que se distinguen de los semiabiertos, institucionalizados, limitados y restrictivos. Así, es posible identificar espacios públicos *formales* y espacios públicos *informales*, de contenidos *políticos* o *no políticos*, según el caso. De esta forma, los espacios públicos pueden estabilizarse o transformarse, sobreponerse unos con otros, cambiar sus contenidos (de *no políticos* a *políticos* y viceversa), abrirse a la contingencia o cerrarse a su institucionalización. En definitiva, de lo que se trata es de resaltar la flexibilidad, riqueza y variedad de las formas que puede llegar a asumir el espacio público en general.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> De acuerdo con lo anterior, “el parlamento (y sus versiones en modelos de gobierno presidencial) sería un espacio público formal político; los foros, los teatros, las asambleas, los coloquios, las reuniones y los medios de comunicación, espacios públicos informales no políticos (pero en cierto contextos, políticos); los foros de las nuevas tecnologías de comunicación informática (como los sitios *web*), espacios públicos informales no políticos (pero en cierto contextos, políticos), etcétera”. E. G. Gallegos, *Op.cit.*, p. 147.

Conviene precisar que la presente investigación se interesa por enfocar los aspectos políticos del espacio público. En ese sentido, para la teoría de la democracia el espacio público político se presenta como una categoría central, ya sea como complemento del tipo de democracia procedimental que se expresa casi de forma exclusiva en la elección de los gobernantes, o bien, como el lugar esencial donde se desarrolla un tipo de democracia participativa que busca en la argumentación y la deliberación de los temas su sustancia. En cualquier caso, entender en estos términos el espacio público político abre “paso a un tipo de participación más compleja, diversa y polisémica caracterizada por las demandas, la tematización de nuevas cuestiones, la reivindicación de derechos y la movilización que exige mayor democratización de los órganos de autoridad, la economía y la propia sociedad civil, que no está exenta de expresiones antidemocráticas”.<sup>63</sup> Por tanto, a partir del desarrollo de las características más importantes que configuran la participación política se configura la función democratizadora del espacio público contemporáneo.

En este tesitura, la relación entre democracia y espacio público se establece, independientemente del tipo de democracia en el que se piense, a partir de la ampliación de la participación política de los ciudadanos. Ello habilita la reivindicación de demandas, la expresión de críticas, la discusión y deliberación de problemas, la consolidación de derechos y la formulación conjunta del interés colectivo. Esta función democratizadora del espacio público se presenta a través de tres elementos: la aparición, la comunicación y la participación.<sup>64</sup>

La aparición “es el elemento que establece el entorno general en el que ciudadanos, grupos, asociaciones, organizaciones, actores políticos, escenarios y temas pueden surgir a la notoriedad pública. De alguna manera, la aparición funge como desbloqueador general de las tendencias recónditas y reservadas que provienen de la

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 148. Sobre esto mismo véase J. L. Cohen y A. Arato, *Op.cit.*, pp. 530, 531 y 669; N. Rabotnikof, *El espacio público...*, *Op.cit.*, p. 53; D. Wolton, “La comunicación política: construcción de un modelo”, en J. M. Ferry, D. Wolton *et ál.*, *El nuevo espacio público*, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 34. Éste último afirma que el espacio público es consubstancial a la democracia.

<sup>64</sup> E. G. Gallegos, *Op.cit.*, p. 148.

esfera privada y encierran los intereses particulares”.<sup>65</sup> Es el proceso a partir del cual los individuos resguardados en la oscuridad de lo íntimo y lo privado, salen a la luz pública para mostrarse, para pasar de lo particular a lo general, de la soledad a la sociabilidad.<sup>66</sup>

La aparición se presenta como un tema (ya sea que de éste se derive un consenso, un conflicto, un problema, un interés o una simple inquietud política) a partir del cual los ciudadanos reunidos en grupos, asociaciones o sociedades, constituyen lo público. En la actualidad, por las propias características del espacio público, este proceso implica necesariamente un análisis más fenoménico de la política que nos remita más a la forma en que los temas son procesados dentro de la comunicación política y a las posibilidades de captar la atención de públicos cada vez más amplios. Ver más el grado de visibilidad, la manera en que se construyen los temas, la descripción de los contextos y el procesamiento de los argumentos por el público.

La comunicación es el elemento a partir del que las personas, de manera individual o colectiva “se expresan, articulan ideas, presentan posturas y propuestas, tematizan y discuten temas relevantes, dialogan, intercambian opiniones, critican y vigilan. En la medida en que se trata de una comunicación condicionada por la idea de lo público en tanto expresión de un interés general, tiene como contenido aspectos políticos y sociales relevantes que trascienden los intereses particulares, privados e íntimos”.<sup>67</sup> Esta comunicación orientada a lo público necesariamente tiene por participantes a todo aquel que se encuentre, al menos de forma potencial, en la misma situación política comunicativa. En otras palabras, todos tenemos ante la ley el derecho de expresarnos y opinar, de escuchar otras opiniones y allegarnos de información, de argumentar y atender argumentos sobre temas públicos y de interés colectivo.

---

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> Los cafés, los bares, la conversación en la calle, los medios de comunicación, los foros, las asambleas, el parlamento, son algunos lugares donde se establece este ámbito de aparición del espacio público. E. G. Gallegos, *Op.cit.*, p. 148 y 149.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 149 y 150. La comunicación se presenta en todos los ámbitos de la convivencia humana. Cada uno de estos ámbitos supone un tipo de comunicación específico. En lo que aquí interesa, nuestro análisis solamente contempla el tipo de comunicación orientada a lo público, esto es, la comunicación política.

El espacio público contemporáneo plantea un tipo de comunicación basada en la capacidad de diálogo, aspecto que en la teoría de la democracia se traduce en la deliberación pública como un proceso de manifestación y expresión de intereses, argumentos y temas orientados al mutuo entendimiento, la comprensión, la accesibilidad y la discusión razonable entre los individuos. Dicho proceso supone la intención por el encuentro libre entre individuos en condiciones de igualdad. De esta manera, la deliberación se presenta como la forma comunicativa característica de la democracia y, por tanto, como uno de sus conceptos centrales en el debate contemporáneo.<sup>68</sup>

La deliberación política precisa un tipo de argumentación abierta, plural y accesible que, en principio, no excluye ninguna forma comunicacional. En este sentido, es posible encontrar en un proceso deliberativo desde argumentos racionales sostenidos por expertos con planteamientos técnicos y científicos, hasta las narrativas más simples emanadas de la experiencia. En función de ello, la deliberación política supone contextos de igualdad y simetría donde los participantes tienen la libertad para opinar y recibir opiniones, siendo la reciprocidad una de sus características más importantes.<sup>69</sup>

Por último, la participación que exige el espacio público presupone actores políticos autónomos y responsables. Estos actores se transforman en ciudadanos que se organizan en grupos, asociaciones, organizaciones y movimientos del más diverso origen e intencionalidad y manifiestan *per se* una actividad democratizadora. El tipo de participación que se genera bajo las condiciones del espacio público contemporáneo se expresa a través de la crítica, la movilización y la tematización de asuntos públicos relevantes, la reivindicación de derechos y la búsqueda de mayores espacios de

---

<sup>68</sup> Es preciso en este punto hacer la distinción entre opinión pública y deliberación. Por un lado, la opinión pública se expresa como un pulso, posición o punto de vista del “público” sobre determinados temas; estas posiciones se configuran en su mayoría de información allegada por los medios de comunicación, siendo bastante complicado identificar un autor determinado. Por el contrario, la deliberación es un proceso dialógico conflictual, donde los argumentos están orientados al entendimiento mutuo y cuyo resultado se expresa en un consenso o disenso entre los participantes; en este proceso es posible reconocer el origen de los planteamientos de cada participante en función de que estos se encuentran inmersos en espacios públicos más o menos definidos. Cf. E. G. Gallegos, *Op.cit.*, p. 151.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 154. Respecto a la reciprocidad en la deliberación política véase J. L. Cohen y A. Arato, *Op.cit.*, p. 397 y 398.

participación, la formulación de propuestas y la vigilancia de la actuación gubernamental.<sup>70</sup>

### 1.3 La publicidad política

El uso lingüístico de la palabra publicidad en el idioma castellano denota un número considerable de significados. Algunos de ellos, sin duda, no muy afortunados para la teoría política. Es así que, en la actualidad, algunas ocasiones se le suele utilizar como sinónimo de propaganda o bien, como una estrategia de convencimiento comercial.<sup>71</sup> En razón de ello, su definición se asocia más a un fenómeno mercantil y manipulativo,<sup>72</sup> que a la exigencia social y política de hacer visibles y manifiestos algunos procesos y decisiones que afectan al colectivo.

Algunos autores y prácticas disciplinarias o administrativas, ya sea por uso común o en un afán de especialización, han hecho intentos por sustituir el concepto de publicidad. Las nociones de visibilidad o transparencia, tan recurrentemente utilizadas en la actualidad, son un ejemplo de ello. En la teoría de la democracia es común observar la utilización constante de la visibilidad para referir a la “exigencia de que el poder público se ejerza en público”.<sup>73</sup> En cambio, la transparencia es más bien utilizada como un término práctico aplicado a los procesos, leyes o instituciones y asociado a mecanismos jurídicos y técnicos de control, verificación y rendición de cuentas.<sup>74</sup>

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>71</sup> Cf. J. Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia...*, *Op.cit.*, p. 36; E. G. Gallegos, *Op.cit.*, p. 90.

<sup>72</sup> Que en ocasiones conlleva un sentido peyorativo, como cuando al referirse a cosas o personas se dice que “son sólo producto de la publicidad”. J. Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia...*, *Op.cit.*, p. 36

<sup>73</sup> Cf. N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, México, FCE, 1989, pp. 16, 37, 94 y 101; véase también E. G. Gallegos, *Op.cit.*, pp. 89-92.

<sup>74</sup> E. G. Gallegos, *Op.cit.*, p. 92. Algunos autores afirman que el concepto de transparencia es de reciente creación; incluso, hay quienes atribuyen su uso generalizado en la actualidad a la aparición de la organización civil denominada *Transparency International*, fundada por Peter Eigen en 1993. Cf. M. Marván y R. Corona, “Democracia y transparencia: lecciones a dos años de la vigencia de la ley de acceso a la información en México”, en Carlos E. Mayer-Serra et al., *Democracia y transparencia*, Instituto Electoral del Distrito Federal, México, 2006, p. 44 y 45; F. Reyes Heróles, *Corrupción: de los ángeles a los índices*, Cuadernos de Transparencia 01, IFAI, México, 2003, p. 11; y J. P. Guerrero, “Transparencia: de la abstracción a la operación de un concepto”, en M. Merino (coord.), *Transparencia: libros, autores e ideas*, IFAI – CIDE, México, 2005, pp. 46-52.

A pesar de que hay quienes argumentan la existencia de una distinción analítica en estos conceptos, en nuestra opinión, son solamente recursos ilustrativos para la mejor comprensión del concepto de publicidad política que, si bien es legítimo utilizar, no establecen mayor aporte en su precisión analítica. Estas imágenes, ilustraciones o metáforas como la visibilidad y la transparencia, parecen no figurar –por lo menos no de forma continua–, en los marcos conceptuales de la teoría política clásica y sólo ocasionalmente en los de la teoría política contemporánea, lo cual dificulta su contextualización histórica y su comparación analítica. En cambio, creemos que el concepto de publicidad cuenta con una gran tradición en la historia del pensamiento político y, por ende, con un gran potencial explicativo, siendo más fácil su rastreo en los desarrollos teóricos tanto de autores clásicos como contemporáneos.

Ahora bien, el concepto de publicidad en su asociación con lo público nos remite al segundo sentido de la acepción, esto es, refiere a lo que es manifiesto o visible. En su uso político, es decir, relacionado a lo común o lo general, la publicidad se define como la exigencia de hacer visibles y conocidas las decisiones, los procedimientos, las acciones y las razones del poder político.<sup>75</sup>

Sin embargo, no parece evidente que la publicidad y la política se relacionen de forma directa. De hecho, la referencia a la publicidad en este sentido ha sido cuestionada teórica e históricamente. Las tensiones y problemas derivados de ello se expresan desde distintas ópticas de la reflexión política. El secreto de Estado, la razón de Estado, la emergencia o las situaciones críticas y la rapidez decisional se invocan de forma reiterada para poner en tela de juicio el carácter público (en sentido de manifiesto o sabido) de la política.<sup>76</sup>

La discusión sobre la publicidad política se ubica, por lo regular, en los debates sobre la relación entre moral y política. Algunos sostienen la idea de la publicidad como

---

<sup>75</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 17.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 16 y 17

piedra de toque de una determinada acción política, en tanto otros defienden una concepción de la política como una actividad específica con actores privilegiados, reglas propias y criterios autónomos, con un punto de vista independiente de consideraciones morales. Desde esta perspectiva moral, la publicidad funciona como un puente articulador de la moral y la política, como un equilibrio entre los intereses privados y los intereses generales.<sup>77</sup>

Desde su origen, la publicidad política ha tenido la función de ejercer un control normativo del poder absoluto. Se atribuye a esta función de la publicidad, desde la formulación de la ley y el Estado de derecho (en su versión más clásica), hasta la afirmación de ámbitos de argumentación, debate y gestación del consenso. En todos los casos, se plantea como alternativa, postergación infinita o freno de la violencia directa, y también como racionalización del arbitrio. Esta función racionalizadora apunta a la posibilidad de clarificar, formular y generalizar las decisiones, procedimientos y acciones del poder político, así como de argumentar sobre ellas y a sentar principios de control y revisión frente a las apropiaciones privadas de la ley y del poder político.<sup>78</sup>

En ese sentido, la exigencia de publicidad del poder político, podemos adelantar, involucra cuatro elementos: visibilidad, cognoscibilidad, accesibilidad y controlabilidad.<sup>79</sup> Esto implica la existencia de información (visibilidad) en un proceso de conocimiento (cognoscibilidad) de los actos del poder público, potencialmente abierto (accesibilidad) para todos y que encierra la posibilidad de verificar la información y contrastar su idoneidad (controlabilidad).<sup>80</sup> Es decir, a través de la idea de la publicidad política se ponen en juego las diferentes maneras de establecer los límites normativos del poder político, lo cual supone, a través de esos límites, una forma específica de pensar la política. A efecto de ejemplificar los problemas asociados con estos límites, a continuación intentaremos reconstruir, brevemente, el debate histórico-intelectual sobre esta idea.

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 17; J. C. Cruz Revueltas, *op.cit.*, p. 7-9.

<sup>78</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...op.cit.*, p. 18

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 43

<sup>80</sup> Cf. E. G. Gallegos, *Op.cit.*, p. 92 y 93.

### 1.3.1 Historia de la publicidad política: *arcana imperii* razón de Estado y crítica ilustrada

La idea de la publicidad del poder político encuentra su raíz histórica en un debate de larga data, a saber, el relativo a la relación entre el poder político y la información socialmente valiosa que está a su disposición.<sup>81</sup> A continuación, se buscará trazar, desde un panorama general, la secuencia histórica de esta relación a partir de tres conceptos que bien pueden caracterizar los modelos de publicidad de tres épocas distintas: los *arcana imperii*, la *razón de Estado* y la *crítica ilustrada*.

El contexto de aparición de cada uno de ellos, nos remite a un cierto tipo de actores, instituciones y relaciones que se encuentran históricamente determinados. Sin embargo, hay que decirlo, algunos de sus rasgos aún siguen fundamentando los modelos políticos de nuestro tiempo.<sup>82</sup>

Etimológicamente, los *arcana imperii* pueden traducirse como secretos del imperio o del Estado. Sin embargo, en la experiencia histórico-política se presentan como “verdades y conocimientos, informaciones y evaluaciones, argumentos y discursos, exclusivos de los hombres del poder. Y estos elementos del saber no son accesorios o laterales para el ejercicio del poder y del dominio, son más bien la condición que los hace posibles”.<sup>83</sup> En otras palabras, los *arcana imperii* son claves exclusivas y excluyentes, información selecta y privilegiada que confiere poder a los sujetos que la poseen y por tanto, condicionan las relaciones políticas de dominación y gobierno. No se trata de saber más que otros sino de dominar o gobernar a otros en razón

---

<sup>81</sup> Cf. J. Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia...*, *Op.cit.*, p. 9.

<sup>82</sup> Hacemos conciente en este punto que nuestra contextualización histórica esta cargada de un fuerte eurocentrismo. Nos hacemos cargo de ello en dos sentidos: primero, para no pecar de ingenuidad científica; y, segundo, porque consideramos que los rasgos estructurales y funcionales que presenta el modelo de publicidad política occidental en la actualidad, tienen su referente histórico en las ideas y modelos que se desarrollaron en esa región del mundo y de los cuales se intentan rescatar sus manifestaciones más relevantes.

<sup>83</sup> J. Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia...op.cit.*, p. 14 y 15.

de ese saber. Se conectan con lo sacro, con lo iniciático, lo ritual. Son algo así como los “misterios insondables de la política”.<sup>84</sup>

El origen de este concepto suele atribuirse a Tácito (55-120), aunque ya en la Grecia antigua se pueden identificar algunos registros. En Platón, por ejemplo, encontramos la primer teoría de la justicia basada en un régimen organicista y totalitario, donde cada uno ocupa el lugar que le corresponde en un orden jerárquico inamovible. Este modelo de sociedad justa estratificada sostiene que las razones y verdades de la política, junto con las claves de la vida pública y el Estado, solamente son accesibles para una minoría destinada a gobernar. El llamado gobierno del rey-filósofo o filósofo-rey, es un modelo de aristocracia intelectual que clausura la posibilidad de la participación en la toma de decisiones políticas a todos aquellos que no cuentan con los conocimientos o atributos suficientes. El saber político es un saber científico, racional y especializado sólo accesible para unos cuantos. De esta forma, el filósofo, en su función política, es el indicado para guiar a la sociedad por el camino del bien, la virtud, la belleza y la verdad en tanto es el único facultado para entenderlos.<sup>85</sup>

Por su parte, Aristóteles, llamó a estos secretos de la política *sophismata*. En su concepción, estos secretos son los que permiten el ejercicio del poder basado en el ocultamiento y la simulación. Son piezas del saber que hacen posible que se gobierne en función de los intereses particulares del gobernante y que distingue, de manera insuperable, a éstos de sus súbditos.<sup>86</sup>

Para Norberto Bobbio, la teoría de los *arcana imperii* se construye sobre dos argumentos: “uno, intrínseco a la naturaleza misma del sumo poder, cuyas acciones pueden tener mayor éxito conforme son más rápidas e imprevisibles...otro, derivado del desprecio por el vulgo, considerado como objeto pasivo, como la “bestia salvaje” que debe ser domesticada, dominada por fuertes pasiones que le impiden formarse una opinión racional del bien común...”. Funciona, además, en dos registros

---

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p.13.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p.15.

complementarios, uno institucional y otro psicológico: “el primero autoriza al soberano a no hacer saber anticipadamente qué decisiones tomará y a no hacerlas conocer después de que las tomó; el segundo lo autoriza a esconder las decisiones tomadas, o sea, a disimular, o a presentarlas de diferente manera, es decir, a simular”.<sup>87</sup>

En la actualidad suele llamarse a estos conocimientos o informaciones “secretos de Estado” y, en buena medida, son el fundamento de la lógica de la razón de Estado que predominó en la política durante prácticamente toda la Edad Media.

La *razón de Estado*, por su parte, surge a la par del Estado en el siglo XVI. De la mano de un proceso de secularización social y política, los discursos trascendentales y religiosos se fueron separando poco a poco de los discursos políticos.<sup>88</sup> Así surge la idea de que el poder político tiene sus propios intereses y que el Estado no tiene otro fin que no sea obtener y conservar el poder. Esta idea implica concebir al Estado como un sujeto autónomo y con personalidad, que es capaz de perseguir y lograr sus propios intereses a través de estrategias y actos que suponen una *racionalidad* propia.<sup>89</sup> La *razón de Estado*, en tanto instrumental y calculadora, es la afirmación de que el poder político tiene su propia lógica y supone la convicción de la supremacía de las razones del poder sobre cualesquiera otras razones o intereses. Esta lógica es la que aflora detrás de los modelos de Estado absolutistas que aparecieron en los siglos XVI, XVII y XVIII y que

---

<sup>87</sup> N. Bobbio, *Estado, gobierno...*, *Op.cit.*, p. 37.

<sup>88</sup> En la época medieval (siglos IV al XV), y en particular en la llamada Baja Edad Media (siglos XI al XV), comenta Rodríguez Zepeda, los *arcana imperii* fueron, simultáneamente, *arcana ecclesiae*, misterios trascendentes, dogmas de fe y verdades indiscutibles. La razón de Estado era, entonces, razón eclesiástica, puesto que nada exclusivo podía reclamar para sí el poder político dada su condición derivada del poder espiritual de la iglesia. Cf. J. Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia...*, *Op.cit.*, p. 17.

<sup>89</sup> Reinhart Koselleck ubica desde el siglo XVI en Europa occidental, el surgimiento de la institución típicamente moderna de una “esfera privada” de la opinión y la creencia. Según explica, la “privatización” de la conciencia individual emerge ante la constante amenaza de las Guerras de Religión y la necesidad de mantener una cohesión social. El dominio público, mientras tanto, se concibió ideológicamente neutro y dirigido por una nueva “razón”, distinta de la opinión (o mejor dicho, del interés individual): la “razón de Estado”. Cf. R. Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Ediciones Rialp, Madrid, 1965, p. 25 y ss. Sobre esto mismo, véase Jean-Marc Ferry y otros, *El nuevo espacio público*, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 15.

conforman el antecedente más preciso de los modelos que dos siglos después surgieron con el nombre de *Autoritarismo* y *Totalitarismo*.<sup>90</sup>

Nicolás Maquiavelo (1469-1527) es, sin duda, el teórico político a quien se debe esta idea. La “necesidad”, según el pensador italiano, faculta al gobernante a no ser bueno en mérito de obtener y conservar el poder, en tanto “fin último” del Estado. La famosa frase “el fin justifica los medios” resume, en buena medida, la médula de su argumento. La mentira, el ocultamiento, la simulación e incluso el crimen, que si bien podrían ser tachados o reprobados por inmorales, bajo esta lógica son avalados e incluso celebrados si son usados para lograr los propósitos de la política.<sup>91</sup>

Thomas Hobbes (1588-1679), por su parte, funda el *Leviatán* (Estado) sobre la base de un acuerdo previo entre gobernados y, posteriormente, entre éstos y los gobernantes.<sup>92</sup> El establecimiento del orden es el propósito del poder político frente al caos imperante en el “estado de naturaleza”. La seguridad es el gran valor sobre el que se justifica la acción ilimitada del gobernante. Para cumplir su cometido, cuenta con una amplia gama de atribuciones que, en realidad, son la supresión de las libertades y derechos de los gobernados, al grado de conceder al Soberano la facultad de decidir sobre la propia vida de sus súbditos. La verdad de Estado en Hobbes equivale a un conjunto de derechos y atribuciones del Soberano, legitimados por un supuesto acuerdo previo de los súbditos, que le permiten decidir lo necesario para la guerra y la paz del Estado y sobre los medios para mantener el orden, controlando de esta forma el pluralismo religioso y político, la libertad de expresión, el sentido de igualdad y la ética individual. De esta forma, la razón de Estado hobbesiana tiene una doble función: por un lado, la aseveración de que el poder político tienen intereses propios distintos y a veces

---

<sup>90</sup> Sobre esto último, no es casual para Rodríguez Zepeda que los grandes teóricos de la razón de Estado hayan sido también, los grandes teóricos del Estado absolutista. Piénsese en Maquiavelo (siglo XVI), Robert Filmer y Thomas Hobbes (siglo XVII), por mencionar algunos. Cf. J. Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia...*, *Op.cit.*, p. 20 y ss.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 20

<sup>92</sup> Para Jean-Marc Ferry, es precisamente Hobbes el que consagra la separación de lo público y de lo privado, de la razón y de la opinión, de la política y la moral. Cf. Jean-Marc Ferry *et ál.*, *Op.cit.*, p. 15. Para profundizar más sobre este argumento, véase R. Koselleck, *Op.cit.*, p. 38 y ss.

contrarios a los de los gobernados; y por el otro, que la garantía de la paz social y el orden público dependen de la limitación y control de la libertad de los individuos.<sup>93</sup>

En suma, la razón de Estado es el imperativo de transgredir el derecho en nombre del interés público, bajo tres supuestos: a) la idea de una necesidad política mayor, b) la justificación de los medios en vista de un fin superior y, c) la exigencia de secreto. Desde este punto de vista, el conflicto y la dominación condicionan la comprensión política y, por ende, la moral se encuentra subordinada a la política.<sup>94</sup>

El giro de tuerca se da con la aparición del liberalismo político, a partir del que fue posible pensar la razón e interés individual por encima de la razón de Estado. Con esta perspectiva surge un nuevo tipo de relación entre el poder político y la información que originó una forma específica de publicidad política: la llamada publicidad burguesa expresada en la *crítica ilustrada*.

Frente a estos modelos de secreto político y la lógica de la razón de Estado, surge la doctrina liberal que acuña en su seno la exigencia de hacer pública la actuación del Estado.<sup>95</sup> Dicha exigencia tiene su origen en una decidida intención de institucionalizar una *crítica* basada y justificada en la moral, para limitar o “racionalizar” la dominación política. El principio absolutista, en este sentido, se ve objetado bajo la inversión de la fórmula hobbesiana: *auctoritas non veritas facit legem*; que en adelante rezará: “la verdad y no la autoridad hace la ley”. Gestada desde “abajo”, la fuerza de la crítica abre la posibilidad de la publicidad política. La conciencia individual, resguardada y fortalecida por la propia crítica, se instituye en “pequeño tribunal” de la política, a partir del cual los individuos, apelando a la moral, buscan controlar sus efectos.<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> Cf. J. Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia... Op.cit.*, p. 22 y 23.

<sup>94</sup> Cf. J. C. Cruz Revueltas, *Op.cit.*..., p. 18 y 19.

<sup>95</sup> Basados en estos modelos de secreto político y razón de Estado, como dijimos anteriormente, se justificó la idea de Estado absolutista. En éste, si bien el *dominio público* se presenta como algo neutro y racional, en realidad se mantiene confinado, paradójicamente, a los designios de un interés privado. Cf. Jean-Marc Ferry y otros, *Op.cit.*, p. 15.

<sup>96</sup> En palabras de Jean-Marc Ferry “lo que crea la apertura de la Publicidad (tal como la conocemos hoy, como exigencia de visibilidad del poder) y opera la transubstanciación del *dominio público* en espacio público es la fuerza exterior de la crítica”. *Ibidem*.

A partir del siglo XVIII se encuentran registros de pequeños grupos y asociaciones de personas en los que se discute de modo crítico. Reunidos en salones, cafés y clubes, este sector de la crítica surge de manera espontánea a partir del libre intercambio de opiniones y experiencias. Aflora entonces un público lector generalizado, formado principalmente en la clase burguesa, el cual discutía, inicialmente, en torno a la literatura y al arte. Posteriormente, a raíz del auge de la prensa de opinión y la lucha contra la censura y a favor de la libertad de expresión, se generó un proceso de progresiva politización, el cual caracterizó el cambio funcional de la comunicación política a mediados del XIX.<sup>97</sup>

Paradójicamente nace desde lo privado la noción de *el público*, como un conjunto de personas externas e incluso opuestas a lo gubernamental. La *opinión pública*, por su parte, es la opinión agregada de los agentes privados que, en su versión ilustrada, se presenta como normativa (ideal) en un sentido racional, para distinguirse del mero sentido común. Esta idea supone un público calificado que se forma una opinión informada y que es capaz de expresarla. De esta forma, “el proceso de desarrollo del público consistirá en convertirse en una opinión, guiada por expertos, hombres letrados y conocedores de distinta especie, acerca del curso de la vida pública o política”.<sup>98</sup>

La doctrina liberal se consagró, entonces, como el principal fundamento de la crítica ilustrada. Su referente clásico, John Locke (1632-1704), concibió la condición del Estado limitado en el que las libertades de los individuos funcionan como diques frente al poder político, el cual, es estrictamente representativo de la voluntad de los ciudadanos.

Para el liberalismo, el poder político no tiene un interés propio y sólo se justifica si se garantiza la libertad y la propiedad de cada individuo. Por tanto, el Estado se concibe como un “mal necesario” cuyo ámbito de acción debe ser claro, preciso y

---

<sup>97</sup> Cf. J. Habermas, *Historia y crítica...Op.cit.*, p. 3 y 4. Para Habermas, el hecho que detonó la politización de la crítica ilustrada en Francia y Alemania fue la Revolución Francesa.

<sup>98</sup> J. Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia...*, *Op.cit.*, p. 29. Sobre este mismo argumento véase Jean-Marc Ferry y otros, *Op.cit.*, p. 17.

acotado. Su actuar debe ser transparente, visible a los ojos de los ciudadanos. Así, el Estado “transparente” se traduce en un derecho fundamental del ciudadano a informarse o estar enterado de los cursos de la acción estatal.<sup>99</sup> Entonces, parece claro reconocer en esta tradición la raíz de la idea de publicidad política, sobre todo, en su registro regulativo del poder político.<sup>100</sup> Sin embargo, consideramos que es hasta la aparición del *principio de publicidad* desarrollado por el filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804) que se dota de toda una estructura teórica al modelo de publicidad política moderno. Inspirado en la tradición liberal pero con ciertos rasgos de republicanismo, el filósofo alemán presenta un modelo normativo de publicidad que transforma la estructura social y orienta su función a la emancipación del individuo. A continuación trataremos de establecer sus rasgos más relevantes.

### 1.3.2 El origen del concepto de publicidad política: Kant

La presente investigación sostiene, como ya se ha señalado, que el *principio de publicidad kantiano* representa la elaboración filosófica moderna más influyente en el pensamiento político contemporáneo, en lo que se refiere a la articulación de lo público bajo los tres sentidos mencionados: como el lugar para la discusión de los asuntos de interés *común* o *general*, como la elaboración de un criterio de control político a partir de la *visibilidad* de la acción política y social, y como la *apertura* real o potencial a la participación en aquel lugar destinado a la argumentación y elaboración de la voluntad general.

---

<sup>99</sup> Cf. J. Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia...*, *Op.cit.*, p. 25. No obstante, coincidimos con la crítica que hace Rodríguez Zepeda al discurso liberal clásico, en tanto minimiza las posibilidades de acción y reforma sociales de los Estados democráticos por vía de la acción pública, en tanto maximiza, con desmedida fe, la capacidad de los particulares para generar y hacer circular la información, identificando esta capacidad, sin mayor fundamento, con el bien común. Cf. J. Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia...*, *Op.cit.*, p. 35

<sup>100</sup> Cf. R. Koselleck, *op.cit.*, p. 93 y ss.; J. Habermas, *Historia y crítica...*, *Op.cit.*, p. 124 y ss.; Jean-Marc Ferry, *Op.cit.*, p. 16; J. Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia...*, *Op.cit.*, p. 25.

La intención del presente apartado es dar cuenta de manera muy general de los rasgos característicos de la formulación kantiana de la publicidad política.<sup>101</sup> Para ello el análisis se centra en los llamados escritos menores o políticos del autor, así como en sus ensayos sobre filosofía del derecho.<sup>102</sup> En este sentido, la estructura básica del principio de publicidad kantiano se plantea bajo tres dimensiones:

Primero, con el propósito de armonizar la política con la moral, Kant introduce en el capítulo II del Apéndice de su *Ensayo sobre la paz perpetua*, un criterio racional de justicia que textualmente dice: “Todas las acciones relativas al derecho de los demás hombres, cuya máxima es incompatible con la publicidad, son injustas”.<sup>103</sup> El filósofo de Königsberg nos advierte que este principio no debe ser simplemente considerado como un mero principio ético (perteneciente a la doctrina de la virtud), sino también como jurídico (que afecta al derecho de los hombres), que permite conciliar el ejercicio del poder con el tribunal de la opinión pública.

Para Kant, esta *formula trascendente* –que se traduce en la primera formulación del imperativo categórico– es la manera más segura para establecer la justicia o injusticia de una acción pública (una ley, una decisión del gobierno, etcétera).<sup>104</sup> De esta forma, la opinión pública se coloca como la instancia última para la corrección de la acción política. La publicidad es, entonces, un mecanismo conciliador entre la moral y la política, entre los vínculos privados y públicos.

---

<sup>101</sup> Renunciamos de esta forma a una reconstrucción extensa del pensamiento político de Kant, con la intención de centrarnos solamente en las dimensiones del principio de publicidad política que nos parecen de mayor relevancia y que nos servirán de guía en el análisis e interpretación de los desarrollos contemporáneos de John Rawls y Jürgen Habermas.

<sup>102</sup> Entre ellos ubicamos los siguientes ensayos: *Ensayo sobre la paz perpetua*, *Op.cit.*; “¿Qué es la ilustración?”, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, “Comienzo presunto de la historia humana”, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, “El fin de todas las cosas”, en *Filosofía de la Historia*, *Op.cit.*; y *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, UNAM, México, 1978.

<sup>103</sup> Immanuel Kant, *Ensayo sobre la paz perpetua*, *Op.cit.*, p. 81.

<sup>104</sup> Al respecto, el propio Kant señala que “...una máxima a la que yo no puedo *darle publicidad*, sin que con esto sea al mismo tiempo vanificada mi intención, sino que debe, por el contrario, ser mantenida absolutamente en secreto para prosperar, y que yo no puedo *confesar públicamente*, sin provocar con esto la oposición de todos sobre mi propósito, una máxima de estas características no puede producir esa general y necesaria resistencia, si no es por la injusticia con la que ella amenaza a cada uno”. *Ibidem*.

En segundo término, este principio no puede entenderse ni aplicarse sin considerarlo dentro del gran proyecto que fue la Ilustración. En el siglo XVIII, la publicidad política era entendida como un engranaje más del ideal ilustrado del que Kant fue una de sus mayores promotores. En su breve ensayo titulado *¿Qué es la Ilustración?*, Kant establece que “la ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en su falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin tutela de otro”.<sup>105</sup>

Para lograr este proyecto, según Kant, es suficiente una cosa, la libertad de hacer *uso público de la razón* íntegramente: “El uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres; (...) Entiendo por uso público, aquel que, en calidad de maestro, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores”.<sup>106</sup> De tal forma, el uso público de la razón se traduce en el moderno concepto jurídico de la libertad de expresión y opinión, el cual se constituye como la condición de posibilidad para la realización de la ilustración colectiva (entendida en un lenguaje actualizado como cultura política o educación cívica). El uso público de la razón refiere a la argumentación que se elabora de forma manifiesta y bajo una pretensión de universalidad, producto de un razonamiento práctico puro que cualquier hombre, por el simple hecho de serlo, tiene la posibilidad de emitirlo. En otras palabras, constituye un modelo de argumentación racional y política, orientado a la construcción y reconocimiento de un espacio común y general.

Este mismo “uso público” de la razón nos remite a nuestra tercera dimensión a partir de la que se hace posible alcanzar un consenso público, elaborar una voluntad general y a la vez racional. La enunciación afirmativa del principio trascendental le permite a Kant establecer una nueva y más interesante función a la publicidad política:

---

<sup>105</sup> Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, *Op.cit.*, p. 25

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 28.

“Todas las máximas que *tienen necesidad* (para no fracasar en sus fines) de la publicidad concuerdan con la política y el derecho juntos”.<sup>107</sup> En otras palabras, para el filósofo alemán el razonamiento público garantiza la unidad pública de las conciencias empíricas a través de un consenso que expresa la unidad comprensible de la conciencia trascendental. Es el fundamento racional último del orden civil que justifica y legitima lo social y lo político.

Bajo estas tres dimensiones la estrategia de la presente investigación encuentra su anclaje conceptual en el *principio de publicidad kantiano*, en tanto principio normativo que constituye un proceso de comunicación esencial en las sociedades modernas; un mecanismo de control racional que nos permite establecer ciertos criterios de validez y veracidad de los argumentos de la acción social o política; una acción reflexiva que se configura a través de los modernos procesos de comunicación y deliberación social; un proyecto de educación e ilustración ciudadana que posibilita la apertura del sistema político y social.<sup>108</sup>

A continuación se presenta una tabla que intenta descomponer y sistematizar el principio de publicidad kantiano, con el objeto de establecer sus propiedades y delimitar las dimensiones de análisis sobre las cuáles versa nuestra investigación.

---

<sup>107</sup> Immanuel Kant, *Ensayo sobre...op.cit.*, p. 88.

<sup>108</sup> Cf. J. Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia...op.cit.*, p. 39.

**Tabla 3. El principio de publicidad kantiano, sus dimensiones y propiedades.**

|   | <b>Dimensiones</b> | <b>Propiedades</b>   |
|---|--------------------|--|
| <b>Principio de<br/>Publicidad<br/>Kantiano</b> | Regulativa         | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Principio ético-jurídico</li> <li>• Criterio de justicia</li> <li>• Regulador de la acción política y social</li> </ul>       |
|   | Consensual         | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Consenso racional.</li> <li>• Fundamento de la voluntad general.</li> <li>• Mecanismo legitimador del orden civil.</li> </ul> |
|   | Educativa          | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Uso público de la razón</li> <li>• Proyecto ilustrado</li> <li>• Constitutivo de una sociedad crítica.</li> </ul>             |

**Fuente:** Elaboración propia a partir de Kant I., *Ensayo sobre la paz perpetua*, Madrid, Ediciones Mestas, 1985; y Kant I., *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1978.

De lo anterior es posible apreciar las tres dimensiones de análisis sobre las que centraremos nuestro estudio del concepto de publicidad política. La dimensión regulativa refiere a un principio ético-jurídico que se establece como criterio de justicia de la acción política y social; la dimensión educativa se inscribe dentro del gran proyecto ilustrado, el cual supone, como condición de posibilidad, el uso público de la razón del hombre (libertad de expresión y opinión) para la formación de una cultura política; por último, la dimensión consensual apunta a la construcción práctica de una voluntad general que garantice, a partir de su fundamento racional y dialógico, la unidad de las voluntades particulares en un proceso dinámico de legitimación del orden civil.

Hasta aquí el primer acercamiento al concepto de publicidad política. En el siguiente apartado, a través de la identificación de algunos nudos problemáticos relacionados con la idea de publicidad política moderna, se busca establecer alguna continuidad en el argumento a efecto de delimitar el objeto de estudio y los conceptos a analizar en los modelos contemporáneos de publicidad política de John Rawls y Jürgen Habermas.

## 1.4 Consideraciones finales y nudos problemáticos para el debate contemporáneo

A partir de la noción de lo público hemos tratado de ubicar teóricamente nuestros conceptos centrales de análisis: por un lado, el espacio público parece referirse al sentido asociado a lo público en cuanto lo común o lo general; por el otro, la publicidad política se identifica con el sentido de lo manifiesto, lo no oculto. El tercer sentido de lo público nos ha permitido dar cuenta del grado de apertura en términos de participación que se expresa en la articulación de estos dos conceptos históricamente determinados. Por esto último, uno de los objetivos del presente capítulo ha sido dar cuenta de la historicidad de los conceptos tratados, con el propósito de contextualizar históricamente el objeto de estudio del presente trabajo de investigación.

Sin embargo, a lo largo de éste último apartado del capítulo, se buscará establecer algunos problemas asociados a la articulación contemporánea de estos conceptos, a partir de lo cual se pueda dar luz sobre las discusiones y tensiones abordadas en los modelos teórico-normativos de publicidad tanto de John Rawls como de Jürgen Habermas.

En cuanto a la publicidad política, recurrimos a las dimensiones plateadas a través del principio de publicidad kantiano a efecto de establecer tres nudos problemáticos.

El primer problema al que nos referiremos viene relacionado con la dimensión *educativa* del principio de publicidad y más propiamente con el concepto del “uso público de la razón”. Este uso público de la razón planteado como un método de ilustración colectiva nos conduce al problema de la libertad y el orden y, por extensión, al de la reforma y la revolución. En otras palabras, la discusión se posa sobre la posibilidad de cambio social y el alcance político de lo público. Desde la perspectiva ilustrada el planteamiento parece inclinarse por la gradualidad del cambio social, limitando lo político a la crítica del poder. La interpretación kantiana por su parte, si

bien se desenvuelve bajo estos argumentos, se vuelve ambigua al intentar sostener una postura sólida sobre el tratamiento del problema. Esto se debe al manejo de los conceptos privado y público que Kant asocia con el uso de la razón. Al respecto, identifica el uso público de la razón como aquel que se presenta ante el público en calidad de maestro, de experto que opina sobre los asuntos de interés general.

Por el contrario, el filósofo alemán distingue el uso privado de la razón como aquel que se realiza en calidad de funcionario, como participante de una empresa especializada en la que, más que razonar, el deber consiste en obedecer y cumplir con el encargo. El primero de ellos (uso público) se traduce en lo hoy conocemos como libertad de expresión y opinión. Es la condición de posibilidad a partir de la cual se realiza la función de la ilustración mutua entre el público y la autoridad a través de la discusión pública. El segundo (uso privado) se refiere al desarrollo de las tareas de gobierno, a las funciones públicas ciudadanas. La distinción radica entonces entre el discutir y el obedecer. Apunta hacia el uso político de la razón para tratar de producir un cambio social. Al viejo dilema entre la libertad y el orden, entre reforma y revolución.

La solución kantiana a este problema parece garantizar la funcionalidad del sistema político de manera independiente y paralela al proceso de discusión pública. Además, apuesta fuertemente por la especialización como generadora de la información y la discusión pública sobre la cual se sustenta la educación colectiva. De esta forma, el papel transformador le es encomendado a la crítica ilustrada a partir de su función productora de educación pública.<sup>109</sup> Pero, más allá de la solución del pensador Königsberg, la pregunta abierta sería: ¿cómo mantener el orden público y civil, la paz interior y la obediencia, fomentando las energías creadoras, la crítica y la discusión?

---

<sup>109</sup> Existen otras interpretaciones respecto al planteamiento kantiano sobre este problema. La diferencia entre ellas se establece en el matiz de sus posturas. Por ejemplo, hay quien sostiene que el uso público de la razón pretende ilustrar al poder, más no disputarlo. No intenta constituirse como un poder opuesto al poder institucional, más bien “aspira a diluir, a través del proceso infinito de ilustración, el núcleo de arbitrariedad; a transformar la voluntad en razón, a reconducir el dominio hacia la argumentación”. N. Rabotnikof, *En busca de... Op.cit.*, p. 54.

El segundo problema deriva de la dimensión *regulativa* del principio de publicidad kantiano, la cual, se plantea como un mecanismo articulador entre moral, derecho y política, como un referente normativo que regula el actuar político. Bajo esta dimensión se configura la exigencia de visibilidad del poder político que hace posible su inteligibilidad y su control. El debate en este sentido apunta sobre la propia concepción de la política. Más allá de las ambigüedades de la teoría política kantiana, su argumento se construye en clara oposición al realismo que ubica lo político en el terreno del conocimiento y la virtud. Este tipo de realismo político escinde la política de la moral concibiéndola como una disciplina autónoma y con una racionalidad específica. Kant rechaza tajantemente cualquier pretensión de determinismo que contemple la posibilidad de anticipar el actuar político a través del conocimiento histórico natural del hombre. La política no puede fundarse, según el pensador alemán, en el cálculo racional que permita la elaboración estratégica de la acción y decisión política. Por el contrario, Kant sostiene que la política debe justificarse en principios formales que permitan establecer sus fines materiales.<sup>110</sup>

No se trata entonces de hacer coincidir la política con la moral, sino de justificar la primera a partir del punto de vista moral: “obra de tal modo que puedas querer que máxima se convierta en ley universal, cualquiera que sea el fin que te propongas”.<sup>111</sup> Es la aplicación del imperativo categórico a la política a través del derecho. El derecho en este sentido parece fungir como el puente entre moral y política que permite ligar la voluntad de todos con la voluntad general, la razón teórica con la razón práctica, el actuar por deber con el actuar por derecho. En este sentido, la fórmula trascendental de la publicidad en su versión negativa se plantea como un referente normativo que permite contrastar y controlar el actuar político. Bajo esta perspectiva, la política para Kant es algo así como un saber prudencial independiente que necesariamente debe coincidir por

---

<sup>110</sup> Kant distingue para ello entre el moralista político y el político moral. El primero resuelve la tensión entre política y moral aduciendo la existencia de una moral específica para el arte político. Justifica su acción en los datos arrojados por el empirismo y ajusta su acción al supuesto conocimiento causal de la naturaleza humana. El dilema se resuelve a partir de la habilidad política y la técnica, en términos de una racionalidad instrumental medios-fines. El segundo, basa su actuar en principios normativos, por encima de intereses materiales y de cálculos estratégicos. Los principios le brindan una guía formal que comprende a la totalidad y justifica la generalidad. Su actuar puede ser evaluado por cualquiera y su responsabilidad pública fincada objetivamente. Immanuel Kant, *Ensayo sobre...*, *Op.cit.*, p. 74.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 73.

la vía del derecho con la moral.<sup>112</sup> En tal caso, la cuestión apunta entonces al dilema entre legalidad y política, a la apuesta por racionalizar el poder, a establecer sus límites y su responsabilidad.

El tercer problema se plantea sobre la posibilidad de la construcción de un *consenso racional*. Más allá de considerarla un referente normativo de la acción política y de establecer un método de ilustración compartida entre el público y la autoridad, la publicidad política plantea la posibilidad de formular un consenso.<sup>113</sup> Para ello es necesario construir una voluntad pública, general, común y legal que garantice la libertad individual y que sirva de marco normativo para la consecución de los intereses particulares y colectivos. En ese sentido, la pregunta sería: ¿cómo se construye una voluntad de este tipo y cuál es su alcance político? El argumento kantiano se formula bajo el modelo iusnaturalista de la relación entre el estado de naturaleza, contrato social y estado civil.<sup>114</sup>

Sin embargo, a Kant no le interesa verificar históricamente esta relación, sino justificarla racionalmente. Al separar la cuestión del fundamento y legitimación del contrato originario y del Estado del problema de su origen, Kant parece invertir la

---

<sup>112</sup> No obstante, hay interpretaciones que sostienen que en la perspectiva kantiana la política no es un saber independiente sino que está subordinada a la moral. Su independencia se desvanece y la política parece ser una extensión de la razón práctica. Los elementos para una u otra interpretación (hay que reconocerlo) se encuentran en sus textos sin arrojar mucha claridad. Al respecto véase N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 50 y ss.

<sup>113</sup> Para Kant, esta posibilidad de la construcción de un consenso se expresa en el principio trascendental y positivo del derecho público: “Todas las máximas que *tienen necesidad* (para no fracasar en sus fines) de la publicidad concuerdan con la política y el derecho juntos”. Immanuel Kant, *Ensayo sobre...op.cit.*, p. 88. En otras palabras, se plantea la posibilidad de que “el público que hace uso de la razón y que, en el terreno privado, *qua* individuos, buscan su felicidad y bienestar por los caminos y alternativas ofrecidos en el terreno social, estaría en condiciones de dar su consentimiento racional a la ley justa, es decir, a aquellas normas que en sentido general hacen compatible la libertad de cada quien con la de los demás”. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 63

<sup>114</sup> Para Kant, el estado de naturaleza es un estado “provisional” que genera una situación incierta, inestable, insegura, desagradable, donde el hombre no puede vivir indefinidamente. Es un estado donde tienen lugar las relaciones entre individuos, en el que priva el intereses particular y rige el derecho privado. En cambio, el estado civil es un estado “perentorio” donde además de las relaciones entre individuos tienen lugar las relaciones jerárquicas entre gobernantes y gobernados, prevaleciendo, en consecuencia, el derecho público. En otras palabras, el estado de naturaleza es la condición en la que tiene efecto la *justicia conmutativa*, en tanto que el estado civil es la sede en la que se expresa la *justicia distributiva*. Cf. José F. Fernández Santillán, *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*, FCE, México, 1992, p. 59.

formula y buscar, en primera instancia, las condiciones ideales (racionales) de su existencia y, posteriormente, establecer, a través del derecho, su efectividad fáctica. Para Kant, el paso del estado de naturaleza al estado civil por mediación del pacto (voluntad) se resuelve como un deber jurídico, en tanto implica el abandono de una condición de injusticia para arribar a una situación justa. El contrato originario, por tanto, “es la conjunción de todas las voluntades particulares con vista al establecimiento de una voluntad común y una legislación general. Por tanto, el contrato originario es el fundamento jurídico constitutivo del Estado”.<sup>115</sup>

La voluntad, de esta manera, es constituida *a priori* en tanto idea pura de la razón práctica. Esto es posible para Kant en la medida en que la publicidad de la voluntad se expresa de forma universal. Por virtud de una abstracción racional se trasciende lo fenoménico y surge la voluntad legisladora basada en tres principios *a priori*: “la libertad en cuanto hombres, la igualdad en cuanto súbditos y la autonomía en cuanto ciudadanos”.<sup>116</sup> Una voluntad así parece abarcar los tres sentidos de lo público que aquí hemos mencionado. Es una voluntad general y común en cuánto trasciende las voluntades particulares; es manifiesta en tanto se expresa en la ley pública; y es abierta en la medida que su formulación incluye a todos (al menos potencialmente) y su aplicación no excluye a nadie.

No obstante, la concepción de una voluntad pública de este tipo deja abiertos varios problemas. Primeramente, la relación entre racionalidad de la ley (voluntad de todos), consenso racional (voluntad general) y consenso empírico (voluntad jurídica). En segundo lugar, la relación entre publicidad y corrección que establece las limitaciones públicas (en cuanto uso de la razón) a la libertad de expresión (en la formulación de argumentos, su fundamentación, alcances, etc.). Por último, la accesibilidad y la participación de los ciudadanos en la formulación de la voluntad pública.<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>116</sup> N. Rabotnikof, *En busca de...op.cit.*, p. 67.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 72.

En cuanto al espacio público partimos de la reconstrucción de los modelos históricos para preguntarnos por las continuidades, rupturas y reformulaciones a las que es obligada la teoría por determinación de la historia. El debate contemporáneo sobre el espacio público nos muestra múltiples intentos motivados por las nostalgias, recuperaciones, deslizamientos, desplazamientos y olvidos de las distintas elaboraciones de esa idea que nos involucra a todos. Los diagnósticos actuales no son nada halagadores.<sup>118</sup>

Las transformaciones estructurales y funcionales del espacio público contemporáneo causadas por lo que se ha dado por llamar la “sociedad de los medios” parecen plantearnos un escenario sumamente complejo. Hacer una evaluación crítica de estas transformaciones no es el propósito de este trabajo. No obstante, es posible reconocer en la potencialidad de los medios de comunicación un proceso de profunda extensión del espacio público, tanto horizontal como vertical.<sup>119</sup>

Aunado a ello, el discurso democrático ha generado un extenso proceso de diferenciación de lo social, en el que la pluralidad y la diferencia se convirtieron en la base de toda reflexión política. Lo público y lo privado, lo propiamente político en sí, parece diluirse en la dualidad de una esfera social reconfigurada. El concepto de opinión pública ha cambiado de sentido para designar más bien una red fragmentada de opiniones particulares en la que se expresan diversos intereses divididos y hasta conflictivos. La sociedad de masas, basada en el principio democrático de la participación y distribución del poder expresado en el sufragio universal, ha puesto en crisis el principio de soberanía popular y de representación al no poder sostener más la asociación ilustrada entre opinión pública y razón. La prensa y el parlamento han

---

<sup>118</sup> Los diagnósticos de la época se expresan como “...nueva feudalización del espacio público; avasallamiento de la opinión pública por medio de los partidos, los sindicatos, las asociaciones y todo cuerpo intermedio; burocratización y tecnificación de una política opacada ante los juicios y evaluaciones del sentido común; sustitución final de la concertación por la manipulación; abandono de la ciudadanía, en la que se inicia un proceso anómico de una pérdida de la identidad vinculada con el eclipse de lo político, el fin del individuo, la sociedad administrada, el reino de la Técnica y el triunfo del espíritu instrumental...” *Ibid.*, p. 18 y 19.

<sup>119</sup> La extensión horizontal supone la expansión de la comunicación más allá de los límites nacionales de las sociedades civiles. La vertical implica la incorporación a la comunicación de nuevos sectores, escenarios y temas. Cf. Jean-Marc Ferry, *Op.cit.*, p. 20 y 21.

perdido la facultad de representar la “voluntad general”, sumiendo a la crítica ilustrada en una profunda crisis. El problema de la “cantidad” parece ser el foco de esta crisis de representación democrática, donde las nuevas sociedades democráticas parecen ya no estar facultadas para erigir una ética de convicción sobre la cual se fundamenten las responsabilidades públicas. Ante ello, aparece una minoría especializada que configura el poder político gubernamental. La burocracia estatal se ha ampliado y ha inaugurado el poder tecnocrático en un contexto de creciente desilusión política.<sup>120</sup>

Todo lo anterior configura el escenario ante el cual surge no sólo la nostalgia sino la necesidad de reflexionar sobre nuevos esquemas normativos de publicidad política. Los esfuerzos de John Rawls y Jürgen Habermas, creemos, contribuyen en alguna medida a este propósito. Por tanto, nuestra intención en la presente investigación es abordar sus teorías manteniendo de trasfondo estas tensiones y problemas para intentar construir una versión contemporánea de la publicidad política.

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 17 y 18.

## Capítulo II. El modelo rawlsiano de publicidad: la idea de *razón pública*

### 2.1 Introducción

En nuestra época, la idea de publicidad política formulada por Kant en el siglo XVIII encuentra cierta continuidad en la obra de uno de los más grandes filósofos políticos contemporáneos: el pensador de origen norteamericano John Rawls. El modelo rawlsiano para la publicidad nos ofrece un esquema abstracto y contemporáneo para la evaluación crítica de la sociedad política existente, en tanto expresión intelectualmente depurada de lo que las sociedades democráticas han venido cimentando en su búsqueda por encontrar las limitaciones racionales del poder, el ejercicio efectivo del derecho a la información y la formación de una cultura política basada en una ciudadanía activa.

El objetivo del presente capítulo es recuperar el modelo normativo de publicidad política presente en el trabajo de Rawls bajo la idea de *razón pública*. Tal concepto aparece en su desarrollo teórico hasta la segunda etapa de la formulación de su teoría de la justicia que se fue perfilando en una serie de trabajos publicados durante los años ochenta y que encontraron su expresión más consolidada en su obra *Political Liberalism* (1993).<sup>121</sup> Posteriormente, este mismo concepto fue materia de una revisión crítica por parte del autor, cuyo resultado fue publicado en un artículo bajo el título *The Idea of Public Reason Revisited* (1999).<sup>122</sup>

La primera etapa del programa rawlsiano de filosofía política suele identificarse con la que sin lugar a dudas ha sido la obra más importante del autor, al menos, en

---

<sup>121</sup> John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993. Existe traducción al castellano como *Liberalismo Político*, México, FCE, 1995.

<sup>122</sup> John Rawls, *The Law of Peoples, with The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge, Mass. EE.UU. and London, U.K., Harvard University Press, 1999. Existe traducción al castellano como *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, Barcelona, Paídos, 2001.

cuanto a las reacciones y debates suscitados se refiere: *A Theory of Justice* (1971).<sup>123</sup> En este trabajo, Rawls formula una concepción de la justicia como imparcialidad (*justice as fairness*) cuyo objetivo es la justificación de una distribución “radical” de bienes primarios (*primary goods*), a partir de la elección de dos principios de justicia sobre la base de un contrato social.<sup>124</sup> En su formulación canónica, estos principios se enuncian de la siguiente forma:

*Primero:* Cada persona ha de tener derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

*Segundo:* La desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: *a)* se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, *b)* se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.<sup>125</sup>

A la luz de estos principios, Rawls acomete la tarea de establecer los cimientos argumentales de una teoría de la justicia social que permita asignar el carácter justo o injusto de un caso desde cualquier punto de vista. Establece su foco en la necesidad de encontrar estos principios para establecer una concepción legítima de la justicia como imparcialidad que, a su vez, promueva la estabilidad por razones rectas. En otras palabras, Rawls se propone el diseño de un “modelo de sociedad bien ordenada con justicia en la que a la libertades básicas y derechos fundamentales les acompañan la igualdad de oportunidades y una equitativa distribución de los recursos y riqueza”.<sup>126</sup> El objetivo, entonces, parece muy claro y preciso en este primer esfuerzo.

---

<sup>123</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971. Existe traducción al castellano como *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1995.

<sup>124</sup> Según Rodríguez Zepeda, la radicalidad del distribucionismo rawlsiano se debe a su afán de someter toda repartición de bienes (sean libertades, oportunidades o riqueza) a las reglas de la justicia. Cf. J. Rodríguez Zepeda, *La política del consenso. Una lectura crítica del liberalismo político de John Rawls*, México, Anthropos-UAM, 2003, p. 10. Estos bienes, a lo cuales Rawls los denomina “primarios”, resultan indispensables para satisfacer cualquier plan de vida y abarcan una amplia gama que incluyen desde las libertades, derechos y protecciones al Estado de derecho hasta oportunidades, riqueza, posiciones de poder e incluso el sentido de la dignidad humana (*self-respect*). Cf. J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, *ed. cit.*, p. 69.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 67 y 68. El propio autor advierte que esta primera formulación es tentativa, puesto que en el desarrollo de su argumentación se harán agregados y correcciones menores.

<sup>126</sup> J. Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia... Op.cit.*, p. 47

En cambio, en la segunda etapa de su teoría, expresada mayormente en *El Liberalismo Político*, las cosas son muy distintas. En este libro, no obstante que muestra varios propósitos y abre varias discusiones, su intención básica parece centrarse en la justificación y defensa de lo que llama “la concepción política de la justicia como base del consenso posible en una sociedad caracterizada por un pluralismo irreductible de visiones del mundo y de doctrinas filosóficas, morales y religiosas”.<sup>127</sup> Para Rawls, este pluralismo doctrinal es el dato sociológico distintivo de las sociedades contemporáneas, ante el cual se hace imperioso justificar un principio político de unidad bajo un discurso de corte ilustrado que permita la cooperación y la convivencia pacífica. De esta forma, es claro que el proyecto rawlsiano se desplaza hacia la construcción de una teoría liberal de la tolerancia y se aleja, cada vez más, de la teoría de la justicia distributiva.

Por esta razón, más allá de la pretendida complementariedad postulada por Rawls en el tránsito de su teoría de la justicia como imparcialidad a su concepción política de la justicia, resulta pertinente cuestionar su supuesta continuidad. En nuestra interpretación, este “giro liberal” en la obra de Rawls se presenta como una nueva temática en términos de tolerancia y pluralismo que no había sido desarrollada en la primera etapa de su teoría, la cual, produce una cierta independencia entre ambas teorías que posibilita a cada argumentación sostenerse por sí sola.<sup>128</sup> Sin embargo, aunque nuestra intención es centrarnos en la concepción política de la justicia a partir de la cual reconstruiremos el modelo rawlsiano de publicidad política, consideramos pertinente detenernos en la teoría de la justicia como imparcialidad, a efecto de contextualizar y comprender, en un grueso trazo, el desplazamiento teórico del programa rawlsiano.

### **2.1.1 La justicia como imparcialidad**

El objetivo central en la primera etapa de la teoría de la justicia de Rawls es la justicia social o, de forma más precisa, el modo en que las grandes instituciones sociales –la

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>128</sup> Cf. J. Rodríguez Zepeda, *La política del consenso...*, *Op.cit.*, p. 13 y 14.

constitución política y las principales disposiciones sociales y económicas como la protección jurídica, la familia y la propiedad privada son algunas de estas instituciones—distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social.<sup>129</sup> Para Rawls, la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, por tanto, si éstas no son justas deben ser abolidas, no obstante que cumplan con la condición de ser ordenadas y eficientes. Con la formulación de su teoría de la justicia como imparcialidad, Rawls hace patente su intención por presentar una alternativa frente las doctrinas existentes y preponderantes en el momento, marcando un corte con las teorías dominantes en la segunda mitad del siglo XX, entre las que se distinguen el intuicionismo y, sobre todo, el utilitarismo.<sup>130</sup>

La teoría de la justicia rawlsiana plantea un modelo para la formulación de los principios de justicia imparciales y objetivos en un esquema de cooperación social para personas libres e iguales. La justificación de estos principios radica, fundamentalmente, en que en una condición ideal de igualdad y libertad los sujetos no podrían sino escoger estos principios normativos para evaluar sus acciones.

---

<sup>129</sup> J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, *ed. cit.*, p. 20.

<sup>130</sup> Ante la existencia de una pluralidad de principios de justicia capaces de entrar en conflicto unos con otros, el intuicionismo niega la posibilidad de contar con un método objetivo capaz de determinar, en caso de dudas, que principios de justicia se deben escoger entre los muchos existentes. De esta forma, la alternativa para la elección de un principio se vuelve una intuición. Rawls critica a esta teoría su incapacidad de proporcionar un sistema de reglas capaz de jerarquizar nuestras intuiciones, además de que no brinda la posibilidad de hacer una distinción certera entre las intuiciones que pueden ser correctas o incorrectas. A pesar de esa crítica, Rawls sabe que no se pueden abolir de las reflexiones sobre la justicia todos los elementos intuitivos, aunque intenta recurrir a ellos lo menos posible. Por su parte, el utilitarismo, en tanto doctrina, expresa que un acto es correcto cuando maximiza la voluntad de la mayoría. Rawls va a defender que la corrección moral de un acto dependa de las cualidades intrínsecas de dicha acción y no, como ocurre en las concepciones utilitaristas, de sus consecuencias de producir un cierto estado de cosas valorados. Asimismo, el utilitarismo no hace hincapié en el contenido de las preferencias de cada uno de los individuos. Toma en cuenta la decisión mayoritaria más allá del contenido de las mismas. Este hecho puede ser peligroso y también un punto en contra ya que la decisión de la mayoría pueden anular totalmente los derechos de un minoría. Rawls critica el hecho que un sector de la sociedad tenga que ser sacrificado para beneficiar a otro. Argumenta que cada actor debe ser respetado como un ser autónomo y distinto de, y tan digno como, los demás. De la misma forma, Rawls argumenta contra el utilitarismo el hecho de contemplar los simples deseos de una persona, poniendo énfasis en porque una persona que tiene deseos mas caros debe recibirlos y una persona que tiene deseos menores debe conformarse con eso. Para una mejor exposición de los argumentos de Rawls en contra de estas doctrinas rivales Cf. Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 21 y ss.

En principio, de acuerdo con Rawls, no existe un criterio que nos pueda decir que es lo justo. Son necesarios ciertos principios para escoger entre las varias configuraciones sociales que determinan esta división de ventajas y para suscribirse a un acuerdo de las porciones distributivas correctas. Las exigencias definen el papel de la justicia. Las condiciones que dan origen a las necesidades son las circunstancias de la justicia. Para Rawls, en lo que respecta a la elección de los principios de justicia las condiciones procedimentales imparciales llevan a lo que el llama un sistema de “*justicia como imparcialidad*”.

En estos sistemas los principios de justicia son elegidos por hombres racionales en una situación hipotética de igual libertad. Estos principios de justicia se presentan en una sociedad bien ordenada (*a well orderer sociaety*) en donde reinan las circunstancias de justicia. Rawls entiende por sociedad bien ordenada aquella que esta orientada a promover el bienestar de sus miembros. En estas sociedades no existe ni una extrema escasez ni una amplia abundancia y las personas se encuentran en posiciones más o menos iguales entre si.

Estos principios de justicia son entendidos por Rawls como conjeturalmente razonables, en tanto su discernimiento se sostiene en un mecanismo analítico al modo de un contrato social. Precisamente, la tradición filosófica del contrato social sirve a Rawls como recurso heurístico para plantear hipotéticamente las condiciones que hacen posible la justificación de su justicia como imparcialidad. El contrato rawlsiano, afirma Gargarella, tiene como objetivo último el establecimiento de ciertos principios básicos de justicia, orientados a definir problemas que forman parte de la base de la sociedad y no situaciones particulares.<sup>131</sup>

La alternativa rawlsiana se centra en la búsqueda del estatuto moral de la justicia. Para ello, se hace preciso definir y aceptar un punto de vista general capaz de abstraer las condiciones morales de las sociedades modernas, a partir del cual es posible determinar los principios normativos para una sociedad justa. Por ende, la intención de

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 35.

Rawls es “definir una situación en la que puedan ser incorporados tanto los intereses colectivos como las condiciones generales de la experiencia moral y en la que, al mismo tiempo, la autonomía individual quede salvaguardada”.<sup>132</sup>

Según Rawls, dicho enfoque moral de la justicia es posible a través de lo que denomina la *posición originaria*. En la justicia como imparcialidad, afirma nuestro autor, la posición originaria corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social.<sup>133</sup> Es una situación inicial caracterizada idealmente para conducirnos a una determinada concepción de la justicia. Su rasgo más relevante radica en que las partes en el contrato desconocen su lugar en la sociedad, su posición de clase o estatus social, su fortuna en la distribución de cualidades y habilidades naturales, su inteligencia, su fuerza o cosas similares. Incluso desconocen sus propias concepciones del bien, sus inclinaciones psicológicas particulares, la generación en que nacieron o el momento histórico en el que viven.<sup>134</sup> La posición originaria es, por tanto, “un recurso diseñado para asegurar que todas las decisiones que se tomen en su marco puedan resultar equitativas dado, precisamente, el supuesto de la equidad de las condiciones ahí imperantes”.<sup>135</sup> El propósito de tipo moral se consigue, entonces, al establecer ciertas restricciones informativas que nos permiten prescindir de los obstáculos reales que favorecen la arbitrariedad en la distribución de los beneficios y cargas sociales.

Esta restricción informativa es trabajada por Rawls a través de un mecanismo de censura que denomina el *velo de la ignorancia*. En ese contexto, el *velo de la ignorancia* sirve a los fines de limitar la información sobre la posición y el contexto real de cada sujeto. Es, en definitiva, la forma de asegurar una condición de igualdad original. Si se cumple la condición del *velo de la ignorancia*, el modelo de Rawls no exige a los sujetos

---

<sup>132</sup> J. Rodríguez Zepeda, *La política del consenso...*, *Op.cit.*, p. 18

<sup>133</sup> Coincidimos con Rodríguez Zepeda en aceptar esta equivalencia solamente en la versión kantiana del contrato social, en tanto que tal estado de naturaleza, en su aspecto formal, se traduce en una situación hipotética puesta al servicio de la elección de principios morales racionales. Sin embargo, la filosofía política ha formulado distintas versiones de este concepto que en poco o nada coinciden con el planteamiento rawlsiano. Por tanto, parece poco preciso afirmar que la posición originaria en Rawls corresponda sin más a la idea de estado de naturaleza de toda la tradición contractualista clásica. *Ibidem.*

<sup>134</sup> J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, *ed. cit.*, p. 25.

<sup>135</sup> J. Rodríguez Zepeda, *La política del consenso...*, *Op.cit.*, p. 19.

más que un cálculo racional de sus fines e intereses. Sin el *velo*, a la racionalidad práctica se le suman elementos normativos, axiológicos y emotivos que contextualizan la decisión racional, necesariamente egoísta.

Los principios de la justicia se escogen, pues, tras un *velo de ignorancia* que le impide a los participantes del pacto tener acceso al conocimiento de su posición en la sociedad. Esta situación asegura que nadie tendrá ventajas ni desventajas al escoger los principios, dado que todos están en una situación similar y no saben si lo que elegirán los favorecerá o no.<sup>136</sup> A pesar de esto si pueden reconocer algunas proposiciones generales como elementos de economía, psicología social, entre otras. En ese sentido, el *velo de la ignorancia* actúa como un mecanismo de censura informativa que establece las condiciones para llegar a un acuerdo justo, en tanto garantiza la imparcialidad de los puntos de vista de las partes.

Pero la hipótesis del *velo de la ignorancia* cumple con otra función aún más importante, a saber, la de representar la naturaleza moral de las partes contratantes.<sup>137</sup> Al respecto, Rawls señala que “el propósito de éstas condiciones es representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que personas morales, en tanto que criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno para ellas y que son capaces de tener un sentido de la justicia”.<sup>138</sup>

De esta forma, la función esencial de la posición originaria, definida a partir del velo de la ignorancia, radica en la caracterización moral de una situación igualitaria en la que los principios de justicia elegidos por las partes no son externamente impuestos a su voluntad ni están descontextualizados de su experiencia moral de vida.

---

<sup>136</sup> “Para presentar las restricciones deseadas hemos de imaginar una situación en la que todos estén desprovistos de esta clase de información. Se excluye el conocimiento de aquellas contingencias que enfrentan a los hombres y les permiten dejarse guiar por sus prejuicios. De esta manera se llega al velo de la ignorancia de manera natural”. John Rawls, *Teoría de la justicia*, *ed. cit.*, p. 31.

<sup>137</sup> Cf. J. Rodríguez Zepeda, *La política del consenso...*, *Op.cit.*, p. 19.

<sup>138</sup> J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, *ed. cit.*, p. 31.

Rawls sostiene que las personas en la posición inicial escogerían dos principios generales: que cada uno poseerá un derecho idéntico al esquema más amplio de libertades iguales que pueda ser generalizable por igual a los demás y que la desigualdad tiene un límite, dado por la utilidad de su existencia para todos y la posibilidad igual para todos de alcanzar las mejores posiciones. Es decir, la desigualdad es aceptada si funciona como vector de posibilidades de crecimiento para todos. El primero de ellos es resultado natural del supuesto según el cual partes en la posición original, al desconocer la concepción del bien que adoptarán, estarán interesados en que las instituciones básicas no les perjudiquen o discriminen. En un sentido amplio, este primer principio se relaciona con las libertades de los individuos. El segundo principio es también conocido como “principio de diferencia” y se relaciona con la noción de igualdad en una sociedad. Este principio parece derivar del desconocimiento por parte de los agentes de las ventajas sociales y económicas, así como de las capacidades y habilidades con las que contarían.<sup>139</sup> Estos dos principios, de acuerdo con Rawls, se encuentran ordenados de forma lexicográfica, esto es, determinan que la libertad no puede ser limitada para obtener mayores ventajas sociales y económicas, a menos de que entren en conflicto con otras libertades básicas. No se trata, entonces, de sumar y luego comparar los niveles de libertad, sino de asegurarse que todos gocen de las mismas libertades.<sup>140</sup>

El argumento rawlsiano se complementa a través de una estrategia global de validación de categorías, a la cual se denomina *equilibrio reflexivo*. Este recurso metodológico no es otra cosa que el modo en que los individuos reflexionan y evalúan sus concepciones sobre la justicia. Implica la búsqueda de un equilibrio entre los principios abstractos formulados por la filosofía moral y las intuiciones particulares de los agentes. Este equilibrio, según explica Rodríguez Zepeda, “no es un equilibrio alcanzado en un solo movimiento, sino el resultado de un constante e inacabable ir y venir de los principios abstractos a las instituciones morales, y viceversa, hasta arribar a

---

<sup>139</sup> Cf. Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia*, *Op.cit.*, p. 39.

<sup>140</sup> Philippe Van Parijs, “¿Qué es una sociedad justa?”, en *Introducción a la filosofía política*, ED Nueva Visión, Buenos Aires, 1992, p. 14.

la enunciación tentativa de reglas generales y abstractas que, no obstante esa condición, no traicionan la experiencia moral vital de los individuos”.<sup>141</sup>

Asimismo, es necesario destacar que, en la concepción de la justicia como imparcialidad, la prioridad de lo justo significa que los principios de la justicia política imponen límites sobre las maneras de vivir permisibles; de ahí que las exigencias que hagan los ciudadanos de poder perseguir fines que transgredan esos límites no tienen peso alguno. De esta forma, lo que se presenta dentro de esta teoría es un esquema normativo útil para expresarnos en lo moral y lo político.

Las bases teóricas de la justicia como imparcialidad son claramente reconocidas en los fundamentos de la teoría de la elección racional (*rational choice*). Eso explica que, en su búsqueda por el fundamento moral de la justicia, Rawls presente “un modelo normativo que no es supererogatorio, es decir, que no exige una conducta moral que vaya más allá del cálculo racional de los intereses propios del sujeto”.<sup>142</sup> Sin embargo, el filósofo norteamericano sabía que la justificación moral de los principios de justicia requería de una particular definición de los agentes morales, a partir de la cual se pudiera sostener su pretensión universalista. De hecho, en nuestra opinión, éste es el rasgo más significativo que liga la teoría rawlsiana con Kant.

Posteriormente, Rawls defendería este rasgo kantiano en términos de una metodología para la construcción de las categorías de su argumentación moral. El propio Rawls bautizaría esta metodología como *constructivismo kantiano*. Al respecto, Rawls señala que:

Lo que distingue la forma kantiana del constructivismo es básicamente esto: ella especifica una particular concepción de la persona vista como un elemento en un procedimiento de construcción razonable, cuyo resultado determina el contenido de los

---

<sup>141</sup> J. Rodríguez Zepeda, *La política del consenso...*, *Op.cit*, p. 19. En ese sentido, Rawls señala que “Es un equilibrio porque finalmente nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación”. J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, *ed. cit.*, p. 32.

<sup>142</sup> J. Rodríguez Zepeda, *La política del consenso...*, *Op.cit*, p. 16

primeros principios de la justicia. En otras palabras, esta perspectiva formula un determinado procedimiento de construcción que responde a ciertos requisitos razonables y, al interior de este procedimiento, las personas caracterizadas como agentes racionales de construcción especifican, a través de sus acuerdos, los primeros principios de la justicia.<sup>143</sup>

En este sentido, el constructivismo kantiano representa “la posibilidad metodológica en el terreno de la filosofía moral de vincular la definición de las personas como libres e iguales con la construcción de un orden social equitativo a través de la deliberación y el acuerdo supuestos a la estrategia contractualista”.<sup>144</sup> Con este recurso metodológico, Rawls pretende establecer una conexión entre una concepción de la persona moral y los principios de justicia, y con ello, superar el dilema de la armonización entre la autonomía individual, característica de las sociedades modernas, y la construcción de lo público a través de la participación libre e igualitaria, propia de las sociedades democráticas.

No obstante lo anterior, en la década de los ochenta el argumento rawlsiano sufre una evolución significativa. En nuestra opinión, esta evolución se ve reflejada en tres desplazamientos importantes: primero, su concepción de la persona, aunque sigue manifestando los rasgos característicos atribuidos por Kant (individuos racionales y razonables, mutuamente desinteresados e independientes de sus fines), ya no surge de algún análisis filosófico abstracto del agente moral sino que ahora es vista como implícita en la cultura política de la sociedad liberal democrática contemporánea; segundo, su teoría de la justicia ya no pretende una justificación moral profunda sino exclusivamente política (aunque también sea moral); y, tercero, los principios normativos ya no se formulan bajo una pretensión de validez universal, más bien buscan su adecuación a un tipo de sociedad caracterizada por lo que Rawls denomina el “hecho del pluralismo razonable”. Estos tres elementos vienen a configurar su nueva metodología constructivista que dará forma a lo hoy se conoce como la *concepción*

---

<sup>143</sup> J. Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *The Journal of Philosophy*, 77, 9 (sept. 1980), p. 516, cit. y trad. por J. Rodríguez Zepeda, *La política del consenso...*, *Op.cit.*, p. 17.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 16.

*política de la justicia* que a continuación analizaremos y que constituye la base teórica de su modelo de publicidad política.<sup>145</sup>

## 2.2 La concepción política de la justicia

La concepción política de la justicia pertenece a lo que identificamos como la segunda etapa de la formulación teórica rawlsiana que, como dijimos anteriormente, encuentra su consolidación en *El Liberalismo Político*. El propósito con este nuevo discurso es ofrecer una respuesta a una serie de temas y problemas que no habían sido planteados en la formulación canónica de la *justicia como imparcialidad*, o incluso, que habían sido clausurados o dejados de lado inconsistentemente. El punto de partida para Rawls es, entonces, la revisión crítica de su primera teoría de la justicia, la cual, lo orienta a la apertura de nuevos espacios argumentativos.

Rawls distingue tres limitaciones u omisiones insuperables de la justicia como imparcialidad: en primer lugar, no es capaz de diferenciar los respectivos espacios de argumentación de la filosofía moral y la filosofía política; en segundo, no permite distinguir entre la propia justicia como imparcialidad y una concepción estrictamente política de la justicia; y, finalmente, carece de un criterio que posibilite la separación entre doctrinas comprensivas y concepciones políticas.<sup>146</sup> Estas limitaciones plantean la exigencia de la elaboración de un nuevo discurso teórico, cuya principal motivación se encuentra en un dato de tipo sociológico que el propio Rawls encuentra incuestionable, a saber, el denominado *pluralismo razonable* (*reasonable pluralism*) característico de las sociedades democráticas contemporáneas. Este pluralismo razonable

---

<sup>145</sup> A pesar de este distanciamiento con su teoría de la justicia como imparcialidad, Rawls seguirá sosteniendo que ésta es la doctrina más apropiada para las sociedades democráticas contemporáneas "...first because it assigns to individuals an equal right to participate and thus requires a democratic regime as a matter of basic justice. Second, it is addressed to a society of equals, and the content of its principles are shaped by that public understanding. Finally, it is intended to guide the political reasoning and judgment of the members of a democratic society in their exercise of their political rights." Joshua Cohen, "For a democratic society", en *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 87.

<sup>146</sup> Cf. J. Rodríguez Zepeda, *La política del consenso...*, *Op.cit.*, p. 31.

vino a modificar radicalmente la perspectiva bajo la cual el teórico norteamericano sostenía su idea de justicia, siendo el dilema de la estabilidad social su principal foco de atención y su más notable diferencia con la justicia como imparcialidad.

El pluralismo razonable hace referencia a la diversidad de doctrinas comprensivas que coexisten en determinadas condiciones políticas y sociales. Una doctrina comprensiva es, por ejemplo, un sistema filosófico, una religión o una noción articulada de moralidad que sostiene una concepción determinada de la vida buena como una totalidad abarcativa. El liberalismo político supone que existen muchas doctrinas comprensivas razonables y conflictivas, cada una con sus concepciones del bien y cada una compatible con la plena racionalidad de las personas.<sup>147</sup>

Con esta nueva referencia sociológica a la diversidad, Rawls modifica la pregunta imperante en la justicia como imparcialidad.<sup>148</sup> De esta forma, “si el horizonte sociológico del nuevo razonamiento es la pluralidad de grupos, culturas y concepciones religiosas y morales, entonces el problema fundamental del nuevo discurso teórico será, precisamente, el del equilibrio de esta pluralidad social irreductible o, lo que es equivalente, el problema de la *estabilidad política*”.<sup>149</sup> Para Rawls, la cuestión de la estabilidad es un atributo asociado a determinada concepción de la justicia que, además de ser racional, implica la presencia de una motivación apropiada para su realización. En otras palabras, la cuestión de la estabilidad se traduce en el problema de la legitimación, es el esfuerzo por mostrar la congruencia entre lo razonable y lo racional, entre lo justo y lo bueno.

Según Rawls, la justicia como imparcialidad desatiende en su totalidad la relevancia de este pluralismo razonable y se concentra en la elaboración de un

---

<sup>147</sup> John Rawls, *Liberalismo Político*, México, FCE, 1995, p. 138.

<sup>148</sup> Al inicio de la conferencia número cuatro de *El Liberalismo Político*, Rawls introduce el siguiente cuestionamiento que parece guiar el argumento central de su propuesta: *¿Cómo es posible que haya una sociedad estable y justa cuyos ciudadanos libres e iguales están profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, conflictivas y hasta inconmensurables?*. Esto es, cómo alcanzar la justicia y la igualdad en una sociedad donde los individuos partan de principios que entre sí parecieran irreconciliables. *Ibid.*, 137.

<sup>149</sup> J. Rodríguez Zepeda, *La política del consenso...*, *Op.cit.*, p. 31 y 32.

argumento comprensivo de corte netamente kantiano, que implica tanto al agente moral como a la sociedad política. Así, el hecho de que exista una pluralidad de doctrinas comprensivas vuelve poco realista la idea de una sociedad bien ordenada (como la que se plantea en la justicia como imparcialidad), por lo que la cuestión de su estabilidad cobra especial importancia y se reformula desde una nueva perspectiva que se presenta en *El Liberalismo político*.<sup>150</sup>

El punto central entonces es poder diferenciar entre la filosofía moral y la filosofía política, entre concepciones comprensivas y concepciones estrictamente políticas.<sup>151</sup> La distinción no radica en el carácter normativo de sus contenidos sino en el alcance de sus pretensiones. Las doctrinas comprensivas constituyen sistemas de valores decantados a partir de ciertos supuestos morales, religiosos o filosóficos totalizantes. Por ende, son incapaces de producir estabilidad en una sociedad caracterizada por el pluralismo, toda vez que requerirían de imponer sus razones a los miembros de las demás doctrinas sin una motivación plena. En cambio, una concepción política de la justicia elude (aplica un *método de elusión -avoiding method-*) las razones expresadas por las doctrinas comprensivas en las discusiones metafísicas o epistemológicas a propósito del diseño de una sociedad bien ordenada y se enfoca en encontrar una base pública de justificación, generalmente aceptada por los ciudadanos,

---

<sup>150</sup> En la justicia como imparcialidad “la estabilidad había quedado asociada sólo a la dimensión de los sentimientos morales de los ciudadanos y, más particularmente, a la idea de fraternidad (...), es decir, al imperativo moral de corte kantiano de tratar a los demás bajo el supuesto de su libertad e igualdad innegociables”, luego entonces, “la estabilidad se alcanzaría sin la necesidad de suponer otra cosa que la aceptación general de los principios de la justicia y con ello, implícita o explícitamente, la concepción moral de las personas como libres e iguales. Esta autosuficiencia del poder moral para desarrollar un sentido de la justicia atribuida a los ciudadanos de una sociedad democrática es lo que, en opinión de Rawls, desestima en *Teoría de la Justicia* una concepción del problema de la estabilidad en términos políticos, es decir, en términos que supongan la existencia de una pluralidad de doctrinas y de concepciones comprensivas, no necesariamente llamadas a coincidir en el sistema de ideas morales de la justicia como imparcialidad”. *Ibid.*, p. 32 y 33.

<sup>151</sup> Para Rawls, la filosofía política tiene un sentido eminentemente práctico, a saber, la de establecer las bases de un consenso político estable y objetivo. El argumento rawlsiano parece sustentarse en una suerte de principio político prudencial, a partir del cual la filosofía política evita cualquier juicio de verdad o validez sobre las doctrinas comprensivas, apostando únicamente a la plausibilidad y razonabilidad de sus propios planteamientos. Con ello, Rawls intenta romper con lo que llama la tradición dominante en la filosofía política occidental, cuyo propósito parece orientado a encontrar los fundamentos morales para las instituciones sociales basados en una determinada idea del bien. En cambio, para Rawls la filosofía política aspira a establecer “un modelo normativo para el ejercicio de la *razón pública*, es decir, para la introducción de un criterio de razonabilidad en el debate público cuando éste versa acerca de los fundamentos constitucionales y las cuestiones de justicia básica”. *Ibid.*, p. 38.

que regule las discusiones acerca de los fundamentos constitucionales y las cuestiones de justicia básica. No se trata, pues, de que las doctrinas comprensivas dimitan frente a sus razones de tipo moral, religioso o filosófico, sino que, en pos de confluir en un acuerdo de justicia básico, dejen estos contenidos fuera de la discusión política.

Esta base pública de justificación, en el contexto del pluralismo sociológico, exige un elemento adicional: la razonabilidad de las doctrinas comprensivas. De esta forma, el principio de razonabilidad adquiere suma importancia y se constituye como la base para la construcción de la concepción política de la justicia, fundamentada en el acuerdo público.<sup>152</sup> La propuesta central es, entonces, la posibilidad de un *consenso traslapado* (*overlapping consensus*) de doctrinas comprensivas razonables, basado en la bondad y equidad de los principios de justicia. De acuerdo con Rawls, en una democracia constitucional la concepción pública de la justicia debe presentarse, hasta donde sea posible, como independiente de las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales. Este es, en esencia, el objetivo del consenso traslapado, que será abordado enseguida.

### 2.2.1 El consenso traslapado

La teoría del *liberalismo político* admite, entonces, la existencia de doctrinas comprensivas confrontadas siempre que pueda atribuírseles razonabilidad. La constitucionalidad de los principios de justicia se establece en su independencia: su atributo es su exención de toda otra cosmovisión filosófica y en una consideración normativa: la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Esto permite que el conjunto de

---

<sup>152</sup> La relevancia de lo razonable (*reasonable*) en el liberalismo político es incuestionable. Un solo dato lo confirma: según Leif Wenar (*Political Liberalism: An Internal Critique*, *Ethics*, 106, octubre 1995), el adjetivo es aplicado en treinta dos distintas nociones, además de dos sustantivaciones: lo razonable (*the reasonable*) y la razonabilidad (*reasonableness*). La priorización de lo razonable en el nuevo discurso político rawlsiano tiene su *leitmotiv* en la creación de un espacio de deliberación política en el que confluyan las distintas doctrinas comprensivas. Con ello, Rawls pretende introducir un principio de intersubjetividad y cooperación en la base del razonamiento político, así como un criterio de validez para los argumentos que pretenden consenso y legitimidad en el espacio político. La idea de lo razonable se conecta, sin lugar a dudas, con el imperativo categórico de origen kantiano. Tales conceptos fundamentan, en ambos casos, la idea del uso público de la razón. Cf. *Ibid.*, pp. 93-96.

principios que regulan y generan una sociedad estable por razones rectas, respete al mismo tiempo las preferencias diversas sobre doctrinas comprensivas.

La concepción básica del consenso traslapado radica principalmente en el hecho de que en el interior de una misma sociedad conviven diferentes esquemas de valoración y teorías morales que mientras no pongan en peligro el orden institucional pueden interactuar libremente: “al modelar una concepción política de la justicia de manera que pueda ganarse un consenso traslapado, no la estamos sometiendo a alguna sin razón existente, sino adaptándola y someténdola al hecho del pluralismo razonable, que es en sí mismo el resultado del libre ejercicio de la razón humana libre en condiciones de libertad”.<sup>153</sup>

Según Gargarella, Rawls introdujo el concepto de consenso traslapado con la finalidad de dotar de estabilidad a su teoría de la justicia.<sup>154</sup> Argumenta que este concepto tiene como objetivo central hacer posible que concepciones razonables y opuestas confluyan en ciertos acuerdos básicos, lo cual, resultaba prácticamente imposible en la justicia como imparcialidad, toda vez que se encontraba justificada en una concepción comprensiva particular. De esta manera, el consenso traslapado aparece como la única forma de permitir que, en un contexto pluralista, cada individuo se llegue a adherir a la concepción pública de la justicia mediante un consenso que sólo puede ser alcanzado una vez que la concepción pública en cuestión aparece como razonable o verdadera ante todos.<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> John Rawls, *Liberalismo Político*, México, FCE, 1995, p. 146.

<sup>154</sup> Cf. Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia*, *Op.cit.*, p. 197.

<sup>155</sup> Bajo este nuevo campo discursivo, el recurso de la *posición original* se presenta claramente como una estrategia argumentativa orientada a la construcción de “razones públicas”. Rawls distingue dos etapas: en la primera etapa se elabora la concepción política de la justicia a través de la elección de los principios e ideales de justicia (como en la justicia como imparcialidad); en tanto que la segunda etapa apunta a la estabilidad de la propia concepción política, esto es, al procedimiento de aceptación de los principios de justicia por parte de ciudadanos razonables y racionales, así como libres e iguales. En esta segunda etapa lo que se pone en juego es la legitimidad de la autoridad política, la cual, según Rawls, sólo es posible alcanzar bajo la idea del consenso traslapado sustentado en la razón pública. Cf. John Rawls, *Liberalismo Político*, México, FCE, 1995, p. 143-145.

Rawls anticipa y responde cuatro posibles objeciones frente a la idea del consenso trasladado. La primera de estas objeciones señala que el consenso es o, incluso, debe ser indiferente o escéptico ante la posibilidad de que una concepción política de la justicia pueda llegar a ser verdadera. Rawls rechaza esta objeción en tanto que ello supondría descartar un gran número de doctrinas comprensivas y, por ende, cancelaría la posibilidad del consenso. La concepción política de la justicia que se busca no pretende, hasta donde sea posible, afirmar ni negar algún punto de vista comprensivo en particular en lo religioso, filosófico o moral. Lo que se busca, en cambio, son los fundamentos básicos compartidos en la cultura política existente, los cuales, se pretende que sean congruentes con las convicciones particulares de los ciudadanos. En ese sentido, Rawls sostiene que son los propios ciudadanos los que deberán evaluar y aceptar como verdadera la pretendida concepción política de la justicia a partir de su propia convicción comprensiva.<sup>156</sup>

La segunda objeción señala que, para garantizar la viabilidad del consenso, la concepción política que lo fundamenta debe ser general y comprensiva. Al respecto, Rawls defiende nuevamente la posibilidad de distinguir entre los valores políticos y no políticos que se elaboran al interior de una doctrina comprensiva. Afirma que si bien la concepción política puede ser parte de una doctrina comprensiva, ésta no es una consecuencia de los valores no políticos profesados por ella. De esta forma, su propuesta más que intentar resolver todas las cuestiones sobre la justicia política, acepta modestamente su aplicación en cuestiones básicas y de urgente resolución. Así, la concepción política de la justicia pretende ser, a lo más, “un marco de referencia, una guía para la deliberación y para la reflexión que nos ayuda a lograr el acuerdo político por lo menos en lo que concierne a los elementos constitucionales esenciales y a las cuestiones básicas de la justicia”.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> *Ibíd.*, p. 151.

<sup>157</sup> *Ibíd.*, p. 156.

En tercer plano, Rawls distingue el consenso traslapado de la objeción a un simple *modus vivendi*.<sup>158</sup> Para ello, resalta tres aspectos que caracterizan al primero y lo diferencian con el segundo: a) el objeto del consenso, la concepción política de la justicia, es en sí mismo una concepción moral; b) el consenso traslapado se afirma sobre fundamentos morales, esto es, incluye concepciones de la sociedad y de los ciudadanos como personas, así como principios de justicia y su expresión como virtudes políticas en la vida pública; c) en función de estos dos aspectos, el consenso traslapado tiende a ser más estable, independientemente de los cambios en la distribución del poder político.<sup>159</sup> En el consenso traslapado, pues, la política es procesada desde una concepción donde los individuos actúan con la convicción de que ese consenso tiene fundamento moral, lo que implica un real compromiso con los acuerdos y con las partes acordantes.<sup>160</sup>

La última posible objeción considerada por Rawls establece que el consenso traslapado es una idea utópica. Rawls responde a esto con el desarrollo de su idea evolutiva de consensos, esto es, con la posibilidad de un pasaje progresivo de la situación de un mero *modus vivendi* a un consenso constitucional hasta llegar al consenso traslapado. En la primera etapa –*modus vivendi*–, se llegan a aceptar ciertos principios de justicia con la finalidad de poner fin a conflictos civiles entre grupos. En una segunda etapa, estos principios de justicia se incluyen y reconocen en el marco legal –constitución– siendo aceptados y posteriormente afirmados por las doctrinas comprensivas rivales. Tales principios dotan a los ciudadanos de libertades y derechos políticos básicos que institucionalizan procedimientos democráticos para moderar las tensiones políticas.

---

<sup>158</sup> La expresión *modus vivendi* se utiliza para caracterizar “un consenso social basado en intereses particulares o exclusivos de un grupo, o en el resultado del forcejeo político: así, la unidad social es sólo aparente, y su estabilidad resulta contingente, dependiente de las circunstancias que la rodean, tal como no desear que se disloque la oportuna convergencia de intereses”. *Ibid.*, p. 148.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>160</sup> En este punto es posible reconocer la profundidad (*depht*) del consenso –en tanto considera la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación y los ciudadanos son vistos como personas razonables y racionales, libres e iguales–, su amplitud (*breadht*) –en tanto abarca los principios y valores de una determinada concepción política de la justicia, por ejemplo, la justicia como imparcialidad–, y su especificidad –en tanto se aplica únicamente a la estructura básica de la sociedad–. *Ibid.*, p. 150.

Tal institucionalización posibilita el paso de un simple pluralismo a un pluralismo razonable, lo cual derivará en el consenso constitucional. Sin embargo, éste no resulta suficientemente amplio y profundo como para afirmar una concepción compartida de la justicia política. Lo que se produce progresivamente, en la medida en que se logra el éxito en la cooperación política y se practica en forma constante. Los ciudadanos, entonces, irán tomando confianza unos a otros hasta alcanzar el consenso traslapado.<sup>161</sup>

En este sentido, si una concepción política de la justicia es mutuamente reconocida por ciudadanos razonables y racionales que profesan las doctrinas comprensivas razonables en situación del consenso traslapado, este hecho mismo confirma que sus instituciones básicas y libremente aceptadas permiten suficiente espacio para modos de vida dignos de la aceptación y el acatamiento devoto de los ciudadanos.<sup>162</sup> Sobre la base de este consenso posible Rawls desarrolla su idea de razón pública en términos de un modelo sobre el tipo y la calidad de los argumentos válidos en el debate público y sobre las obligaciones o restricciones que al respecto tienen los actores políticos. En otras palabras, la idea de la razón pública es, en el sistema rawlsino, el fundamento que permite afirmar la posibilidad de una constitución justa y estable en una sociedad plural.

### 2.3 La idea de la *razón pública*<sup>163</sup>

La idea de razón pública en Rawls nace esencialmente de la concepción de una democracia constitucional bien ordenada. Para Rawls, una sociedad justa (como lo son las democracias constitucionales bien ordenadas) sólo es posible si, junto al sistema

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 163-165.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>163</sup> Aunque la idea de razón pública ha estado presente en varios momentos de la obra de Rawls, consideramos que esta fue planteada de manera más consistente en *El Liberalismo político*, fundamentalmente en la conferencia número VI. Más tarde desarrollaría con mayor amplitud y claridad esta idea en el texto conocido como *The public reason revisited* (1999). Básicamente nos apoyaremos en estos dos textos para el análisis y reconstrucción de este concepto.

garantizado de derechos y libertades civiles, políticos y sociales, se afirma un espacio de debate y diálogo políticos en el que los argumentos usados no se refieran a cuestiones conflictivas e irresolubles como creencias religiosas, morales o filosóficas, sino sólo a cuestiones propiamente políticas.

En la base de este argumento, Rawls retoma la tradicional dicotomía liberal entre lo público y lo privado y la reformula como un contraste entre lo público y lo no público.<sup>164</sup> En el ámbito de lo público encontramos los discursos institucionales, la argumentación legal y la acción de los distintos grupos políticos. En el dominio de lo no público encontramos las deliberaciones y reflexiones personales, además de los argumentos de agrupaciones y asociaciones como las iglesias, las universidades, las sociedades científicas y los grupos de profesionales. El dilema liberal bajo esta dicotomía se formula, como ya lo hemos señalado anteriormente, a partir del propósito de conectar la esfera de lo público con la de lo no público, de tal forma que se garantice la estabilidad social a pesar de la pluralidad, pero que al mismo tiempo se afirme su legítima existencia.<sup>165</sup>

La propuesta rawlsiana ante este dilema parte del supuesto de que el pluralismo razonable es resultado normal del asentamiento cultural de la libertad en una sociedad. Los ciudadanos, entonces, advierten que es prácticamente imposible alcanzar acuerdos e incluso acercarse a un entendimiento mutuo si apelan a sus irreconciliables doctrinas generales. Por tanto, requieren definir una serie de argumentos que razonablemente se puedan intercambiar con otros ciudadanos cuando están en juego cuestiones políticas fundamentales. De esta forma, en el terreno de la razón pública, las doctrinas generales sobre lo verdadero o lo justo deben quedar de lado y asumir una idea de lo políticamente razonable que se dirija a los ciudadanos en tanto ciudadanos.

---

<sup>164</sup> Cabe mencionar, sin embargo, que el propio Rawls aclara que esta distinción entre público y no público no equivale a la distinción entre público y privado. Según él, no existe algo así como una “razón privada”. En cambio, “Existe la razón social –las muchas razones de asociaciones en la sociedad que forman el entorno cultural-; también existe, podríamos decir, la razón doméstica: la razón de las familias como grupos pequeños de la sociedad, y esto contrasta, tanto con la razón pública, como con la razón social. Como ciudadanos, participamos en todas estas clases de razones y tenemos los mismos derechos de cualquier ciudadano a participar de ellas”. John Rawls, *Liberalismo Político*, ed. cit., p. 210, nota 7.

<sup>165</sup> Cf. J. Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia...*, Op.cit., p. 48.

La razón pública es, en ese sentido, la razón de los ciudadanos en pie de igualdad que, en tanto ente colectivo, ejercen el poder político final y coercitivo unos sobre otros, tanto en la aplicación de las leyes como en la modificación a los acuerdos constitucionales.<sup>166</sup> En otras palabras, la razón pública es el estatuto que define, al nivel más profundo, los valores morales y políticos que determinan las relaciones del poder político con los ciudadanos y de éstos entre sí.<sup>167</sup> Es el criterio que especifica, sin más, la relación política misma.

La estructura de la razón pública rawlsiana se define a través de los tres sentidos asociados a la noción de lo público<sup>168</sup>: 1) su tema es el bien público referente a cuestiones de justicia política fundamental (lo público como lo *colectivo*); 2) como razón de los ciudadanos libres e iguales, es la razón del público (lo público como lo *accesible*); y 3) su naturaleza y contenido son públicos puesto que se expresan en una argumentación pública mediante una familia de concepciones políticas razonables de la justicia, razonablemente pensadas para satisfacer el criterio de reciprocidad (lo público como lo *manifiesto*).

Desde la dimensión de la *colectividad*, Rawls sostiene que en una sociedad democrática debe existir un espacio de encuentro político de quienes, partidarios de creencias morales, religiosas y filosóficas distintas, son también gobernantes, ciudadanos y partícipes de la vida pública. Este terreno es el foro político público (*public political forum*).<sup>169</sup> Este foro se constituye como el espacio ideal para la discusión y toma decisiones acerca de dos clases de elementos esenciales para la vida social: los fundamentos constitucionales de una sociedad y las cuestiones de justicia básica. Los primeros especifican la estructura general de gobierno y el proceso político (división de

---

<sup>166</sup> Rawls reconoce el origen kantiano de su idea de razón pública en la distinción que hace Kant entre la razón pública y la razón privada en su ensayo “¿Qué es la ilustración?” (1874); aunque, como lo vimos líneas arriba, la distinción rawlsiana difiere de aquella. Cf. John Rawls, *Liberalismo Político*, ed. cit., p. 205, nota 2.

<sup>167</sup> Cf. John Rawls, *El derecho de gentes* y “una revisión de la idea de razón pública”, Barcelona, Paidós, 2001, p. 157.

<sup>168</sup> Cf. *supra* subapdo. 1.1 del capítulo I.

<sup>169</sup> John Rawls, *El derecho de gentes* y “una revisión de la idea de razón pública”, ed. cit., p. 158.

poderes, régimen de gobierno, etcétera). Los segundos refieren a los derechos, libertades oportunidades y distribución de la riqueza entre los ciudadanos de una sociedad justa.<sup>170</sup>

En el sentido de su *accesibilidad*, la razón pública se aplica de manera estricta en tres foros distintos: a) el discurso de los jueces y en especial el de los integrantes de la Suprema Corte en sus decisiones, b) el discurso de los funcionarios públicos y en especial el del jefe del ejecutivo y los legisladores, y c) el discurso de los candidatos para puestos públicos y el de los jefes de sus campañas, especialmente en su oratoria pública, en las plataformas partidistas y en las declaraciones políticas.<sup>171</sup>

Frente a este triple foro político público se ubica lo que Rawls denomina la cultura de base o el trasfondo cultural (*background culture*).<sup>172</sup> Es, en realidad, la cultura de la sociedad civil. En este ámbito se presentan y confrontan las convicciones religiosas, filosóficas y morales, y se elaboran las concepciones razonables de la justicia política. Obviamente, en una democracia esta cultura no está orientada por una idea o un principio rector. Ante todo, es el espacio donde se afirman las libertades básicas de pensamiento y expresión, así como el derecho de asociación. Por tanto, los límites y restricciones que implica la idea de razón pública no son aplicables, al menos, de manera obligatoria, a la cultura de base con sus diversas formas de razón no pública. Esto permite afirmar, de acuerdo con Rawls, no sólo la posibilidad sino la necesidad de un debate abierto y completo que, una vez que se asume como razonable, configura una

---

<sup>170</sup> La primera clase de elementos (fundamentos constitucionales) pueden especificarse de varias maneras (régimen presidencial o semipresidencial, parlamentario o semiparlamentario, etc.). En cambio, los elementos de la segunda clase (cuestiones de derechos y libertades básicas) no es posible especificarlos sino de una manera, en un módulo con variaciones relativamente menores. Cf. John Rawls, *Liberalismo Político*, ed. cit., p. 217.

<sup>171</sup> Esta división tripartita le permite a Rawls distinguir los grados de aplicación de la razón pública en función del foro o contextos en que se presente. Por ejemplo, en el caso de un integrante de la Suprema Corte la razón pública se aplica con mayor rigor que en el caso de un candidato a un cargo público. Lo mismo sucede con éste último y un líder religioso. La distinción también funciona para una misma persona en contextos diferenciados, como en el caso del líder religioso cuando predica o dirige una organización contra el aborto y cuando encabeza un movimiento político o se postula para un cargo público. En *infra* subapdo. 3.2. de este capítulo abordaremos de nuevo esta distinción cuando analicemos lo que Rawls denomina la *visión amplia* de la cultura política pública. Cf. John Rawls, *El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública"*, ed. cit., p. 158.

<sup>172</sup> En esta cultura de base Rawls contempla a las iglesias y asociaciones de todo tipo, y a las instituciones culturales como universidades, escuelas de profesionales y sociedades científicas. Cf. *Ibid.*, p. 159, nota 9.

cultura política no pública que funciona como mediadora entre la cultura política pública y la cultura de base.

La tercera dimensión que estructura la idea de razón pública se plantea en términos del concepto de *publicidad* política. La exigencia de la publicidad, o bien, el *ideal* de la razón pública, se satisface cuando quiera que los funcionarios públicos (jueces, legisladores, gobernantes u otros), al igual que los candidatos a cargos públicos, observan a cabalidad la idea de razón pública y la siguen, y explican a otros ciudadanos sus razones para sostener cierta posición política fundamental en términos de la concepción política de la justicia que consideran más razonable. Como complemento a esto, el ideal de la razón pública requiere que los ciudadanos que no son funcionarios públicos cumplan y apoyen, de igual forma, la idea de razón pública. Esto sucede cuando los ciudadanos se ven a sí mismos *como si* fueran legisladores y reflexionan, bajo un criterio de reciprocidad, entorno a cuál ley sería la más razonable.

De esta forma, el ideal de la razón pública se plantea bajo un doble expediente: como una idea regulativa que posibilita a los ciudadanos, en un primer paso, la definición normativa de los argumentos que serán válidos o legítimos en la deliberación política y, una vez definidos éstos, se proyecta como un criterio de justicia para la evaluación de la acción política de los funcionarios públicos en el foro político público. Ambos registros configuran una de las bases políticas y sociales más importantes para la consolidación y la calidad de la democracia, en la medida en que los ciudadanos tienen la disponibilidad para verse a sí mismos como legisladores ideales y repudien las acciones de los funcionarios y candidatos que no cumplan con la razón pública.

Este modelo de razón pública trabaja sobre la base de un concepto normativo de democracia y un ideal de ciudadanía. En cuanto a la democracia, Rawls plantea un modelo deliberativo cuyo punto de equilibrio se presenta a través del cabal cumplimiento del criterio de reciprocidad. Este criterio de reciprocidad viene a configurar el ideal de la ciudadanía democrática que toma forma bajo el principio de civilidad y el uso público de la razón.

### 2.3.1 El ideal de ciudadanía democrática

La relación política, dijimos, se especifica fundamentalmente a través de la idea de razón pública. Esta relación política no es otra que la relación entre ciudadanos democráticos y supone dos características especiales: primero, es una relación entre ciudadanos dentro de la estructura básica de la sociedad, en la cual se entra al momento de nacer y se termina con la muerte; y segundo, es una relación entre ciudadanos libres e iguales que ejercen el poder político coercitivo como un cuerpo colectivo.<sup>173</sup> Una vez planteadas estas dos características de la ciudadanía, de inmediato surge la pregunta respecto a cuándo es apropiado ejercer el poder político coercitivo y cuándo no, esto es, se plantea el problema de la legitimidad política. El hecho del pluralismo razonable profundiza aún más este problema al considerar la posibilidad de que las doctrinas religiosas, filosóficas y morales que profesan los ciudadanos resulten irreconciliables.

Rawls considera que el ejercicio del poder político es apropiado y, por tanto, justificable sólo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, cuyos elementos esenciales pueden ser suscritos por todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales aceptables para ellos en términos racionales y razonables.<sup>174</sup> Es decir, sólo es posible ejercer de forma legítima el poder cuando se apela a la razón pública. Pero no basta con decir sólo eso. También es necesario que los ciudadanos, en tanto partidarios de diversas doctrinas religiosas y filosóficas, sean capaces de explicarse unos a otros los fundamentos de sus actos –esto es, los principios y las políticas que apoyan y en las que creen– en términos que cada cual espere razonablemente que los otros puedan aceptar, al ser acordes con su igualdad y libertad legal –esto es, que sus argumentos se justifiquen en los valores políticos de la razón pública.

---

<sup>173</sup> Cf. *Ibid.*, p. 160.

<sup>174</sup> Cf. John Rawls, *Liberalismo Político*, ed. cit., p. 208.

De esta forma, la debida observancia del principio de legitimidad política, basado en el criterio de reciprocidad democrática, obliga moralmente (no legalmente) a los ciudadanos a invocar razones públicas cuando deliberan y discuten acerca de los elementos esenciales de la constitución. Esta obligación implica también la disposición a escuchar a los otros y el actuar bajo un sentido de justicia e imparcialidad, que permita a los ciudadanos determinar cuándo deben ajustar y conciliar, razonablemente, sus puntos de vista con los de sus conciudadanos. Rawls llama a esta obligación el “deber de civilidad”. Concretamente, este deber de civilidad constituye el principio normativo que sostiene el ideal de ciudadanía democrática.<sup>175</sup> Su función consiste en especificar la naturaleza de la relación política en una democracia constitucional como una relación de “amistad cívica”. De esta forma, las instituciones políticas y sociales fundamentales se configuran en la observancia de este criterio que constituye la esencia del ideal de la razón pública. Cuando esto sucede, esto es, cuando los funcionarios públicos actúan según la razón pública y los ciudadanos razonables se apoyan en ésta, “la expresión jurídica de la opinión mayoritaria es ley legítima”.<sup>176</sup> Comúnmente, cuando se viola este criterio de reciprocidad se niegan de alguna forma las libertades básicas.<sup>177</sup>

El ideal de ciudadanía y la propia idea de razón pública se sostienen, como dijimos, en la concepción normativa de una democracia constitucional bien ordenada. Esta idea de democracia justa es entendida por Rawls bajo el modelo de democracia deliberativa. Según el filósofo norteamericano, el punto neural de este modelo es la idea misma de deliberación:

Cuando los ciudadanos deliberan, intercambian puntos de vista y exponen sus razones para sustentar las cuestiones políticas públicas. Todos suponen que sus opiniones políticas se pueden revisar a la luz del debate con otros ciudadanos; y, en consecuencia,

---

<sup>175</sup> El propio Rawls reconoce la semejanza entre el deber de civilidad y el principio kantiano del contrato original, esto es, con la razón práctica pura y la tercera formulación del imperativo categórico. *Cf. supra* subapdo. 1.3.2 del capítulo I.

<sup>176</sup> *Cf.* John Rawls, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, ed. cit., p. 161.

<sup>177</sup> Al respecto, el propio Rawls se pregunta: ¿Con qué razones se puede satisfacer el criterio de reciprocidad y al mismo tiempo justificarse la denegación de la libertad religiosa a algunas personas, la esclavitud de otras personas, la imposición de restricciones al voto por razón de la propiedad o la denegación del sufragio a las mujeres? *Ibid.*, p. 162.

tales opiniones no son simplemente un producto de sus intereses creados. En este punto, la razón pública resulta crucial puesto que imprime carácter a los argumentos ciudadanos en materia constitucional y de justicia básica.<sup>178</sup>

Para Rawls, la democracia deliberativa cuenta con tres elementos esenciales: el primer elemento supone una idea de razón pública –no todas las ideas de razón públicas son iguales– en tanto limita y restringe las razones que los ciudadanos pueden utilizar para sostener sus argumentos políticos, a aquellas razones que son congruentes con el principio de igualdad ante la ley; el segundo implica la existencia de un marco de instituciones fundamentales que confeccionan los distintos espacios para la constitución de los cuerpos legislativos deliberantes; y el tercero sostiene la idea de una ciudadanía educada que conoce y respeta la razón pública y realiza su ideal en su actuación política.<sup>179</sup> Este último elemento constituye una fuerte exigencia para el funcionamiento de la democracia deliberativa, toda vez que sin un público informado sobre las cuestiones políticas y sociales primordiales, resulta prácticamente imposible la toma de decisiones fundamentales.

### **2.3.2 El contenido de la razón pública**

El contenido de la razón pública se formula a través de lo que Rawls denomina la “concepción política de la justicia”.<sup>180</sup> Anteriormente se mencionó que los ciudadanos cumplen con el ideal de la razón pública cuando deliberan sobre las cuestiones esenciales de la constitución en el marco de una concepción política de la justicia que entienden razonable y que esperan, también de manera razonable, que los demás ciudadanos libres e iguales la afirmen.

En el contexto del pluralismo razonable, cada ciudadano dispone de principios y valores en los que se apoya para justificar sus argumentos políticos y satisfacer el

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>179</sup> *Ibidem.*

<sup>180</sup> *Cf. supra* subapdo. 2.2 de este capítulo.

criterio de reciprocidad democrática. En función de ello, Rawls sostiene que el contenido de la razón pública se configura a partir de una familia de concepciones políticas de la justicia y no por una sola concepción. Afirma pues, la existencia de múltiples liberalismos y por ende distintas formas de razón pública, determinadas, todas ellas, por una familia de concepciones políticas razonables.<sup>181</sup> El límite para estas distintas formas de liberalismo lo constituye la propia razón pública expresada a través del criterio de reciprocidad democrática.

Las características comunes de estas concepciones liberales, según Rawls, son la siguientes<sup>182</sup>: primero, que especifican ciertos derechos, libertades y oportunidades básicas, como las que son familiares en los regímenes constitucionales; segundo, que asignan especial prioridad a tales derechos, libertades y oportunidades, especialmente en lo referente a las reivindicaciones del bien común y de los valores perfeccionistas; y tercero, que preconizan medidas que aseguran medios universales adecuados para que todos los ciudadanos hagan un uso efectivo de sus libertades. Además, estos liberalismos suponen una concepción de los ciudadanos libre e iguales y de la sociedad como un justo sistema de cooperación en el tiempo.

Los principios y valores que resultan de estas concepciones liberales de la justicia, aunque son intrínsecamente morales, adquieren su especificidad en un ámbito estrictamente político. Esto significa tres cosas: a) que se formulan para aplicarse exclusivamente a la estructura básica de la sociedad, a sus principales instituciones políticas, sociales y económicas, como un esquema unificado de cooperación social; b) que se presentan como independientes a cualquier doctrina comprensiva religiosa,

---

<sup>181</sup> La justicia como imparcialidad es apenas una forma de liberalismo entre muchas que permite identificar los valores y principios políticos de acuerdo con una determinada concepción política de la justicia. Las ideas políticas de Kant, Mill e incluso Habermas, así como las ideas católicas del bien común y la solidaridad, son reconocidas por Rawls como otras formas de liberalismo en la medida en que se presentan en términos de valores políticos. Cf. John Rawls, *El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública"*, ed. cit., p. 165-166.

<sup>182</sup> John Rawls, *Liberalismo Político*, ed. cit., p. 213. Estas características representan los puntos de encuentro o traslape sobre los cuales se sustenta la idea del consenso traslapado. Cf. *Ibid.*, p. 149.

filosófica o moral; y c) que se elaboran en términos de ciertas ideas fundamentales, consideradas latentes en la cultura política pública de una sociedad democrática.<sup>183</sup>

Por lo tanto, el liberalismo político presenta una concepción política de la justicia para las instituciones principales de la vida política y social, y no para toda la vida.<sup>184</sup> En este sentido, la principal restricción es que las ideas del bien incluidas deben ser ideas políticas; esto es, deben pertenecer a una razonable concepción política de la justicia de manera que podamos suponer que son compartidas, o pueden ser compartidas, por ciudadanos considerados libres e iguales, y que no presuponen ninguna doctrina plenamente (o parcialmente) comprensiva.

No obstante, dice Rawls, estas ideas pueden interpretarse de distintas maneras. Luego entonces, es normal que tengamos diferentes enunciaciones de los principios de justicia y diferentes contenidos de la razón pública. Incluso, aún cuando sostienen semejantes principios y valores, las concepciones pueden llegar a diferir en la manera de ordenarlos y equilibrarlos.

Por tanto, Rawls sostiene que el propósito del liberalismo político no es establecer el contenido de la razón pública de una vez y para siempre. Por el contrario, este contenido está abierto y se especifica en la deliberación pública de ciudadanos libres

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>184</sup> Al afirmar esto, cabe realizar una aclaración: cuando Rawls distingue entre una concepción política de la justicia para la estructura básica (instituciones políticas y sociales) de las otras concepciones de justicia derivadas de las doctrinas comprensivas razonables que se aplican a las distintas asociaciones (iglesia, familia, sociedad civil) existentes dentro de esa estructura, no considera los dominios de lo político y lo no político como espacios separados y desconectados, regidos por principios diferentes. Por el contrario, la estructura básica como sujeto primario de la justicia representa un sistema social unitario, cada una de cuyas partes influye en las demás. Sus principios de justicia definen todas sus partes y sus derechos se aplican y respetan bajo cualquier dominio. Pero aún más, estos dominios o esferas de vida (como la familia, la iglesia o una asociación) no constituyen espacios o lugares independientes, es decir, no son hechos dados y separados de la concepción política de la justicia, sino más bien son resultado de la forma en que los principios de justicia se aplican directamente a la estructura básica e indirectamente a las asociaciones dentro de ella. Con esto, Rawls intenta romper los binarismos dominantes en la tradición liberal clásica (lo político *versus* lo moral, lo público *versus* lo privado) que resultan tan problemáticos para cualquier intento de definición de la justicia. En pocas palabras, como el propio Rawls afirma, si se alega que la llamada esfera privada es un espacio ajeno a la justicia, entonces no existe tal cosa. Cf. John Rawls, *El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública"*, ed. cit., p. 184-185.

e iguales, siendo la idea de razón pública, en este punto, una idea regulativa para la definición normativa de los argumentos válidos o legítimos en este ámbito.

Resulta fundamental, en este sentido, que estas concepciones políticas liberales contemplen, además de los principios sustantivos, las “directivas de indagación” que especifiquen las maneras de razonar y los criterios que definan las clases de información que serán adecuados en materia política. En consecuencia, toda concepción política liberal consta de dos partes:

- a) Los principios sustantivos de justicia para la estructura básica.
- b) Las directivas de indagación: principios de razonamiento y reglas de evidencia a la luz de las cuales los ciudadanos tendrán que decidir si se aplican adecuadamente esos principios sustantivos, e identificarán las leyes y las políticas que mejor los satisfagan.<sup>185</sup>

En función de lo anterior, los valores políticos liberales se clasifican en dos tipos: por una lado, son valores que forman parte de los principios de justicia básicos (vg. la libertad política y civil; la igualdad de oportunidades; la igualdad social y la reciprocidad económica, entre otros); por el otro, son valores que forman parte de las directrices para la indagación pública (vg. la razonabilidad, la civilidad, la tolerancia, entre otros). Estos últimos son propiamente los valores de la razón pública.

De esta forma, Rawls sostiene que la justificación de los argumentos políticos de los ciudadanos debe estar sustentada en el principio de legitimidad política democrática, a luz de los valores para la indagación pública. Esta justificación planteada en términos de reciprocidad le permite a Rawls definir los argumentos que son válidos utilizar en la indagación pública: “recurriremos sólo a las creencias y formas de razonar generalmente aceptadas y que encontramos en el sentido común, y a los métodos y conclusiones de la ciencia, cuando éstos no sean controvertibles”.<sup>186</sup> Esto significa que, en la medida de lo

---

<sup>185</sup> *Ibidem.*

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 214.

posible, nuestros conocimientos y formas de razonar deben sustentarse en ideas generalmente aceptadas y disponibles para todos.

A efecto de que esta base pública de justificación política pueda realizarse, es necesario que todas y cada una de las concepciones políticas particulares se presenten de manera *completa*.<sup>187</sup> Lo que significa que cada concepción debe plantear un contenido sustantivo (principios de justicia, criterios e ideales) y las directrices de indagación (orientaciones, reglas y criterios para la investigación), de tal manera que los valores derivados puedan ordenarse o integrarse adecuadamente para dar una respuesta pública razonable para todas o casi todas las cuestiones constitucionales elementales. Esta característica es, en este sentido, un criterio de legitimación para el acceso de las concepciones políticas al foro político. Si esta exigencia no se cumple, la concepción política resulta un esquema inadecuado de pensamiento a la luz del cual se pueda sustentar el debate público.

Otro requisito que deben presentar las concepciones políticas particulares que pretenden acceder al debate político es lo que Rawls denomina la *estipulación*.<sup>188</sup> Requisito planteado en el marco de la teoría rawlsiana sobre la *visión amplia de la cultura política pública* y hace referencia a la distinción entre la cultura política pública y la cultura de base. El requisito de la estipulación permite la incorporación de doctrinas razonables tanto religiosas, morales o filosóficas, al debate político público, en cualquier momento, siempre y cuando ofrezcan razones políticas apropiadas para sustentar sus argumentos. Rawls advierte, en este sentido, que la estipulación debe ser cumplida de buena fe. Es el ejercicio de la tolerancia a través de la prudencia y la comprensión de los ciudadanos. Su cumplimiento depende entonces del nivel de cultura política de una sociedad democrática, por lo que su regulación se define en la práctica de acuerdo a cada contexto y no de manera preestablecida.

---

<sup>187</sup> John Rawls, *El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública"*, ed. cit., p. 169.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 168.

Vale aclarar que la intención de Rawls con estos requisitos no es limitar o restringir la expresión de los ciudadanos partidarios de doctrinas religiosas o seculares. En todo caso, lo que sostiene Rawls es que la separación entre lo propio del debate político en el ámbito de la razón pública y en la cultura de base, es un tema de derechos y no de moral y religión. Por ello, la inclusión de estas doctrinas comprensivas en la cultura política pública bajo el requisito de la estipulación no cambia en nada el contenido de la razón pública, puesto que la justificación pública de sus argumentos se elabora en términos de una familia de concepciones políticas razonables. Esta justificación pública no implica únicamente la utilización de razones válidas sino la argumentación orientada a los otros.

En términos generales, Rawls ve de manera positiva la incorporación de estas doctrinas comprensivas al debate político público. En la visión amplia de la cultura política pública, los ciudadanos tienen la posibilidad de conocer las otras doctrinas generales profesadas por sus conciudadanos y reconocer los orígenes de la lealtad de la ciudadanía democrática en sus propias concepciones políticas derivadas de su cultura de base. De esta forma, “la lealtad ciudadana al ideal democrático de la razón pública se fortalece por razones rectas”. Esta idea de reconocimiento público de concepciones políticas parece reclamar su adhesión a un proyecto ilustrado de ciudadanía que contribuye al fortalecimiento de la democracia mediante la manifestación pública del compromiso de los ciudadanos.

## **2.4 Consideraciones finales**

Hemos apuntado anteriormente que la idea kantiana de publicidad abarca tres aspectos o dimensiones: en su dimensión *regulativa* refiere a un principio ético-jurídico que se establece como criterio de justicia de la acción política y social, como un mecanismo de control racional que nos permite establecer ciertos criterios de validez y veracidad para la argumentación pública; en su dimensión *educativa* se presenta como un proyecto de educación e ilustración ciudadana que posibilita la apertura del sistema político y social

a través de una acción reflexiva que se configura en los modernos procesos de comunicación y deliberación social y que produce una determinada cultura política; por último, la dimensión *consensual* apunta a la construcción práctica de una voluntad general que garantice, a partir de su fundamento racional y dialógico, la unidad de las voluntades particulares en un proceso dinámico de legitimación del orden civil.

La idea de publicidad de Rawls, también contempla tales dimensiones. En lo que se identifica como la dimensión *regulativa* del modelo rawlsiano, la idea de razón pública para la estructura básica de la sociedad funciona como una base de justificación pública y como límite para las otras concepciones de la justicia formuladas por las doctrinas comprensivas. El contenido de la razón pública, de acuerdo con Rawls, viene dado por la concepción política de la justicia que se configura a partir de una familia de concepciones políticas y no por una sola concepción. Estas concepciones de justicia se formulan al interior de las distintas doctrinas comprensivas bajo un criterio de reciprocidad democrática que les obliga a restringir sus discursos en busca de un entendimiento y aceptación mutua. En otras palabras, la razón pública rawlsiana se constituye como un ideal regulativo que restringe la discusión y controla la acción política de los ciudadanos en una sociedad abierta y plural.

La dimensión *educativa* se presenta en términos de lo que Rawls denomina el ideal de la razón pública basado en un concepto normativo de ciudadanía fuerte y en un modelo de democracia deliberativa. La relación política definida por la razón pública, como se ha anotado, es la relación entre ciudadanos democráticos, libres e iguales, que ejercen el poder coercitivo de manera colectiva. El criterio de reciprocidad democrática obliga a los ciudadanos a invocar razones públicas cuando deliberan y discuten acerca de los elementos esenciales de la constitución, por un lado, y a que tengan la disposición a escuchar a los otros y actuar bajo un sentido de justicia e imparcialidad, que les permita determinar cuándo deben ajustar y conciliar, razonablemente, sus puntos de vista con los de sus conciudadanos, por el otro. Este “deber de civilidad” es un principio normativo que expresa la libertad de expresión y opinión de los ciudadanos en términos de una

acción reflexiva que posibilita la apertura de la sociedad y la formación de una cultura política justa.

Estos dos rasgos de la publicidad política rawlsiana hacen viable un tercer aspecto que nosotros reconocemos como la dimensión *consensual*. Al definir los ciudadanos una concepción política de la justicia que sirve de base para la argumentación y justificación pública y plantear sus motivaciones en términos que otros ciudadanos puedan aceptar de manera razonable, se abre la posibilidad de que concepciones razonables y opuestas confluyan en ciertos acuerdos básicos. Esta es la única forma de permitir que, en un contexto pluralista, cada individuo se llegue a adherir a la concepción pública de la justicia mediante un consenso que sólo puede ser alcanzado una vez que la concepción pública en cuestión aparece como razonable o verdadera ante todos.

Bajo este consenso razonable el dilema de la legitimidad política parece resuelto en tanto sea posible lograr la estabilidad social pese a la diversidad de doctrinas religiosas, morales y filosóficas, garantizando a la vez, la existencia de dicha pluralidad.

En síntesis, el modelo rawlsiano de publicidad plantea un esquema normativo de argumentación que orienta el diálogo y regula la acción política a través del derecho, sobre la base de una cultura política liberal que comprende una ciudadanía libre e igual dentro de una sociedad basada en la cooperación, cuyos rasgos esenciales posibilitan una base pública de justificación racional de las decisiones políticas y la legitimación de un consenso mínimo social.

Para finalizar, es preciso retomar las principales críticas que se han enderezado en contra del modelo rawlsiano de publicidad. Una de estas críticas se opone a que la idea de razón pública restrinja *a priori* los temas de la agenda pública. Según esta objeción, resulta sumamente discutible la decisión de Rawls de limitar el objeto de su teoría únicamente a cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica, toda vez que la propia idea de democracia basada en la deliberación pública contempla una

discusión extensa de cuestiones suscitadas en los distintos ámbitos o esferas de la vida social.<sup>189</sup> Rawls responde a esta crítica señalando que la razón pública no es una visión de instituciones o estrategias políticas específicas sino más bien se trata de una perspectiva sobre las razones en las cuales los ciudadanos se sustentan para justificarse entre ellos sus decisiones –como cuando apoyan una determinada ley o política-. De esta forma, los principios y valores que invocan en su argumentación deben ser de tal naturaleza que los puedan afirmar todos los ciudadanos por igual. Para que esto suceda es necesario depurar o evadir ciertas cuestiones irresolubles y concentrarse en aquellos elementos básicos sobre los cuales los ciudadanos pueden ofrecer razones lo suficientemente amplias que razonablemente puedan ser aceptadas por todos. Para Rawls, esos elementos sobre los cuales se puede discutir son las cuestiones esenciales de derecho constitucional y de justicia básica.

Otra objeción se enfoca en el contenido de la razón pública. Específicamente se crítica el reducido abanico de razones públicas con que los ciudadanos cuentan para discutir los temas antes indicados y se insiste en que los ciudadanos deben apelar a las razones que consideren verdaderas o fundamentales de acuerdo con sus doctrinas particulares. Sin embargo, como veíamos anteriormente, en el modelo de publicidad rawlsiano las ideas de verdad o justicia basadas en doctrinas comprensivas generales son reemplazadas por una idea de lo políticamente razonable dirigida a los ciudadanos en tanto ciudadanos. Toda vez que lo que se busca es una base de razonamiento compartida y adoptada por todos, el movimiento indicado por Rawls resulta imprescindible. Por ello, en el liberalismo político la concepción de la persona es estrictamente política: son ciudadanos libres e iguales, racionales y razonables, con un sentido de la justicia y con la capacidad de asumir una determinada concepción del bien. De esta forma, frente a la ley y en el ámbito público, cada persona cuenta con la misma posición política básica que cualquier otra. Su participación en una deliberación pública y en un sistema justo de cooperación social esta determinada precisamente por estas características, siendo condiciones de posibilidad necesarias para sostener una base

---

<sup>189</sup> Al respecto véase Seyla Benhabib, “Deliberative rationality and models of democratic legitimacy”, en *Constellations*, vol. 1, no. 1, 1994.

pública de justificación compartible por todos. De otra forma, según Rawls, se pondría en riesgo la estabilidad social y la legitimidad política.

No obstante, una de las críticas que se pueden hacer al sistema conceptual de Rawls sea la inexistencia de categorías propiamente políticas para pensar los procesos políticos existentes. Esto es, que detrás de su proyecto filosófico se encierra una concepción de lo político únicamente como reconciliación y consenso, dejando de lado su carácter conflictivo y contingente.<sup>190</sup> Sin embargo, reconocemos en su proyecto un poderoso modelo para la argumentación pública basado en la tolerancia que nos proporciona las directrices para la evaluación normativa de las sociedades democráticas contemporáneas, cuyo principal rasgo es la diversidad y pluralidad de sus ciudadanos.

---

<sup>190</sup> Para Rodríguez Zepeda, afirmar que en el sistema conceptual rawlsiano carece de categorías propiamente políticas “equivale a sostener que sus argumentos normativos jamás se hacen cargo de la política como lucha por el poder y como enfrentamiento incluso existencial, datos que si bien admiten regulaciones normativas, no se disuelven en ellas”. J. Rodríguez Zepeda, *La política del consenso...*, *Op.cit.*, p. 28.

## Capítulo III. El modelo habermasiano de publicidad: la razón comunicativa

### 3.1 Introducción

En el capítulo anterior se realizó una revisión del modelo de publicidad política diseñado por el teórico norteamericano John Rawls, con un enfoque dirigido hacia su idea de *razón pública* como esquema normativo de argumentación y justificación pública para la realización de un consenso posible. Al igual que Rawls, Jürgen Habermas asume como punto de partida la filosofía práctica de Kant e intenta modelar un amplio y exhaustivo sistema sobre las condiciones necesarias para el diálogo público que hacen posible una democracia legítima. Aunque las diferencias que los separan son evidentes, ambos autores mantienen la cercanía suficiente como para consolidar un programa teórico político común que dé respuesta a la problemática abordada en el presente trabajo.

De igual manera, se ha mencionado en capítulos anteriores de la presente investigación que la idea de publicidad moderna hace referencia al concepto kantiano del uso público de la razón, el cual, conectado con la libertad de expresión y el voto configuran una voluntad racionalmente fundamentada, a partir de la cual se legitima la toma de decisiones públicas. Del otro lado, esta misma formulación nos remitía al convencimiento racional de todos los afectados por las leyes.<sup>191</sup> En Kant este movimiento se realiza en la propia conciencia individual, donde la validez objetiva se garantiza en términos de estructuras de la conciencia pura (*Bewusstsein überhaupt*). El sustento racional del acuerdo constituyente descansa, en este caso, en las formas de la subjetividad trascendental a través de las cuales la razón individual se convierte en razón moral y jurídica. Para Habermas, en cambio, la validez se pone en juego en un proceso de argumentación donde la fuerza inerte del mejor argumento garantiza el reconocimiento intersubjetivo de los participantes y posibilita el acuerdo racional. Esta forma de racionalidad –que Habermas identifica como *comunicativa*– es el foco que le

---

<sup>191</sup> Cf. *supra* subapdo. 1.4 capítulo I.

permite establecer las estructuras éticas del diálogo sobre las cuales se construye la validez pública.

De acuerdo con Thomas McCarthy, la *ética discursiva*<sup>192</sup> de Habermas puede verse como una reconstrucción de la idea kantiana de razón práctica en términos de razón comunicativa. Es decir, la teoría del diálogo habermasiana se plantea como la reformulación procedimental del imperativo categórico kantiano. Así, en lugar de presumir en los otros, *a priori*, la validez de las máximas que uno pretende sean leyes universales, debemos someter esas máximas a la consideración de los otros a efecto de probar su validez universal.<sup>193</sup>

El acento ahora se traslada a la aceptabilidad racional, a lo que todos los afectados puedan estar de acuerdo discursivamente. De esta forma, la cuestión de la legitimidad de la norma dependerá de la construcción de una voluntad racional colectiva que fundamente su validez. La esfera de lo público es, para Habermas, la sede para la elaboración de tal voluntad. Según él, históricamente lo público moderno surge como expresión de una subjetividad gestada en el seno de la familia, en la reunión cotidiana de individuos y en la expresión de la racionalidad para la coordinación de sus acciones. En la visión habermasiana, la modernidad parece otorgarnos los elementos necesarios para desarrollar éste tipo de racionalidad, cuya dialéctica permite armonizar lo público y lo privado, lo doméstico y lo cívico. Bajo los rasgos de esta una nueva racionalidad, el individuo parece capaz de construir su propia colectividad y encontrar en ella su identidad Humana. Aunque esta postura no es menos que controvertible, lo cierto es que la propuesta habermasiana nos otorga la posibilidad de explorar modos más auténticos de clausura/reconciliación/superación de las explicaciones materialistas e idealistas de la

---

<sup>192</sup> Existe un problema con la traducción al castellano del vocablo alemán *Diskurs*. En alemán, este término refiere a un diálogo o a una discusión. En castellano, esta palabra se traduce como *discurso*. Sin embargo, esta locución no alude a una discusión y tiene una connotación más monológica. Por ello, en sintonía con Rodríguez Zepeda, consideramos de mejor manera denominar la ética del discurso habermasiana como *ética del diálogo* o *ética dialógica*. Cf. J. Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia...*, *Op. cit.*, p. 47, nota 35.

<sup>193</sup> T. McCarthy, "Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo", en José A. Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, 1997, p. 37.

sociedad, en sus distintas versiones antitéticas: sociedad/estado, agente/estructura y la que más nos interesa aquí: mundo de la vida/sistema.

El presente capítulo presenta el modelo de publicidad política habermasiano bajo la idea de la *razón comunicativa*. Esta idea aparece como trasfondo teórico en casi toda su producción, aunque no fue sino en el marco de la monumental *Teoría de acción comunicativa* que nuestro autor logra desarrollar de forma sistemática su propuesta. De esta racionalidad comunicativa se desprende la ética del diálogo que de manera explícita busca reformular las posibilidades del razonamiento práctico como piedra de toque y corrección de la acción social y política. En este sentido, la teoría del discurso habermasiano constituye el núcleo duro de su propuesta de espacio público, democracia y Estado de derecho que el filósofo alemán delinearé frente a la añeja tensión entre la tradición liberal y republicana. Posteriormente, abordaremos la obra *Facticidad y validez. Contribuciones a la teoría discursiva del derecho y del Estado de derecho democrático*, donde Habermas explora la capacidad del derecho, en tanto discurso institucionalizado, para reproducir la racionalidad comunicativa y lograr la integración social.

Pensar el espacio público y la democracia en términos de una teoría del discurso supone un proyecto de emancipación social que apunta a la racionalización del poder público a través de la discusión informada y el consenso razonado en el contexto pluralista de las democracias contemporáneas, por un lado; cumpliendo la función de mediación entre el mundo de la vida y el sistema, o bien, entre la sociedad civil y estructura institucional, por el otro. Así, racionalización del poder y mediación configuran la relación entre publicidad y espacio público en el sistema teórico habermasiano y constituyen el supuesto que guiará nuestra interpretación general de su modelo de publicidad política.

La recuperación del modelo clásico burgués de publicidad marcará desde sus inicios el desarrollo de la teoría política habermasiana. En un afán reconstructivo, nos detendremos un momento en su obra seminal *Historia y crítica de la opinión pública. La*

*transformación estructural de la vida pública*,<sup>194</sup> a efecto de caracterizar la idea de publicidad burguesa, en tanto anclaje socio histórico de la idea habermasiana de publicidad.

### 3.1.1 La publicidad burguesa

El objetivo de Habermas en *Historia y crítica de la opinión pública* reside en la reconstrucción histórica de los rasgos normativos de la esfera pública burguesa, con el propósito de presentarla como un modelo de publicidad que permite la racionalización y democratización del poder político en el contexto de las sociedades pluralistas industriales. Pese a la ambigüedad de la propuesta,<sup>195</sup> lo que se pretende destacar en el presente trabajo de investigación es la decidida confianza que muestra el teórico alemán para asir un tipo ideal de espacio público, primero, frente a otros posibles, y segundo, para defender su vigencia en condiciones radicalmente distintas.

El surgimiento de la publicidad burguesa, desde una perspectiva histórico-sociológica, es identificado con el advenimiento del capitalismo temprano. Dos procesos paralelos parecen dar cuenta de su configuración: el desarrollo del mercado (de mercancías y de noticias), por un lado; y la formación de la subjetividad en el ámbito íntimo de la familia patriarcal moderna, por el otro.<sup>196</sup> Así, de forma progresiva surgió una sociedad civil diferenciada del Estado, cuya consolidación se fue gestando en su

---

<sup>194</sup> La traducción literal al castellano de esta obra es *Cambio estructural del espacio público. Investigaciones sobre una categoría de la sociedad burguesa*. Inexplicablemente la edición española decidió titular el libro de forma distinta. Con el fin de evitar confusiones, nos referiremos a este texto tal y como fue nombrado en la edición española, aunque no vaya acorde con el contenido de la obra. Cf. J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1997, advertencia del traductor, p. 40.

<sup>195</sup> Esta ambigüedad ha sido denunciada por diversos autores como la evidente tensión entre idea e ideología que atraviesa a la caracterización de la publicidad burguesa. De hecho, el propio Habermas reconocería tal inconsistencia en un texto posterior: “Puedo correctamente ser acusado haber idealizado lo que fue presentado como características de una esfera pública liberal existente; no fui entonces suficientemente cuidadoso en distinguir entre un tipo ideal y el contexto real desde el cual aquél fue construido. Y creo que fue debido a esta ligera idealización que hubo un colapso entre norma y descripción en ese libro”. J. Habermas, “Concluding Remarks”, en C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology, 1993, p. 463; cit. por A. Sahuí, *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, México, Ediciones Coyoacán, 2002, p. 78.

<sup>196</sup> N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op. cit.*, p. 167.

instinto crítico a la autoridad pública. En tanto esto sucedía, el Estado se fue afirmando cada vez más como un aparato burocrático-administrativo y como el detentador del uso de la violencia legítima, mientras que la economía privada adquiría poco a poco mayor significación pública debido a la ampliación de un mercado sometido a la regulación y dirección de la autoridad estatal.<sup>197</sup>

En este tenor, de manera paralela dentro del ámbito de las comunicaciones se fueron abriendo nuevos y variados esquemas. Las noticias fueron tratadas como mercancías y la *prensa* se convirtió en un medio para la formación de lectores, cuyo nicho de posibilidad se ubicaba en los estratos comerciales y manufactureros.<sup>198</sup> La gaceta oficial ya no funge más como el medio para la publicación de los decretos del soberano, sino como la forma de publicación de la decisión pública administrativa que supone la existencia de un público destinatario. Este público lector asume con mayor fuerza el interés por los asuntos de la esfera privada de la sociedad civil, dejando de ser éstos un tema exclusivo de la autoridad política.

Dicha apertura caracteriza la ambivalente relación entre regulación público estatal e iniciativa privada, haciendo cada vez más problemática la zona de contacto administrativo entre la intervención pública y el ámbito económico privado. Para Habermas, esta nueva función de la prensa representará el cambio con el cual “el *publicum* se desarrolla convirtiéndose en público; el *subjectum*, en sujeto; y el destinatario de los mandatos de la superioridad, en su adversario”.<sup>199</sup> En este sentido, las personas privadas, reunidas en calidad de público, se instituyen como tribunal para la crítica del poder político y nace, así, la “opinión pública”.

La publicidad burguesa se define capitalmente como la esfera en la cual las personas privadas (el público) se reúnen para debatir y concertar sobre las reglas generales que tutelan las relaciones de un ámbito básicamente privado, pero

---

<sup>197</sup> Cf. J. Habermas, *Historia y crítica...*, *Op. cit.*, p. 57.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 58-59.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 63

públicamente relevante, del tráfico mercantil y del trabajo social.<sup>200</sup> Siguiendo a Rabotnikof, a partir de este origen es posible distinguir dos rasgos básicos que incidirán en su desarrollo posterior y en su contradictoria institucionalización.<sup>201</sup>

El primero de ellos se expresará de manera particular en la *aspiración a racionalizar el poder, extinguiéndolo en la razón* que caracterizó la relación inicial entre burgueses y poder político. Esta dificultosa pretensión se manifestará posteriormente en la esperanzada intención de fundar el verdadero poder de la Revolución francesa, en el empeño liberal por el control político y los límites del poder y en el anhelo democrático revolucionario de extinguir el poder estatal y disolverlo en la esfera social.

El segundo rasgo Habermas lo relacionará con la *privacidad moderna*, la que se distinguirá como el lugar de gestación de los criterios de racionalización del dominio a partir de la experiencia de la nueva *subjetividad* desarrollada en el núcleo íntimo de la familia, donde los individuos establecen relaciones simétricas y son considerados en su *Humanität*.<sup>202</sup> A partir de este segundo rasgo, pausadamente se irá configurando un ámbito de reflexión y autoconocimiento donde el futuro público político aprenderá las prácticas de autocomprensión, razonamiento y universalización, que luego especificarán la esfera pública política. Esta nueva forma de publicidad de tipo *literario* se caracterizó por ser el espacio de despliegue de un público prepolítico, culto y discutiendo, que configuró una esfera pública apolítica. De esta forma, los *coffe-houses* en Inglaterra, los *salons* en Francia y los *Tischgesellschaften* en Alemania, serán las escuelas de la publicidad moderna.<sup>203</sup>

---

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>201</sup> N. Rabotnikof, *En busca de... Op. cit.*, p. 167.

<sup>202</sup> Sobre la idea de *Humanität* véase J. Habermas, *Historia y crítica...*, *Op.cit.*, p. 85. Según Nora Rabotnikof: "La familia nuclear patriarcal es la sede de la formación de las personas autónomas, donde la emancipación psicológica complementa la supuesta emancipación político-económica de los concurrentes en el mercado. La familia aparece como la creación libre de individuos libres y se mantiene también independiente de toda constricción, fundada en la comunidad amorosa y depositaria de las posibilidades de desarrollo de las capacidades que definen a la personalidad cultivada. Voluntariedad, comunidad amorosa e instrucción se conjugarán en la idea de Humanidad". N. Rabotnikof, *En busca de...op.cit.*, p. 170, nota 4.

<sup>203</sup> Cf. J. Habermas, *Historia y crítica...*, *Op. cit.*, p. 66 y 67.

Hasta este punto, lo público sigue siendo sinónimo de lo estatal. Sin embargo, de manera gradual comenzará a gestarse una escisión en el ámbito privado, en la que se distinguirá la familia y el mercado, por un lado; y la esfera público-literaria y el inicio de la esfera pública política, por el otro. Las prácticas e instituciones desarrolladas por los individuos racionales de la esfera literaria, poco a poco irán afirmándose en la esfera pública política, la cual, fungirá como ámbito de mediación entre Estado y sociedad a través de la opinión pública. El objetivo político de esta nueva forma de publicidad será entonces la regulación de la sociedad civil y no la *res pública* como en el modelo clásico o agonial del espacio público.<sup>204</sup>

El quiebre que representa la publicidad burguesa respecto a la publicidad representativa, implica la inversión del principio absolutista hobbesiano “*autoritas non veritas facit legem*” por el principio de cuño ilustrado “*veritas non autoritas facit legem*”, que representa de mejor manera el nuevo espacio de discusión racional entre individuos considerados libres e iguales. La naciente racionalidad política evidenciará desde su origen su marcado cognitivismo, el cual, apunta a la clarificación discursiva de los distintos problemas en términos *objetivos* o de *verdad*.<sup>205</sup> La hipótesis medular defendida por Habermas en este texto es que la esfera pública política que germina de la esfera pública literaria, se encuentra genéticamente conectada por un modelo de comunicación libre e irrestricto que tiene su origen en la intimidad familiar.

Este modelo de comunicación es precisamente el principio de publicidad cuya génesis histórica-social se atribuye a Kant. El propio Habermas reconoce en este concepto su anclaje teórico y el núcleo duro de su propuesta, a pesar del rechazo a la epistemología kantiana.<sup>206</sup> Para Kant, la realización del proyecto ilustrado depende

---

<sup>204</sup> Habermas señala que: “La representación de los intereses de una esfera privada de la economía mercantil es interpretada con ayuda de ideas desarrolladas en el *humus* de la intimidad pequeño familiar: la *Humanität* tiene aquí su emplazamiento genuino y no, como ocurría en su modelo griego, en la publicidad misma.” Cf. J. Habermas, *Historia y crítica...*, *Op.cit.*, p. 88 y 89.

<sup>205</sup> A. Sahuí, *Razón y espacio público...*, *Op. cit.*, p. 80.

<sup>206</sup> Según Habermas, el principio de publicidad kantiano tiene su origen en los postulados de los fisiócratas, quienes, según la apreciación del germano, fueron los primeros en relacionar en forma explícita la ley con la razón expresada a través de la opinión pública. Para ésta doctrina filosófica, el resultado del raciocinio implica *corrección y justicia*: “sólo la *opinión publique* conoce el *ordre naturel* y lo hace visible para que pueda el monarca ilustrado convertirlo, en forma de norma general, en

fundamentalmente del ejercicio de la razón humana. En tanto condición de posibilidad, resulta necesario garantizar la libertad de su *uso público*, sin la cual, la propia razón no subsistiría. De esta manera, la ley, en su dimensión moderna, será confeccionada por el *uso público de la razón* desplegada en la discusión pública de la crítica burguesa. Frente al *arcanum* que sirvió al mantenimiento de una dominación basada en la *voluntas*, la publicidad servirá a la justificación de una legislación basada en la *ratio*.<sup>207</sup>

El resultado del raciocinio público exige un determinado tipo de racionalidad. La idea de la opinión pública moldeada a través de la fuerza del mejor argumento pretende estar en posesión de una racionalidad cuya pretensión moral apunta a hacer coincidir lo correcto con lo justo. El núcleo normativo detrás de este postulado se articula a través de la fuerza argumentativa, la racionalidad y la corrección moral que estará presente en la idea de publicidad burguesa y que se mantendrá casi intacto a través de las distintas elaboraciones del concepto moderno de espacio público.

Cual hilo conductor, la base normativa de la publicidad burguesa entrelazará la intimidad familiar, la esfera pública literaria y la esfera pública política. Sin embargo, este entrelazamiento que de alguna manera identifica o superpone a la esfera literaria y la política, evidenciará una fuerte ambivalencia del espacio público moderno: “no se sabe bien si las personas privadas se ponen de acuerdo *qua* hombres en el raciocinio literario acerca de las experiencias de su subjetividad, o bien si las personas privadas se ponen de acuerdo *qua* propietarios en el raciocinio político acerca de la regulación de su esfera privada”.<sup>208</sup> Otra vez, la idea de *Humanität* forjada en la intimidad familiar y desarrollada en la esfera literaria valdrá para unificar la autocomprensión de los intereses privados con los intereses de la emancipación humana. En tanto las personas privadas razonen *qua* hombres sobre su subjetividad y *qua* propietarios sobre el poder público, la

---

fundamento de su acción. Por ese camino ha de converger la dominación con la razón”. J. Habermas, *Historia y crítica...*, *Op.cit.*, p. 91.

<sup>207</sup> Para Habermas: “En la ley, suprema encarnación de las normas generales, abstractas y permanentes, a cuya mera ejecución tiene que reducirse el dominio, está contenida una racionalidad en la que lo justo converge con lo justificado”. *Ibid.*, p. 90.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 92.

base normativa de la publicidad literaria dotará de validez universal a la publicidad política.<sup>209</sup>

La institucionalización de la publicidad burguesa definirá ciertos rasgos que posteriormente consolidarán expresiones democrático-liberales. Por un lado, la veta liberal se identificará con los derechos que garantizan la participación de los individuos en la esfera pública, así como los derechos que garantizan la autonomía individual, los cuales, en su conjunto, afirman una sociedad civil diferenciada al mismo tiempo que protegen y limitan el ejercicio del poder público. Por otro lado, la raíz democrática se definirá a partir del equilibrio y control del poder político a través de la ley, racional y cognoscible, así como por la existencia de una esfera pública política derivada de la sociedad civil, que se institucionaliza en el Estado en la forma de parlamento.<sup>210</sup> Esto último fue bien observado por Habermas en su análisis sobre el modelo de publicidad inglés y la evolución del parlamento en órgano de opinión pública. El proceso de parlamentarización es entendido por el germano como la institucionalización del principio de publicidad, a partir del cual el público activo en el dominio político se autoafirmaba como órgano del Estado.

De forma histórica, la consolidación de la publicidad burguesa representa para Habermas la posibilidad de encauzar la crítica de forma pacífica, otorgándole cierto poder a la oposición más allá del derecho a la rebelión. De alguna manera, la configuración del nuevo espacio público le permitía al Estado evitar el conflicto abierto, estableciendo una relación política abierta entre gobierno y oposición. No obstante, lo destacable de la propuesta habermasiana pasa por la institucionalización política de la justificación pública en términos de corrección y justicia: “el acento no está puesto en la

---

<sup>209</sup> Esta pretendida identidad hombre-burgués ha sido la fuente de numerosas críticas. Más allá de la denuncia ideológica, es importante destacar aquí un rasgo sumamente problemático de la racionalidad kantiana: la *validez universal* –sobre todo, en lo público político. Este rasgo permanecerá en la obra de Habermas aunque éste intentará superar el idealismo kantiano a través de una comprensión de la universalidad de tipo pragmático. Más adelante volveremos sobre el tema.

<sup>210</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 173 y 174.

alternativa “reforma o revolución”, sino en la institucionalización de la argumentación y de las pretensiones de validez”.<sup>211</sup>

De este modo, el modelo de publicidad habermasiano se define desde su más temprana obra como un espacio de mediación, donde la sociedad se convierte en un ámbito de consulta pública y decisión permanente respecto a la orientación y tutela de los procesos de reproducción e integración social.<sup>212</sup> De acuerdo con Habermas, la publicidad burguesa reproducirá un tipo de racionalidad práctica que es accesible públicamente a todos los afectados y que se cristaliza en el ámbito político a través de instituciones sociales. Su articulación se fundamentará en una autocomprensión de tipo pragmático, a partir de la cual es posible la unidad de las conciencias empíricas en relación con la definición y clarificación de los asuntos jurídico-gubernamentales.

A partir de este momento, la legitimación política descansará en la opinión pública, en tanto circuito de comunicación racional que anuda el ámbito de entendimiento mutuo de la sociedad civil con los espacios formales de elaboración y aplicación del derecho. La conexión entre formación de opinión y decisión política proporcionará el marco de referencia racional para la validez de la acción política y social. Planteada de esta manera, la publicidad burguesa parece hacer coincidir de nueva cuenta los tres sentidos de lo público: lo común y general, lo manifiesto y lo abierto.<sup>213</sup>

La evolución de la esfera pública en los siglos XIX y XX adquiere un tono sumamente pesimista en la observación habermasiana. Los cambios en el plano social, político y cultural marcaran la pauta de un proceso gradual y pausado en el que el espacio público es diagnosticado por nuestro autor como en “declive”. Bajo esta lógica, los dos supuestos teóricos de la publicidad burguesa –el encuentro de individuos libres y racionales y la clara escisión entre Estado y sociedad– se diluirán de forma paulatina hasta el punto en que se vean radicalmente cuestionados.

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 174

<sup>212</sup> Cf. A. Sahuí, *Razón y espacio público...*, *Op.cit.*, p. 82.

<sup>213</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 176.

En el aspecto social, la transformación tiene sentido con la inclusión de diversos grupos, antes excluidos, en la esfera público política. La extensión de los derechos políticos de igualdad –el sufragio universal– signará el arribo de la democracia de masas y la constitución de un público ampliado, cuya pluralidad colisionó la postulada universalidad de la razón que garantizaba la unidad política y eliminaba la diferencia. El espacio público se transformaría entonces en un campo abierto de lucha en el que los distintos intereses privados se enfrentan y donde progresivamente la opinión pública iba perdiendo su uniformidad y su centralidad como criterio último de validez racional.<sup>214</sup>

Por tanto, en consecuencia de dicha transformación del espacio público, tendría lugar un doble proceso simultáneo, a la vez que imbricado: la estatalización de la sociedad, por un lado y, por otro, la socialización del Estado. De esta forma, de forma progresiva se difuminaron los límites entre Estado y sociedad y se edificó una esfera social repolitizada que abría la esfera pública y desacreditaba a la privada.<sup>215</sup>

En el terreno cultural, la caída de la publicidad literaria y la masificación de la cultura estimularon el proceso de mercantilización experimentado por los medios de comunicación y minimizaron la relevancia de la familia en el proceso de reproducción e integración social. Aquel espacio de formación recíproca y de encuentro entre individuos libres y racionales se convertirá en un medio dominado por el consumo y la manipulación comercial del entretenimiento. Si antes los privados se reunían en calidad de público para instaurar “el público”, ahora ese público ampliado o masificado se presenta como una serie de consumidores individuales.<sup>216</sup>

La dimensión política también se verá afectada en este proceso de transformación estructural. El relato habermasiano caracterizará la expresión política en forma negociación de intereses organizados, donde la decisión política se verá reducida al

---

<sup>214</sup> Para este argumento, Habermas seguirá de cerca las tesis de John Stuart Mill y Alexis de Tocqueville. Cf. J. Habermas, *Historia y crítica...*, *Op.cit.*, p. 161 y ss.

<sup>215</sup> “Sólo esa dialéctica de una progresiva estatalización de la sociedad paralela a una socialización del Estado comienza paulatinamente a destruir la base de la publicidad burguesa: la separación entre Estado y sociedad. Entre ambas y, por así decirlo, de ambas, surge una esfera social repolitizada que borra la diferencia entre público y privado”. *Ibid.*, p. 173.

<sup>216</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 179.

cálculo estratégico bajo la figura del *regateo* (*bargaining*). La compensación de intereses, con denotada procedencia del mercado, conllevará nuevas formas de acuerdo que trastornarán la raíz del compromiso político, abriendo diferentes cauces para el secreto y la voluntad política. El precario equilibrio basado en la presión y contrapresión se desplegará entre el aparato estatal y los grupos de interés. En consecuencia, el Parlamento perderá su función de mediador y catalizador de los intereses generalizables y la publicidad se verá mermada en su estructura normativa y en su función política fundamental: la racionalización del poder.<sup>217</sup>

A pesar de esta implicación, Habermas defenderá la persistencia del ideal ilustrado de la publicidad política. Sostendrá que si bien es cierto el *Welfare*, en términos generales, contribuyó al debilitamiento de la publicidad como principio –tal como se mostraba en el Estado liberal–, esta tendencia se contrarrestaría con el nuevo papel que cumplen los derechos fundamentales en la ampliación del mandato de la publicidad, más allá de los órganos estatales, a todas las organizaciones que actúan en relación al Estado. Aquel público de personas privadas, participantes de manera individual en la discusión social y política, será reemplazado por un público de personas organizadas. De esta forma, la legitimación del compromiso político se trasladará al proceso de comunicación pública forjado en las organizaciones.<sup>218</sup>

La publicidad política del Estado social se debatirá entonces en la impronta de dos tendencias encontradas: la notoriedad pública representativa y manipulativa, por un lado; y el proceso *crítico* de comunicación pública, por el otro.

---

<sup>217</sup> Cf. J. Habermas, *Historia y crítica...*, *Op.cit.*, p. 224 y 225. Al respecto, Nora Rabotnikof señala: “El principio de publicidad queda degradado en los términos de “la publicidad” moderna, fabricada mediante técnicas propagandísticas que buscan provocar antes la sugestión que el raciocinio. El entendimiento y el debate se transforman en identificación simbólica y en propaganda manipuladora. (...) En definitiva, se rompe el *continuum* argumentativo entre espacio público político y opinión pública que la prensa y la deliberación parlamentaria liberales pretendieron garantizar”. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 180.

<sup>218</sup> “En las actuales circunstancias, sólo ellas [las organizaciones] podrían participar efectivamente en un proceso de comunicación pública, valiéndose de los canales de la publicidad interna de los partidos y asociaciones, y sobre la base de la notoriedad pública que se impondría a la relación de las organizaciones con el Estado y entre ellas mismas”. J. Habermas, *Historia y crítica...*, *Op.cit.*, p. 257.

En este primer trabajo, Habermas esbozará apenas su idea de racionalidad comunicativa frente a la lógica de la racionalidad instrumental o estratégica enquistada estructuralmente en la esfera pública configurada en el capitalismo tardío. Por diversos caminos, a lo largo de su obra posterior, el germano intentará recuperar los postulados de la publicidad burguesa para ser aplicados en las circunstancias de las sociedades complejas, a efecto de dotar de una base normativa al proceso de legitimación democrática. En el siguiente apartado, buscaremos trazar uno de esos caminos que, dicho sea de paso, representa una de sus obras más significativas: la *Teoría de la acción comunicativa*.

### 3.2 La razón comunicativa

La *Teoría de la acción comunicativa* representa –en palabras de Thomas McCarthy– la culminación de los esfuerzos de Habermas por reconstruir una teoría de la sociedad con intención práctica.<sup>219</sup> Para ello, Habermas organiza su obra en torno a tres propósitos relacionados entre sí: desarrollar un concepto de racionalidad que ya no quede atado a, ni venga limitado por, las premisas subjetivistas e individualistas de la filosofía y la teoría social moderna; construir un concepto de sociedad en dos niveles, que integre los paradigmas “sistema” y “mundo de la vida”; y, finalmente, bosquejar sobre este trasfondo una teoría crítica de la modernidad que analice y dé razón de patologías de ésta, de manera que contribuya a una rectificación, más que a un abandono, del proyecto de la ilustración.

El primer propósito implica un cambio radical del paradigma de la conciencia al paradigma del lenguaje, de la actividad teleológica a la acción comunicativa. Este cambio de paradigma conlleva una férrea crítica a un racionalismo sin raíces de corte individualista y antropocéntrico, a una racionalidad intencional –ya sea *instrumental* o *estratégica*– vinculada a la idea de eficiencia. Para ello Habermas formula una tipología de la acción y afirma que el tipo de racionalización social dominante en la actualidad no

---

<sup>219</sup> Cf. T. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 446.

es el único posible. Al respecto señala: “...si partimos de que la especie humana se mantiene a sí misma a través de las actividades socialmente coordinadas de su miembros, y que esa coordinación ha de establecerse mediante la comunicación –y en ciertas esferas de la vida, mediante una comunicación enderezada al consenso- entonces la reproducción de la especie requiere también el cumplimiento de las condiciones de una racionalidad inmanente a la acción comunicativa”.<sup>220</sup>

La alternativa habermasiana se configurará en la idea de *racionalidad comunicativa*, la cual, contiene los elementos ideales que inicialmente fueron asociados por el teórico alemán a la esfera pública burguesa.<sup>221</sup> A partir de una reconstrucción sistemática de las teorías clásicas de la sociedad, nuestro autor intentará enfocar la problemática de la racionalización de la acción –en la que Webber es un referente obligado– y superar las limitaciones de un enfoque estrictamente cognitivista –*rational choice*–, a efecto de establecer una base teórica que permita encuadrar por una vía distinta el proceso de racionalización social en occidente.

Así, la acción comunicativa es definida por el germano como aquella en la que “...los agentes implicados en ella se coordinan no mediante cálculos egocéntricos del éxito sino mediante actos para lograr la comprensión, (...) persiguen sus metas individuales con la condición de que sean capaces de *armonizar* sus planes de acción sobre la base de *definiciones comunes de las situaciones*”.<sup>222</sup> La clave de la noción habermasiana para la obtención de un acuerdo (*Verständigung*) es la posibilidad de hacer uso de razones con que llegar a un reconocimiento intersubjetivo de pretensiones

---

<sup>220</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, vol. I., México, Taurus, 2002, p. 532.

<sup>221</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *op.cit.*, p. 183. En palabras de Habermas: “Este concepto de *racionalidad comunicativa* posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones, y de generar consenso, que tiene un habla argumentativa en la que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y, merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada, se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que se desarrollan sus vidas”. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa...*, vol. I., *ed.cit.*, p. 27.

<sup>222</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*, vol. II., México, Taurus, 2002, p. 286. (cursivas añadidas)

de validez susceptibles de crítica.<sup>223</sup> Estas pretensiones de validez se corresponden con, y son entabladas por, tres dimensiones ante las que cada sujeto se pone en relación cuando habla: con un mundo físico que lo rodea (mundo objetivo), con los demás sujetos (mundo social) y con sus intenciones, sentimientos y deseos (mundo subjetivo).

Por tanto, estas pretensiones de validez pueden ser relativas a la verdad (objetivas), a la rectitud, adecuación o legitimidad de los actos de habla en relación con normas y valores compartidos (sociales), o a la sinceridad y autenticidad de intenciones y sentimientos (subjetivas). Estas tres condiciones de validez constituyen la *ética del diálogo universal* habermasiana y determinan las dimensiones del *sentido de la acción*. De esta forma, en una “situación discursiva ideal” no es ni la fuerza ni el poder los que determinan la victoria de un argumento sino, simple y sencillamente, el mejor argumento. En otras palabras, el peso de la evidencia y la validez de la argumentación determinan entonces lo que es válido o verdadero. Entonces, los argumentos que surgen de tal discurso, y con los que están de acuerdo los participantes, son verdaderos; de manera que Habermas adopta, bajo su concepto de racionalidad comunicativa, una teoría de la validez que forma parte de toda comunicación y que se constituye como fin último de su *teoría normativa* de la evolución racional.<sup>224</sup>

En cuanto al segundo propósito, Habermas encontrará en los trabajos de Durkheim la clave para el desarrollo de su planteamiento. El tránsito de la solidaridad orgánica a la solidaridad mecánica significó un cambio en las bases de integración social, la cual corresponde, en las sociedades modernas, a la conexión sistémica de ámbitos funcionalmente especificados capaces de generar su propia moralidad. Esto le permite a Habermas pensar en una definición dualista de la sociedad, en la que combina

---

<sup>223</sup> De acuerdo con McCarthy, “Habermas utiliza los términos *Begründen* y *Begründung* en este sentido débil de dar razones a favor de una pretensión, de apoyarla con evidencias y argumentos, de defenderla contra la crítica -y no en el sentido fundamentalista de fundar una pretensión en una base irrefragable”. T. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, *Op.cit.*, p. 451.

<sup>224</sup> McCarthy señala que “en última instancia, la idea de la verdad hace referencia a una forma de interacción exenta de cualquier influencia distorsionadora. La “vida buena y verdadera”, la meta de la teoría crítica, es inherente a la noción de verdad; está implicada en todo acto comunicativo”. *Ibid.*, p. 308.

una perspectiva internalista (mundo de la vida) y una externalista (sistema).<sup>225</sup> La primera dimensión supone concebir a la sociedad desde la mirada del actor y acentúa la posibilidad de que en las orientaciones de sus acciones los actores alcancen un consenso normativo mediado comunicativamente; la segunda dimensión refiere a la mirada de un observador externo acerca de los lazos funcionales de las consecuencias agregadas de la acción que estabilizan plexos de acción no pretendidos.

El mundo de la vida es la sociedad concebida desde la perspectiva del sujeto de acción. Para Habermas, acción comunicativa y mundo de la vida son conceptos complementarios, en tanto la acción comunicativa tiene su origen y desarrollo dentro del mundo de la vida: "...el mundo de la vida es el lugar trascendental donde se encuentra el hablante y el oyente, donde de modo recíproco reclaman que sus suposiciones encajan en el mundo (...) y donde pueden criticar la validez de las pretensiones, poner en orden sus discrepancias y llegar a acuerdos".<sup>226</sup>

El mundo de la vida se estructura a través de la cultura y el lenguaje como medios *semitrascendentes* del entendimiento. Este mundo permanece a espaldas de los actores como un acervo de autoevidencias y de saberes que no son puestos en cuestión por los actores en su vida cotidiana<sup>227</sup> pero que, sin embargo, son utilizados como patrón de entendimiento frente a un tema o fragmento del mundo de la vida que ha sido problematizado por los actores, a la vez que las estructuras de ese mundo les permite llegar a un entendimiento intersubjetivo de sus pretensiones de validez. La cultura, la

---

<sup>225</sup> Weber utilizó dos perspectivas similares para su análisis de las sociedades modernas: la perspectiva "desde arriba", es decir, mirando las ideas encarnadas en las esferas culturales de valor, en las estructuras de la personalidad y en las instituciones sociales; y la perspectiva "desde abajo", es decir, mirando los factores empíricos que condicionan esa materialización de las ideas –factores tales como intereses, organización de la autoridad y lucha por el poder político, proceso y problemas de la reproducción económica, etc. Cf. *Ibid.*, p. 455.

<sup>226</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa...*, vol. II., *ed.cit.*, p. 126.

<sup>227</sup> Aquí Habermas se distancia de los análisis de la fenomenología y de una mirada culturalista del mundo de la vida. Critica a Schütz y Luckmann ya que estos autores "no captan las estructuras del mundo de la vida recurriendo directamente a las estructuras de la intersubjetividad lingüísticamente generada, sino al reflejo de esas estructuras en las vivencias subjetivas de un actor solitario". Cf. *Ibid.*, p. 185. El actor de la fenomenología actúa en su vida cotidiana con un carácter de científico, mientras que para Habermas, el actor siempre se encuentra con estructuras que se le escapan de su conocimiento, nunca controlan por completo su situación de acción, no son dueños ni de sus posibilidades de entendimiento ni de sus conflictos. Por ello Habermas no tiene una mirada culturalista del mundo de la vida. Cf. *Ibid.*, p. 211.

sociedad y la personalidad como elementos estructurales del mundo de la vida, llevan a cabo procesos de reproducción cultural, integración social y socialización respectivamente y se ligan al proceso de reproducción material y simbólica para el mantenimiento de ese mundo. Estos procesos se enraízan por medio de la acción comunicativa de los actores a la vez que se vinculan con el sistema por medio de los anclajes institucionales sistémicos en el mundo de la vida.

Por el contrario, el sistema implica una perspectiva de la sociedad desde el observador, esto es, de alguien no implicado. En el análisis de los sistemas es preciso tener en cuenta la interconexión de las acciones, así como su significado funcional y su contribución al mantenimiento del sistema. En este caso, Habermas asumirá la idea de sistema en clara referencia al concepto clásico de organización, esto es, como sistemas de acción autorregulados (cuyas expresiones características de las sociedades modernas son el mercado y el Estado). El sistema tiene sus raíces en el mundo de la vida pero, en última instancia, desarrolla sus propias características estructurales. A medida que estas estructuras evolucionan, se distancian cada vez más del mundo de la vida. La racionalidad en el nivel del sistema implica una diferenciación progresiva y una mayor complejidad. En la medida que aumenta la autosuficiencia de sus estructuras, su capacidad de autogobierno, disminuye la posibilidad del logro del consenso en el mundo de la vida.<sup>228</sup>

Habermas considera que el problema de la teoría social es el modo de conectar satisfactoriamente las estrategias conceptuales que entrañan las ideas de “sistema” y “mundo de la vida”.<sup>229</sup> La cuestión se plantea a partir de la posibilidad de encontrar un nexo causal entre la progresiva diferenciación del sistema social y la formación de una moral capaz de ser base de la integración social. Para explicar lo anterior, Habermas desarrolla dos estrategias teóricas: a) la *integración social* se centra en el mundo de la vida y los modos en los que el sistema de la acción se integra por medio de un consenso garantizado normativamente o alcanzado mediante la comunicación; y b) la *integración*

---

<sup>228</sup> Cf. G. Ritzer, *Teoría sociológica moderna*, España, McGrawHill, 2003, p. 505.

<sup>229</sup> Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa...*, vol. II., *ed.cit.*, p. 151.

*sistémica* hace referencia al sistema y al modo que se integra mediante el ejercicio del control externo sobre las decisiones individuales no coordinadas subjetivamente. Habermas argumenta que aunque ambas perspectivas tienen algo que ofrecer, ambas tienen serias limitaciones. La relación entre estas dos dimensiones debe ser entendida, en nuestra opinión, en forma dialéctica: son horizonte y apertura, son límite y posibilidad. En función de ello, el germano defenderá una propuesta heurística que considera a la sociedad como una entidad que en el transcurso de su evolución se va diferenciando como sistema y como mundo de la vida.

Entendida así, la esfera social queda escindida entre ámbitos del mundo de la vida (estructurados comunicativamente) y ámbitos neutralizados frente al mundo de la vida (estructurados formalmente), esto es, entre esferas socialmente integradas o esferas sistémicamente integradas. El espacio público se coloca en medio de estos ámbitos, funcionando como una especie de caja de resonancia entre estas esferas. El derecho aparecerá, en este punto, como el elemento bisagra que permite articular y diferenciar las esferas del mundo de la vida y del sistema.<sup>230</sup>

El último propósito de Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* contempla la construcción de un ideal regulativo de la sociedad comunicativa que le permita establecer un diagnóstico sobre la sociedad moderna. La tesis habermasiana plantea el problema de la modernidad en términos de un desacoplamiento entre el mundo de la vida y el sistema, del cual deriva su idea de la *colonización del mundo de la vida*. Habermas entiende que ambos elementos –mundo de la vida y sistema– han emprendido un proceso de racionalización, pero éste ha sido adoptado de formas diversas.<sup>231</sup>

---

<sup>230</sup> “Los límites entre sistema y mundo de la vida discurren, dicho un tanto toscamente, entre los subsistemas economía y burocracia estatal, por un lado, y las esferas de la vida privada (familia, relaciones de vecindad, asociaciones libres) y de la opinión pública (de los sujetos en tanto personas privadas y en tanto ciudadanos), por el otro”. *Ibid.*, p. 403.

<sup>231</sup> En términos weberianos, el sistema constituye el dominio de la racionalidad formal, mientras el mundo de la vida es el reino de la racionalidad sustantiva. Por tanto, la colonización del mundo de la vida implica una reafirmación de la tesis weberiana de que en el mundo moderno la racionalidad formal triunfa sobre la racionalidad sustantiva y llega a dominar áreas antes definidas formalmente por la racionalidad sustantiva.

La racionalización del mundo de la vida aumenta la racionalidad de la acción comunicativa; por tanto, la acción orientada hacia la comprensión mutua se libera cada vez más de la constricción normativa, lo cual, posibilita la integración social. Sin embargo, en las sociedades modernas contemporáneas el lenguaje es sustituido por otros medios no lingüísticos provenientes del sistema (dinero en el caso del subsistema económico y poder en el subsistema político) que llenan el vacío y reemplazan, en cierta medida, al lenguaje cotidiano. Según el propio alemán, el sistema, cada vez más complejo, libera imperativos sistémicos que agotan la capacidad del mundo de la vida que instrumentalizan, restringiendo así la comunicación.

De forma paradójica, los procesos de modernización descritos por Habermas parecen producir resultados ambivalentes. Por un lado, la racionalización del mundo de la vida –producto del proceso evolutivo de la racionalidad humana– conduce a la diferenciación y especificación de puntos de vista relacionados con las esferas normativas o de valor. Por el otro, la racionalización unilateral –producto de la colonización del mundo de la vida por el sistema– pasa por encima de, y elimina las, formas de vida tradicionales, destruyendo toda capacidad de comunicación y expresión tanto en el espacio público como en el privado. De esta forma, la opinión pública aparece como el espacio de tensión entre dos principios de integración opuestos: la libertad y la igualdad, el capitalismo y la democracia.<sup>232</sup> Por lo que la esfera pública política se establece como un campo de lucha y mediación entre los impulsos comunicativos del mundo de la vida y los imperativos organizativos del sistema político.

En la comprensión habermasiana, la relación de intercambio entre mundo de la vida y sistema se explicará a partir de la acción comunicativa, en cuya estructura es posible diferenciar los factores ideales (imágenes del mundo) de los factores materiales

---

<sup>232</sup> Reaparece aquí la tesis de fondo sobre la cual se despliega la argumentación de Habermas en su igualmente famoso texto *Problemas de legitimidad en el capitalismo tardío*, Argentina, Amorrortu, 1973. En palabras del alemán: “La opinión pública que se articula en esa esfera significa, desde la perspectiva del mundo de la vida, algo distinto que desde la perspectiva sistémica del aparato estatal; en realidad la voluntad política que se forma a través de la competencia de partidos es una resultante de ambas cosas: de la presión que ejercen los procesos de formación de valores y normas y el empujón de los efectos organizativos del sistema político por el otro”. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa...*, vol. II., *ed.cit.*, p. 470.

(intereses). A partir de la teoría del lenguaje (de los actos del habla), Habermas recupera el problema de la racionalización de las orientaciones de la acción y de los órdenes de la vida social (o subsistemas sociales) desde la dimensión cultural de la acción que supone individuos socializados que necesitan satisfacer sus necesidades del orden material y del orden ideal: “Los órdenes de la vida social pueden, en efecto, ser considerados en un doble aspecto. Por un lado regulan la apropiación de bienes, esto es, la satisfacción de intereses materiales e ideales. Por otro, realizan ideas y valores. Estos dos aspectos dependen el uno del otro”.<sup>233</sup>

El primer aspecto refiere a la reproducción material del mundo de la vida; el segundo a su reproducción simbólica. A diferencia del primero, éste último aspecto no puede quedar a merced de las formas de racionalidad administrativa y económica sin que se produzcan efectos patológicos sociales (pérdida de sentido weberiana), toda vez que sus elementos se generan incondicionalmente en el entendimiento, en tanto mecanismo coordinador de las acciones; es decir, la crisis actual no se explica, según Habermas, a consecuencia de una racionalización con arreglo a fines demonizada en razón instrumental –como lo asumía Weber–, sino más bien por la penetración de esta en aquellos ámbitos de la sociedad que dependen constitutivamente de los procesos de entendimiento intersubjetivo.

Pero el diagnóstico de las patologías sociales no se limita a eso. Las resistencias registradas en ciertos ámbitos de la vida social abrieron nuevas brechas en el rumbo de la política. La protesta social ya no se origina más por la lucha de clases –prácticamente erradicada con el Estado Social- ni se canaliza tampoco por los cauces institucionales –asociaciones y partidos–; sino que, más bien, el conflicto surgirá por cuestiones relacionadas con la reproducción cultural, la integración social y la socialización –o como dice Habermas, por cuestiones de la *gramática de las formas de vida*– y la protesta se desplegará de forma no institucionalizada. La recuperación de la idea de la

---

<sup>233</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa...*, vol. I., *ed.cit.*, p. 251.

*sociedad civil* será caracterizada, a partir de aquí, como la relación entre espacios formales e informales.<sup>234</sup>

La clave de esta relación se encuentra en las pretensiones de validez de estos actos del habla y en su susceptibilidad a la crítica, lo cual deja abierta la posibilidad de identificar y corregir los errores, es decir, de aprender de ellos. Esto se explica desde el plano reflexivo del cual surgen las formas de argumentación que pueden transmitirse y desarrollarse en una tradición cultural e incluso quedar encarnadas en instituciones culturales específicas. Así, a través de esta conexión entre tradiciones culturales e instituciones sociales es como el concepto de *razón comunicativa* se torna útil para la teoría social.<sup>235</sup>

La *teoría de la acción comunicativa* conlleva, en este sentido, cambios muy importantes en la comprensión habermasiana sobre lo político y la democracia. La imagen de la sociedad como una totalidad o como una asociación a gran escala parece obsoleta a la luz del creciente grado de complejidad de las sociedades diferenciadas funcionalmente. La *integración social* se convertirá, de este modo, en causa del desvelo del germano. Para Habermas, la sociedad ya no podrá encontrar su fundamento integrador en las grandes visiones del mundo compartidas sino en principios y valores tematizables y argumentables. Los problemas asociados a este proceso deberán ser asumidos por la opinión pública y la esfera pública política, cuya raíz debe ser buscada en el mundo de la vida. Este nuevo espacio de resonancia y mediación que el germano buscará defender y revitalizar se convertirá en el horizonte utópico para la formación de la voluntad general y la legitimación de la decisión política.

---

<sup>234</sup> Los problemas del espacio público político versarán ahora sobre la calidad de vida, la igualdad de género, la autorrealización individual, la participación y los derechos humanos. Estos temas desplegarán una amplia escena que se conocerá como los *nuevos movimientos sociales*, los cuales van desde movimientos ecologistas, feministas, pacifistas, de minorías (homosexuales, ancianos, etc.) hasta los que buscan su autonomía regional, lingüística o cultural. Todos estos movimientos se organizarán y articularán de distintas maneras ya sea como iniciativas ciudadanas, asociaciones civiles, organizaciones no gubernamentales, etc. Cf. G. Leyva, “Jürgen Habermas: espacio público y democracia”, en J. Rendón Alarcón (coord.), *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, México, UAM Iztapalapa, 2007, p. 258 y 259.

<sup>235</sup> Cf. T. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, *Op.cit.*, p. 451.

Las implicaciones de dicho paradigma pueden observarse en el propio proceso de democratización social. Su objetivo ya no será la erradicación del dominio económico o estatal, sino más bien la contención de las intervenciones colonizantes de los imperativos sistémicos en los ámbitos del mundo de la vida. En otras palabras, el proceso democrático ahora buscará establecer un equilibrio entre las fuerzas integradoras de las sociedad, de tal manera que pueda preservarse la solidaridad y la comunicación frente al dinero y al poder, y con ello, dar salida a las exigencias e intereses resultantes del mundo de la vida. Esta será la nueva función del espacio público político que, en términos generales, sigue siendo medular en el desarrollo de una teoría de la democracia orientada normativamente. Habermas dará cuenta de esto a través de su concepto de democracia deliberativa y buscará demostrar, posteriormente, la posibilidad de una reconciliación de los mundos de la vida y sistemas a través del derecho.

### **3.3 La ética del diálogo: democracia deliberativa y Estado de derecho**

La idea de democracia deliberativa implica, tanto la posibilidad de que los ciudadanos resuelvan sus diferencias a través del razonamiento público –reconciliación por medio del uso público de la razón–, como que éstos reconozcan la legitimidad de sus instituciones básicas en tanto éstas establecen un horizonte para la deliberación pública. Entender de esta manera la democracia supone que el conflicto social puede ser regulado en forma racional a través del debate y la argumentación pública.<sup>236</sup> En este punto, la *ética del diálogo* habermasiana se erige como el trasfondo normativo que considera fundamentalmente a la deliberación como el procedimiento más adecuado para la solución de preguntas prácticas, tanto en el plano moral como en el político.

---

<sup>236</sup> Cf. G. Leyva, “Jürgen Habermas: espacio público y democracia”, *Op.cit.*, p. 260 y 261. En este apartado nuestro análisis se centrará sobre el texto *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, el cual constituye la primera obra sistemática de Habermas después de la publicación de *Teoría de la acción comunicativa*. En esta obra, Habermas condensará varios de los elementos presentes a lo largo de su programa filosófico: la idea de democracia, el derecho, la racionalidad comunicativa, el espacio público y la sociedad civil. Cada uno de estos elementos forman parte, como veremos, del modelo de publicidad política habermasiano que intentamos reconstruir.

En la dimensión política la propuesta de Habermas implica derivar un principio universal de argumentación a partir del contenido normativo presente en las condiciones necesarias para la deliberación y, a la vez, establecer la manera en que este principio permite solventar y evaluar, a través del diálogo, las pretensiones de validez de las normas. En este sentido, para Habermas, la validez de las normas dependerá exclusivamente de la posibilidad de un acuerdo racionalmente fundamentado por parte de todos los afectados. De esta forma, en un solo movimiento, Habermas articula las cuestiones políticas con el establecimiento de una praxis pública de argumentación, esto es, con un *modelo de publicidad política*.

El diálogo y la argumentación adquirieron, progresivamente, un papel central en el programa filosófico habermasiano, al grado que la teoría de la democracia fue reinterpretada en términos comunicativos. Esta reinterpretación de la idea de la democracia derivó, en primer lugar, en el rechazo explícito de una concepción de la sociedad como totalidad (de cuño hegeliano-marxista) y, en segundo lugar, en la formulación del concepto de *soberanía popular sin sujeto*. Sobre esta base, Habermas reconoce empíricamente la pluralidad irreductible de las sociedades contemporáneas y redefine los alcances de su concepto de racionalidad comunicativa, como veremos a continuación.

### **3.3.1 La soberanía popular sin sujeto**

La idea de soberanía popular constituye una de las nociones clásicas de la teoría de la democracia. En la comprensión habermasiana, esta idea sufre una transformación radical, en la que ya no se asocia más con un sujeto concreto (pueblo) o abstractamente concebido (nación), sino que más bien se entiende como un flujo comunicativo.<sup>237</sup> Esta desvinculación hacia una colectividad concreta conlleva el reconocimiento de la diferencia *–la otredad–* pero, sobre todo, supone la eliminación de cualquier talante hegemónico inicialmente vinculado con las ideas de soberanía y voluntad general.

---

<sup>237</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 200.

La solidaridad social dependerá, entonces, de la propia concepción de la soberanía popular sin sujeto, esto es, del reconocimiento de un pluralismo no totalizable de formas de vida concurrentes –Hegel lo llamaba “vida ética” o “eticidad”.<sup>238</sup> La formulación intersubjetiva de la solidaridad traerá aparejado el desvanecimiento de toda insinuación a la unidad o a la totalidad y permitirá vincular la comprensión de las pretensiones de validez con la autonomía y responsabilidad de los individuos.

La formulación de este concepto implica, además, la redefinición teórica de los alcances del concepto de *razón comunicativa*. Habermas introducirá algunas aclaraciones que le permiten tomar cierta distancia respecto a la *razón práctica kantiana*, vinculada tradicionalmente a una perspectiva normativa de la sociedad más o menos vinculada a una filosofía de la historia.<sup>239</sup> Con ello, el filósofo alemán pretende descargar el vínculo casi exclusivo de la racionalidad práctica con la moral para hacer utilizable su noción de racionalidad comunicativa desde distintas perspectivas: filosófica, histórico-descriptiva, funcionalista, empírica y jurídico-política. De esta forma, al no poder atribuirse la racionalidad comunicativa a un actor particular o a un macrosujeto estatal-social, Habermas la definirá como

...una trama descentrada de condiciones trascendentalmente posibilitantes, formadoras de estructuras, y que impregnan la interacción, pero no es una facultad subjetiva que dicte a los actores qué es lo que *deben* hacer. La racionalidad comunicativa no es como la forma clásica de la razón práctica una fuente de normas de acción. Sólo tiene un contenido normativo en la medida que quien actúa comunicativamente no tiene más remedio que asumir presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico. [...] La razón comunicativa posibilita, pues, una orientación por pretensiones de validez, pero no da

---

<sup>238</sup> *Ibidem*.

<sup>239</sup> Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 2008, p. 65. Como ya lo habíamos apuntado, McCarthy considera que la ética del diálogo habermasiana constituye la reformulación del imperativo categórico kantiano, es decir, una reconstrucción de la idea de razón práctica en términos de la razón comunicativa. Cf. *supra* apdo. 1, de este capítulo.

ninguna orientación de contenido determinado para la solución de tareas prácticas, no es ni informativa ni tampoco directamente práctica.<sup>240</sup>

Este refinamiento del concepto de razón comunicativa tendrá como principal objetivo el mostrar la conexión conceptual e interna –no histórico contingente– entre el Estado de derecho y la democracia. Bajo esta línea de argumentación, el esfuerzo del germano se concentrará en establecer la co-originalidad de la autonomía privada y la autonomía pública a través de una comprensión discursiva o dialógica del derecho. La autonomía privada, anota Habermas, refiere a la libertad subjetiva de stirpe kantiana que supone la conciliación, en la dimensión jurídica, de la libertad de conciencia de cada uno con la libertad de conciencia de todos. La autonomía pública, de raíz hegeliana, nace del reconocimiento mutuo de los miembros de una comunidad política, que a través del procedimiento democrático garantiza la producción legítima de las normas jurídicas y la autodeterminación de sus miembros.

La comprensión procedimental del derecho, añade Habermas, permite distinguir las presuposiciones de la comunicación y las condiciones de procedimiento de la formación democrática de la opinión y la voluntad como la única fuente de legitimación.<sup>241</sup> En otras palabras, de lo que se trata es de institucionalizar jurídicamente determinados procedimientos y condiciones de comunicación que aseguren en forma ideal que todas las cuestiones relevantes puedan ser planteadas y elaboradas en discursos y negociaciones sobre la base de las mejores informaciones y razones posibles. El derecho positivo se convierte entonces en un elemento complementario y constitutivo de la razón comunicativa.<sup>242</sup>

---

<sup>240</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez...*, *Op.cit.*, p. 66.

<sup>241</sup> Según Habermas, en la teoría del diálogo “los procedimientos y presupuestos comunicativos de la formación democrática de la opinión y la voluntad funcionan como una importantísima esclusa para la racionalización discursiva de las decisiones de la administración y un gobierno ligado al derecho y a la ley. *Racionalización* significa más que mera legitimación, pero menos que constitución del poder”. J. Habermas, *Facticidad y validez...*, *Op.cit.*, p. 376.

<sup>242</sup> Ya McCarthy había señalado que “El núcleo de lo que podríamos considerar la versión habermasiana de la estructura básica es la institucionalización de la autonomía política, esto es, del uso público de la razón en el ámbito jurídico político”. “Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo”, *Op.cit.*, p. 41.

En síntesis, el núcleo del proceso democrático es el procedimiento de la “política deliberativa”, el cual, se enfoca en las reglas del discurso y las formas de orientación que sostienen su esencia normativa en la propia racionalidad comunicativa y, en última instancia, en la estructura misma de la comunicación lingüística y en los patrones comunicativos de socialización y formación de la identidad.<sup>243</sup> La política deliberativa comprende tanto la actividad ciudadana en el espacio público como a la institucionalización de procedimientos y condiciones de comunicación y argumentación, por un lado, y al juego incesante de las argumentaciones institucionalizadas con redes y formas de comunicación pública desarrolladas de manera informal.

La sociedad aparece otra vez en su dualidad metodológica, pero ahora entendida como una red comunicativa fluida que distingue, por un lado, los procesos de comunicación autónomos, autorregulados, sostenidos por organizaciones inclusivas e interdependientes horizontalmente, frente a los procesos comunicativos que emanan de organizaciones reguladas por los medios como el dinero, el poder, el derecho, etc.<sup>244</sup> Para la perspectiva sistémica, el espacio público se establece como simple entorno, en tanto que para la perspectiva de los participantes, es el lugar de despliegue de la comunicación pública que anida y se reproduce en las estructuras del mundo de la vida.

Entendido de esta forma, el espacio público se inserta en la distinción Estado/Sociedad como fundamento social para de la formación de espacios públicos autónomos. En este punto, ligada de manera relevante al concepto de espacio público, reaparece la idea de la *sociedad civil* como un ámbito separado y distinto del Estado y del mercado, compuesta por múltiples asociaciones que, en su conjunto, constituyen la sede para la producción de un poder que, conectado con las instituciones del proceso democrático, se transforman en un “poder comunicativo”.<sup>245</sup>

---

<sup>243</sup> Cf. G. Leyva, “Jürgen Habermas: espacio público y democracia”, *Op.cit.*, p. 266 y 267.

<sup>244</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 202.

<sup>245</sup> La esfera de la sociedad civil es entendida por Habermas como un flujo comunicativo autorreferente, como un conjunto polimorfo de asociaciones autónomas, separadas del sistema estatal y económico, establecidas libremente en conexión con las estructuras comunicativas del mundo de la vida, específicamente con el ámbito social del espacio público. Habermas recupera la categoría de la sociedad civil al momento de abordar el problema de las condiciones de posibilidad del espacio público político. Al respecto, afirma que éste no sólo se sostiene a través de las instituciones del Estado de derecho sino que es

La esfera pública política se establece así como una estructura comunicativa que media entre el sistema político y las organizaciones del mundo de la vida, como una caja de resonancia para los problemas sociales.<sup>246</sup> Los procedimientos de entendimiento intersubjetivo se generan tanto en el sistema político –en forma de deliberaciones institucionalizadas de los órganos parlamentarios y judiciales– como en las organizaciones del mundo de la vida –como una red comunicativa informal. El sistema político es un ámbito especializado en la toma de decisiones colectivas vinculantes, en tanto que la estructura comunicativa informal se caracteriza básicamente como un “sistema de sensores”, no especializado pero sumamente receptivo a los problemas sociales que tematizan, argumentan y justifican sus posiciones para generar así la opinión pública.

La opinión pública se transforma en poder comunicativo a través de los procedimientos democráticos institucionalizados. Sin embargo, aclara nuestro autor, este poder comunicativo no logra gobernar al poder administrativo sino que sólo lo orienta en direcciones específicas. Vista así, la relación entre la esfera pública informal y formal, entre las estructuras informales y fluidas del mundo de la vida y las formas institucionales, se entiende como una suerte de eje centro-periferia.<sup>247</sup> Habermas ilustra

---

necesaria una tradición cultural y patrones de socialización, es decir, una cultura política donde la libertad este presente habitualmente. Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez...*, *Op.cit.*, p. 434 y ss.; G. Leyva, “Jürgen Habermas: espacio público y democracia”, *Op.cit.*, p. 267, nota 36; y J. L. Cohen y A. Arato, *Op.cit.*, p. 395 y ss.

<sup>246</sup> Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez...*, *Op.cit.*, p. 439.

<sup>247</sup> En el *centro*, ámbito medular del sistema político, se encuentran los complejos institucionales de la administración pública en general (Gobierno, órganos de justicia, parlamentos, etc.). En los bordes o márgenes de este *centro* se forma una especie de *periferia interna* compuesta por instituciones diversas que están dotadas de derechos de autoadministración o de funciones de competencia o control estatal (las universidades, los sistemas de seguridad social, las representaciones estamentales, las cámaras de comercio, fundaciones, etc.). En la *periferia externa* se distinguen dos ámbitos: por el lado de lo *outputs*, o de la implementación de las políticas, se ubican las redes de intermediación y negociación entre organismos públicos y privados que están encargadas de los mecanismos de coordinación sistémica (organizaciones, confederaciones, grupos de interés, etc.). Por el lado de los *inputs*, se sitúa la esfera pública informal, es decir, las asociaciones y grupos formadores de opinión (el amplio espectro que abarcan estos grupos alcanza desde grupos de interés, asociaciones con fines políticos y sociedades culturales -academias, profesionales, etc.- hasta grupos de interés público –asociaciones ambientalistas, etc.- y las iglesias y asociaciones benéficas. Este esquema funciona a partir de un sistema de esclusas donde las decisiones vinculantes, para ser legítimas, tienen que generarse en el circuito comunicativo que se constituye en la periferia externa, atravesar las esclusas de los procedimientos democráticos y del Estado de derecho, hasta llegar a los complejos parlamentarios y a los tribunales. Sólo de esta forma, el

esta relación a través de la metáfora del “asedio” o el “sitio” (*Belagerung*) –extraída del lenguaje militar-, donde la periferia ejerce una presión constante -asedia o sitia- sobre centro.<sup>248</sup> El poder administrativo, constitucionalmente limitado, requiere de razones normativas que legitimen su acción. El poder comunicativo, gestado en el flujo comunicativo autorreferente de la sociedad civil, ofrece e impone temas, razones y argumentos que, en última instancia serán los que racionalicen o legitimen la decisión administrativa. El proceso de formación política de la voluntad general aquí descrito, contiene, de esta forma, los presupuestos normativos del Estado de derecho democrático que en el siguiente aparatado abordaremos.

### 3.3.2 El Estado de derecho democrático

La reconstrucción de los prepuestos normativos del Estado de derecho tiene como finalidad el recuperar los fundamentos racionales de sus instituciones político-jurídicas básicas. Las cuestiones de legalidad, reconocerá Habermas desde el comienzo, hacen explotar el marco de una manera puramente normativa de ver las cosas. Anteriormente, el análisis habermasiano distinguía al derecho como un “medio” complejo conectado con el dinero y el poder, que abarcaba los ámbitos de acción formalmente organizados y sistémicamente integrados, que permitía la evaluación de la concordancia de los imperativos sistémicos provenientes del subsistema económico y político administrativo respecto a las normas jurídicas jerárquicamente más relevantes (principios constitucionales). En cambio, en *Facticidad y validez* el derecho se mostrará directamente vinculado con la teoría del diálogo, y más precisamente, con el lenguaje cotidiano. Sobresalen, en este sentido, dos funciones capitales atribuidas al derecho, a saber: ser el puente de comunicación entre el sistema y mundo de la vida, por un lado, y, primordialmente, la de ser un mecanismo de integración social.<sup>249</sup>

---

poder comunicativo, perfeccionado en el parlamento, impide la peligrosa autonomización del poder administrativo, por un lado, y del poder social que influye en el centro, por el otro. Cf. *Ibid.*, p. 435-437.

<sup>248</sup> Cf. G. Leyva, “Jürgen Habermas: espacio público y democracia”, *Op.cit.*, p. 267.

<sup>249</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 208.

La tensión entre legalidad y legitimidad, entre facticidad y validez resulta consubstancial al derecho. Kant fue uno de los primeros en consignar esta dualidad del derecho que, por una parte, remite a una dimensión coactiva y, por otra, a una aceptación racional. Esta problemática relación es recuperada por Habermas como la tensión entre el ordenamiento positivo que se autolegitima sistémica o funcionalmente y la necesidad de que esta legitimidad emane de los sujetos.

En la versión kantiana, el Estado derecho se traduce en la aspiración moderna de racionalización del poder, la cual se despliega a través de una praxis autolegislativa institucionalmente diferenciada. Sin embargo, en la actualidad esta praxis autolegislativa ya no puede quedar enmarcada en una conciencia pura, en la potencial universalidad de un legislador individual.

Por el contrario, en la versión habermasiana el supuesto de la autolegislación debe sostenerse y enfrentarse a un análisis de los mecanismos fácticos del ejercicio del poder. En este sentido, la cuestión de la autolegislación queda planteada como la irreductible disputa entre el poder legal y el poder fáctico. Es por este motivo que la idea de la *razón comunicativa* explícitamente toma distancia de una concepción exclusivamente normativa de la moral y el derecho, y se concibe de forma ampliada como un modelo cuyo objetivo es la reconstrucción de las redes de formación de opinión pública y argumentación orientadas a la toma de decisiones políticas elaboradas en el sistema político-administrativo.

La privilegiada conexión entre el lenguaje ordinario y el derecho permite la operacionalización conductual de los discursos y la comunicación con los sistemas.<sup>250</sup> El lenguaje de la ley, a diferencia del lenguaje moral restringido al mundo de la vida, funciona como un puente para la comunicación social desplegada entre el sistema y el

---

<sup>250</sup> “El lenguaje ordinario constituye, ciertamente, un horizonte universal de entendimiento; en principio puede traducir todo *de* todas las lenguas. Pero no puede, a la inversa, operacionalizar mensajes para todos los destinatarios de forma comportalmente eficaz. Para la traducción a códigos especiales depende del derecho, el cual está en comunicación con los medios de control o regulación que son el dinero y el poder administrativo.[...] Sólo en el lenguaje del derecho pueden circular *a lo ancho de toda la sociedad* mensajes de contenido normativo [...]”. Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez...*, *Op.cit.*, p. 120.

mundo de la vida. Entendido así, el derecho funciona como una correa de transmisión que posibilita la reproducción de la solidaridad social a través de la socialización abstracta pero vinculante de las estructuras de mutuo reconocimiento.<sup>251</sup> Es, a la vez, un sistema de saber y un sistema de acción.

La propuesta habermasiana busca fortalecer la interacción entre el poder legal y el espacio público y su conexión con el poder comunicativo originalmente gestado en el mundo de la vida, a efecto de sostener la circulación del poder constitucionalmente regulado. La idea es robustecer y reforzar los lazos que posibilitan la producción de una “legalidad legítima”.<sup>252</sup> Detrás de esta intención se encuentra el ideal democrático de impronta republicana que vincula la validez del orden normativo con el potencial integrador que se produce en la coincidencia de individuos considerados libres e iguales.

En este punto, resulta clave la distinción entre moralidad y derecho. Siguiendo a Kant, Habermas afirma que ambas dimensiones consignan el mismo tipo de problemas prácticos: la legitimación de un orden en las relaciones sociales y la integración justificada de las acciones. La diferencia radica en que la moral postradicional únicamente expresa una forma de saber cultural que sólo le permite mantener una relación virtual con la acción, en tanto que el derecho tiene un carácter vinculante a nivel institucional que le permite complementar la moral a través de regulaciones para la acción.

Así, el código que representa el derecho mantiene su conexión con el lenguaje cotidiano a través de dos funciones específicas: por un lado, establece mecanismos *sociointegrativos* de entendimiento intersubjetivo efectuados en el mundo de la vida: por el otro, traduce los mensajes provenientes de este mundo de la vida en formas inteligibles para los códigos especializados que operan en la administración pública. Con ello, Habermas desplaza la función de integración social atribuida por Durkheim a la moral en sociedades premodernas, para ahora imputársela al derecho. Al mismo tiempo,

---

<sup>251</sup> Esta idea del derecho es de reconocida vena parsoniana. Cf. *Ibid.*, p.142-145.

<sup>252</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *Op.cit.*, p. 210.

el derecho funciona como un reductor de la complejidad en tanto absorbe las exigencias cognitivas, motivacionales y organizacionales que se exigen a los juicios morales. Los individuos alivian, en este sentido, ciertas cargas que se imponen a la elaboración de la justificación moral.

El principio democrático que diferencia la validez de las normas de acción moral y legal surge, precisamente, de la especificación de aquellas normas que se presentan con forma legal y que pueden ser fundamentadas invocando razones de tipo pragmático, ético-políticas y morales. En el plano moral, el sistema de referencia se constituye en la universalidad de una humanidad que pretende justificar normas que son de interés general. En el plano ético-político, el sistema de referencia lo componen las formas de vida que fundamentan la regulación colectiva de una autocomprensión consciente. En el plano pragmático, el sistema de referencia se orienta hacia el equilibrio entre las pretensiones de validez y los intereses particulares. Esto le permite a Habermas distinguir entre normas morales universalizables y normas jurídicas que expresan voluntades particulares de los miembros de una comunidad legal.<sup>253</sup>

En síntesis, el contenido normativo de la ley viene dado por el propio procedimiento democrático de elaboración de la norma que le concede legitimidad. La voluntad racional se formula a través de los discursos prácticos y los procesos de negociación particulares, a partir de los cuales se transparenta el principio habermasiano de validez: “sólo son válidas aquellas normas para la acción con las cuales estarían de acuerdo como participantes en discursos racionales todos los posibles afectados”.

### **3.4 Consideraciones finales**

En este apartado final se retomará la idea kantiana de publicidad en sus tres dimensiones –*regulativa, educativa y consensual*–, a efecto de evidenciar su estructura normativa

---

<sup>253</sup> Cf. *Ibid.*, p. 212.

dentro del modelo habermasiano de publicidad. En lo que podríamos identificar como la dimensión *regulativa*, la idea de razón comunicativa se plantea como la reformulación procedimental del imperativo categórico kantiano. Así, en vez de presumir en los otros, *a priori*, la validez de las máximas que uno pretende sean leyes universales, debemos someter esas máximas a la consideración de los otros a efecto de probar su validez universal.<sup>254</sup> El acento ahora se traslada a la aceptabilidad racional, a lo que todos los afectados puedan estar de acuerdo discursivamente. De esta forma, la cuestión de la legitimidad de la norma dependerá de la construcción de una voluntad racional colectiva que fundamente su validez.

La dimensión *educativa* se presenta en términos de lo que Habermas denomina la esfera de la *sociedad civil*, la cual es entendida como un flujo comunicativo autorreferente, como un conjunto polimorfo de asociaciones autónomas, separadas del sistema estatal y económico, establecidas libremente en conexión con las estructuras comunicativas del mundo de la vida, específicamente con el ámbito social del espacio público. Habermas recupera la categoría de la sociedad civil al momento de abordar el problema de las condiciones de posibilidad del espacio público político. Al respecto, afirma que éste no sólo se sostiene a través de las instituciones del Estado de derecho sino que es necesaria una tradición cultural y patrones de socialización, es decir, una cultura política donde la libertad este presente habitualmente.

Estos dos rasgos de la publicidad política habermasiana hacen viable un tercer aspecto que nosotros reconocemos como la dimensión *consensual*. La reconstrucción de los preceptos normativos del Estado de derecho tiene como finalidad el recuperar los fundamentos racionales de sus instituciones político-jurídicas básicas. La propuesta habermasiana busca fortalecer la interacción entre el poder legal y el espacio público y su conexión con el poder comunicativo originalmente gestado en el mundo de la vida, a efecto de sostener la circulación del poder constitucionalmente regulado. La idea es robustecer y reforzar los lazos que posibilitan la producción de una “legalidad

---

<sup>254</sup> T. McCarthy, “Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo”, *Op.cit.*, p. 37.

legítima”.<sup>255</sup> Detrás de esta intención se encuentra el ideal democrático de impronta republicana que vincula la validez del orden normativo con el potencial integrador que se produce en la coincidencia de individuos considerados libres e iguales.

Bajo este ideal, el modelo habermasiano de publicidad plantea un esquema normativo de argumentación que incluye tanto el rechazo al secretismo gubernamental, como la justificación de una necesidad de un cierto nivel de capacidades discursivas de la ciudadanía como condición de posibilidad del ejercicio de sus derechos de participación democrática.<sup>256</sup>

Este giro sociocultural de las orientaciones por el cual se guía la acción individual enfrenta a Habermas con la variabilidad cultural e histórica de las estructuras del mundo de la vida. Según McCarthy, si la variedad de visiones del mundo y de formas de vida implica una irreductible variabilidad de patrones de racionalidad, entonces el concepto de racionalidad comunicativa no podría pretender tener una explicación universal y una teoría de la sociedad construida sobre él se vería limitada desde el principio a una perspectiva particular. La respuesta de Habermas a este señalamiento llegará más tarde, a través de su concepto de *razón sin trascendencia*.<sup>257</sup> Habermas explica que la tensión trascendental entre lo ideal y lo real, el reino de lo inteligible y el de los fenómenos, penetra en la realidad social de los contextos de acción. Es lo que identifica como la transformación de la “razón pura” (de estirpe kantiana) en una “razón situada”. Al respecto señala: “La tarea de *situar la razón* ha sido entendida (...) como una tarea de destrascendentalización del sujeto cognoscente. El sujeto finito debe ya encontrarse ya en el mundo sin perder totalmente su espontaneidad creadora del mundo”. Luego entonces, la universalidad de la razón depende únicamente de las pretensiones de validez, en sentido formal.

---

<sup>255</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *op.cit.*, p. 210.

<sup>256</sup> Cf. J. Rodríguez Zepeda, *Estado y transparencia...*, *Op.cit.*, p. 47

<sup>257</sup> Este concepto lo expondrá Habermas con claridad en su libro titulado *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, el cual fue desarrollado en respuesta al señalamiento de la sobre idealización de la acción comunicativa. J. Habermas, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Barcelona, Paidós, 2002.

## **Conclusiones. La publicidad política: del control político a la legitimidad pública**

Este último capítulo tiene como propósito dos objetivos: por un lado, recuperar el llamado debate sobre el liberalismo político inaugurado por la crítica de Jürgen Habermas a la obra de John Rawls y continuado por la puntillosa réplica que éste último esgrimió, centrando la discusión en aquellos aspectos relacionados con la idea de la publicidad política; y, por el otro, reconstruir la base normativa del concepto de publicidad política que sirve a la configuración del espacio público contemporáneo. Con el primer objetivo se busca establecer una comparación directa entre los modelos de argumentación pública propuestos por los dos autores, a fin de poder establecer su base normativa común y, por supuesto, sus notables diferencias. Con el segundo objetivo, se intenta arribar a la conclusión general del presente trabajo, a partir de la cual se muestren los alcances normativos del concepto de publicidad política en el contexto de las sociedades democráticas contemporáneas.

### **4.1 El debate en el liberalismo contemporáneo: dos modelos de argumentación pública**

Para fines expositivos, el debate entre Habermas y Rawls asume un carácter de esquema reconstructivo, dado que se intenta dar cuenta de las principales observaciones de Habermas junto a los contrapuntos de Rawls, en un juego de ida y vuelta entre ambos textos. El contrapunto entre Rawls y Habermas ha sido caracterizado por muchos de sus

lectores e intérpretes como “una disputa de familia”.<sup>258</sup> Apunta McCarthy, reconocido por ambos contendientes como lector y comentarista previo: “John Rawls and Jürgen Habermas have been traveling different paths from their common starting point in Kant’s practical philosophy. Despite the differences, they have remained close enough to make their disagreements instructive”.<sup>259</sup> En efecto, la recuperación del republicanismo kantiano es uno de los cimientos sobre el que ambos construyen vías alternativas para la justificación ética y normativa de la justicia en las sociedades contemporáneas. En ese cometido, ambos atesoran y resguardan en sus propuestas la diversidad política social, al tiempo que acuerdan en la preponderancia de lo justo sobre lo bueno.

En cuanto a las divergencias generales entre ambos autores, John Rawls las define con claridad:

“De las dos diferencias principales entre la posición de Habermas y la mía, la primera consiste en que su posición es comprensiva mientras que la mía es una explicación de lo político y se limita a ello. La primera diferencia es la más fundamental puesto que pone las bases y los límites de la segunda. Esta se refiere a las diferencias entre nuestros mecanismos de representación, como yo los llamo: el suyo es la situación discursiva ideal como parte de su teoría de la acción comunicativa y el mío es la posición original. Estos mecanismos tienen diferentes objetivos y papeles, así como rasgos distintivos que sirven a diferentes propósitos”<sup>260</sup>

La hipótesis interpretativa de la crítica habermasiana se plantea en los siguientes términos: “Me temo que las concesiones que Rawls hace a posiciones filosóficas contrarias perjudican la claridad de su propio planteamiento –advierte Habermas–. Mi crítica, realizada con propósitos constructivos, se plantea en términos inmanentes”.<sup>261</sup> La inmanencia de esta crítica se expresa en tres direcciones: en *primer lugar*, respecto del

---

<sup>258</sup> F. Vallespin, “Introducción. Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas”, en J. Habermas/J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós – ICE UAB, 1998; y T. McCarthy, “Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo”, *Op.cit.*

<sup>259</sup> *Ibid*, p. 44.

<sup>260</sup> J. Rawls, “Réplica a Habermas”, en J. Habermas/J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós – ICE UAB, 1998, p. 76.

<sup>261</sup> J. Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en J. Habermas/J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós – ICE UAB, 1998, p. 43

diseño del mecanismo de la posición original y sus consecuencias sobre la posibilidad del juicio imparcial. En *segundo término*, Habermas señala problemas alrededor de la pretensión de validez cognitiva de la propuesta rawlsiana. En su interpretación, hay cierta confusión o interpenetración entre cuestiones de fundamentación y cuestiones de aceptación, comparando –quizá, poniendo en un mismo rango– su concepción de justicia y las teorías comprensivas. *Por último*, el pluritemático pensador alemán encuentra que ambos órdenes de problemas llevan a Rawls a una conclusión que no advierte ni desea: la primacía de “los derechos básicos liberales por encima del principio democrático de legitimación”.<sup>262</sup> A continuación intentaré dar cuenta de estas objeciones –Habermas también las llama “reticencias tentativas”– y de las respuestas y defensas que Rawls esgrime ante ellas.

El eje central de las observaciones de Habermas al mecanismo de la «posición original» es la crítica al modelo de racionalidad instrumental con el que Rawls describe la facultad de entendimiento de los elementos de la posición original. Apunta Habermas: “La construcción de una posición original que enmarca la libertad de elección de actores racionales de modo razonable se explica por el propósito inicial perseguido por Rawls de presentar la teoría de la justicia como parte de una teoría general de la elección racional”.<sup>263</sup>

En la interpretación habermasiana de la posición original la tensión entre la racionalidad de la elección y la razonabilidad se expresa en el recurso al *velo de la ignorancia*, el cual imposibilita a las partes para comprender el sentido deontológico de los principios de justicia a los que arriban para organizar la sociedad. La privación de información exceptúa a la razón práctica y si bien el mecanismo está pensado para salvaguardar la equidad de las relaciones sociales y políticas en sociedades caracterizadas por el pluralismo, al mismo tiempo esto produce un blindaje de la posibilidad de revisión, fruto de nuevas experiencias o aprendizajes sociales.

---

<sup>262</sup> *Ibidem*.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 44-45.

Los derechos que se desprenden de los principios y que básicamente regulan relaciones devienen bienes primarios, operación de la que resulta la igualación del “sentido deontológico de las normas, que nos obligan, al sentido de los valores, que preferimos”.<sup>264</sup> En esta distinción Habermas cifra y anuda la crítica a la utilización de la teoría de la elección racional, toda vez que “Rawls podría evitar las dificultades relacionadas con la construcción de la posición original si operacionalizara de otro modo el punto de vista moral y liberara de connotaciones sustanciales el concepto procedimental de razón práctica, esto es, si lo desarrollara consecuentemente de modo procedimental”.<sup>265</sup>

A este respecto, Rawls le recordará que “la posición original es un mecanismo analítico destinado a formular una conjetura”<sup>266</sup> y que el liberalismo político, la doctrina con la que el autor estadounidense corrige el alcance de su teoría de la justicia, se mueve en el campo de la política, no de la filosofía. La conjetura a la que tiende la posición original es la razonabilidad de los principios, algo que, por lo demás, puede ser incorrecto.<sup>267</sup>

“El criterio global de lo razonable –especifica Rawls– es el equilibrio reflexivo general y amplio; mientras que hemos visto que en la concepción de Habermas el test de la verdad o validez moral es la aceptación plenamente racional en la situación ideal de discurso, siempre que se satisfagan todas las condiciones requeridas. El equilibrio reflexivo se parece a su test en el siguiente aspecto: es un punto en el infinito que nunca podemos alcanzar; aunque podemos acercarnos más a él en el sentido de que a través de la discusión nuestros ideales, principios y juicios nos parecen más razonables y los consideramos mejor fundamentados de lo que antes estaban”<sup>268</sup>

Con esto, Rawls reafirma, en parte, su apego a la tradición kantiana reafirmando el carácter conjetural de la razonabilidad de los principios de justicia, los que deben ser entendidos al modo de una idea regulativa y no de un principio fijo y ordenador.

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 48

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 51

<sup>266</sup> J. Rawls, “Réplica a Habermas”, *Op.cit.*, p. 84.

<sup>267</sup> *Cf. Ibid.*, p. 85.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 88-89.

La objeción acerca de la imposibilidad de revisión de los principios de la posición original es respondida tajantemente por Rawls: “¿por qué no? –se pregunta– (...) El ideal de una constitución justa es siempre algo que hay que elaborar progresivamente”.<sup>269</sup> Rawls recupera también sus tesis de las fases progresivas del corrimiento del velo, como forma de inclusión de la razón práctica en el mecanismo.

En esa apuesta a la progresividad en el acceso a la información habría, sin embargo, que deslindar entre los principios de justicia y las formas institucionales específicas con las que las sociedades dotan de contenido práctico a esas normas de orientación general. Son estas últimas las que pueden revisarse y, en nuestra opinión, la crítica de Habermas apunta a que, en su perspectiva, los principios de justicia rawlsianos son sustantivos –atañen a derechos definidos en tanto normas y bienes– y no a modelos procedimentales para arribar a un acuerdo justo. La posición original, para Habermas, arroja como resultado –aún aceptando que pueda ser una conjetura– contenidos sustantivos de orientación y ordenación de la vida pública.

Para Rawls, sin embargo, estos contenidos son necesarios como criterio de organización de una doctrina cuya virtud es erigirse en el contenido político de toda teoría comprensiva sobre el mundo, como la matriz política que permite la coexistencia de la diversidad de perspectivas filosóficas. Así, “la autonomía política se concreta en términos de varias instituciones y prácticas políticas, así como se expresa también en ciertas virtudes políticas de ciudadanos en su pensamiento y en su conducta –sus discusiones, sus deliberaciones y sus decisiones– al llevar adelante un régimen constitucional. Ello basta para el liberalismo político”.<sup>270</sup>

El segundo orden de observaciones habermasianas sobre las propuestas de Rawls gira en torno a las pretensiones de validez cognitiva de estas últimas o, en rigor, a la escasa fortaleza de esa pretensión. Dos cuestiones desvelan al germano en este punto: en

---

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>270</sup> *Ibidem.*

primer lugar, la dilucidación del papel que juega el «consenso traslapado»; en segundo término, el sentido expreso que debe asignarse al predicado «razonable».

El «consenso traslapado» puede ser entendido de dos maneras. La primera alternativa es una interpretación funcionalista o instrumental, en el sentido de concebirlo como un resultado de la justificación y ordenación normativa prevista en la teoría. En este sentido, el consenso traslapado funcionaría como un síntoma de la utilidad de la teoría y no de su corrección filosófica o ajuste político: es útil, en tanto genera estabilidad social. Para Habermas, Rawls no considera esta concepción, sino que considera al consenso traslapado como confirmatorio del supuesto de neutralidad que rige la relación entre la justicia como equidad y las teorías comprensivas. Así, la noción es concebida como una confirmación cognitiva de la bondad de ajuste de la teoría. Rawls concede así la existencia de una “relación epistémica entre la validez de su teoría y la perspectivas de una garantía de su neutralidad cosmovisiva en los discursos públicos. El efecto socialmente estabilizador de un consenso entrecruzado se explica por la confirmación cognitiva del supuesto de que la concepción de la justicia como equidad se relaciona neutralmente con las doctrinas comprensivas”.<sup>271</sup>

Esta reticencia de Rawls a afirmar la verdad de su teoría está unida a la decisión de jerarquizar la noción de lo razonable por sobre la de lo verdadero, específicamente estableciendo a la primera como contraconcepto de la segunda. Habermas afirmará, por el contrario, que de la argumentación rawlsiana se desprende, sin embargo, que «razonable» está relacionado con satisfacer una pretensión de validez desempeñada discursivamente. Retoma a Rawls interpretando que este establece “que las razones sólo se especifican como buenas razones mediante un concepto de justicia reconocido; pero por otra parte este concepto tiene que poder encontrar asentimiento en las mismas condiciones ideales. Por consiguiente, tenemos que entender a Rawls de modo que también según su concepción sigue siendo el procedimiento del uso público de la razón la última instancia de garantía para las afirmaciones normativas”,<sup>272</sup> para afirmar luego

---

<sup>271</sup> J. Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, *Op.cit.*, p. 59.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 61

de una manera casi desencantada: “Lo que nos queda a nosotros mortales es un acto de fe en la razón: el acto de «una creencia razonable en la posibilidad real de un régimen constitucional justo». Esta es una concepción simpática; pero ¿cómo se puede armonizar exactamente con las razones por las que Rawls y yo mismo aceptamos la prioridad de lo justo frente a lo bueno?”<sup>273</sup>

Una exégesis del examen habermasiano de la justicia como equidad que intente responder esta pregunta, avizora que Habermas vuelve a enfatizar aquí las consecuencias indeseadas que, a su juicio, provienen de la opción rawlsiana por la teoría de la elección racional como modo del entendimiento. No simplemente se trata del señalamiento de una disonancia argumental fruto de lo que Habermas considera el error básico de la construcción teórica de Rawls. Es, además, la demarcación de una divergencia sustantiva en la elección teórica de la concepción de la acción humana, divergencia que expresa un hiato entre ambas perspectivas y donde la disputa de familia debe comenzar a verse menos como una pelea de hermanos y más como una disputa entre primos lejanos: la racionalidad instrumental es solo un aspecto, vinculante pero no definitorio, en la teoría habermasiana de la acción comunicativa.

La respuesta de Rawls a estas objeciones es compleja y articula aspectos distintivos de su pensamiento. Apuntará que existen tres tipos de justificaciones especificadas por el liberalismo político. La justificación pro tanto, es decir, la demostración de que los valores políticos de la concepción son provistos razonablemente por la razón pública y que esos valores dan respuesta razonable a los problemas constitucionales de la vida pública. La justificación plena, que es la otorgada por un ciudadano individual, miembro de la sociedad civil, y que se materializa cuando incorpora los principios de la concepción política a su propia doctrina comprensiva. Y, por último, la justificación pública, que se materializa cuando los miembros razonables de la sociedad política incorporan la concepción política a sus propias teorías comprensivas. Para Rawls, al hacerlo, hacen explícito un “mutuo tenerse en cuenta

---

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 63.

[que] informa la calidad moral de la cultura pública de la sociedad política”.<sup>274</sup> Consenso traslapado razonable y justificación pública son codependientes, y esta justificación en tanto “mutuo tenerse en cuenta” es lo que conecta con las ideas de estabilidad y legitimidad.

El consenso traslapado razonable implica una concepción de la justicia elaborada en forma neutral y que admita, en forma progresiva los tres tipos de justificaciones. Se trata de un pluralismo razonable que, en virtud de la justificación plena y pública adquiere legitimidad, por un lado, y genera estabilidad por razones rectas, por otro.

“Dada una sociedad política con semejante consenso razonable, el liberalismo político sostiene que como ciudadanos de esta sociedad hemos alcanzado la más profunda y razonable base de unidad social alcanzable para nosotros en tanto que ciudadanos de una moderna sociedad democrática (...) Esta unidad funda estabilidad por razones rectas, y se explica como sigue: A. La estructura básica de la sociedad es efectivamente regulada por la concepción política de la justicia razonable. B. [La misma] está confirmada por consenso traslapado (...) C. Las discusiones políticas públicas (...) son decidibles sobre la base de las razones especificadas por la concepción política de la justicia más razonable”.<sup>275</sup>

En la disputa de primos lejanos, Rawls insistirá aquí en las diferencias que separan su percepción sobre el sentido de la vida pública: “El contraste con esto es una sociedad en la que cuando los ciudadanos se encuentran agrupados por sus justificaciones plenas, sus concepciones políticas no están incorporadas en una concepción política compartida o conectadas con ella. En ese caso, tenemos sólo un *modus vivendi*, y la estabilidad de la sociedad depende de un balance de fuerza en circunstancias contingentes y posiblemente fluctuantes”.<sup>276</sup>

Para Habermas, el acto fundacional del Estado de derecho democrático es, en la perspectiva rawlsiana, un acto único. Los ciudadanos “no pueden reiniciar la ignición del núcleo radical democrático de la posición original en la vida real de su sociedad, pues desde su perspectiva todos los discursos de legitimación esenciales han tenido lugar

---

<sup>274</sup> J. Rawls, “Réplica a Habermas”, *Op.cit.*, p. 91.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 95-96.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 96.

en el seno de la teoría; y los resultados de los debates teóricos se encuentran ya sedimentados en la constitución. Puesto que los ciudadanos no pueden comprender la constitución en tanto que proyecto, el uso público de la razón no tiene propiamente el sentido de una ejercitación actual de la autonomía política, sino que solamente sirve al pacífico mantenimiento de la estabilidad política. Esta lectura no reproduce ciertamente la intención que Rawls une a su teoría, pero revela, si veo correctamente, una de sus consecuencias indeseadas”.<sup>277</sup>

Si bien Rawls, como se expresa más arriba, responde enfáticamente estas observaciones, el énfasis de Habermas sobre la prioridad de la protección de la esfera privada (libertades de los modernos) sobre las libertades políticas, en el sentido que estas sólo observan una función instrumental de protección de aquella, obtura en la obra de Rawls la posibilidad cierta del ejercicio de la autonomía privada y la autonomía pública en sentido recíproco. En este sentido, la justicia como equidad y el pluralismo razonable del liberalismo político clausura, en el horizonte, la posibilidad del disenso y de la reconciliación mediante el uso público de la razón.

Para Rawls, sin embargo, la crítica de Habermas parte de una interpretación equivocada dado que “la cuestión es que la conexión interna entre la autonomía pública y la autonomía privada que incluso Kant y Rousseau quisieron formular pero faltándoles la perspectiva crucial para ello, cancela la competición irresuelta entre las dos formas de autonomía. Pues una vez que se comprende la conexión interna entre ellas, vemos que se presuponen mutuamente una a otra: dada, así, esta conexión, si tenemos una forma de autonomía tenemos la otra y no hay que imponer nada. En la concepción teórico-discursiva de la democracia, reinan la armonía y el equilibrio y ambas se encuentran plenamente logradas”.<sup>278</sup>

El Estado de Derecho rawlsiano procede así de la justificación pública del consenso traslapado, en tanto cometido público de miembros razonables de una sociedad

---

<sup>277</sup> J. Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, *Op.cit.*, p. 67.

<sup>278</sup> J. Rawls, “Réplica a Habermas”, *Op.cit.*, p. 117.

política: “Cuando se atribuyen a personas, los dos elementos básicos de lo razonable son, primero, la voluntad de proponer términos equitativos de cooperación social, de tal manera que los demás puedan aceptarlos en tanto que libres e iguales, y actuar en estos términos, en el supuesto que los demás lo hagan, aun cuando sea contrario a los propios intereses; y, segundo, un reconocimiento de los límites del juicio y la aceptación de sus consecuencias para la propia actitud (incluyendo la tolerancia) hacia otras doctrinas comprensivas”.<sup>279</sup> Este pluralismo razonable y respetuoso es para Rawls la condición de Estado de Derecho justo como equitativo.

#### **4.2 Del control político a la legitimidad pública: en busca de la participación política**

A partir de lo expuesto tanto en el registro kantiano sobre la publicidad como en el desarrollo de los modelos de publicidad de Habermas y Rawls, es posible arribar a la idea central que se ha pretendido sostener en el presente trabajo, a saber: que a partir de la configuración moderna de lo público, el concepto de publicidad política se define bajo tres dimensiones normativas: *a) como un mecanismo de control del poder político; b) como un proceso de construcción de legitimidad y validez social y política; y c) como un valor democrático, un derecho ciudadano a la información y a la educación, que posibilita la existencia de una sociedad abierta y que permite la construcción reflexiva de virtudes cívicas y del bien común.* En síntesis, la publicidad política, en tanto principio teórico normativo, regula, delimita, llena de contenido y posibilita el espacio público.

En nuestro anclaje conceptual, el principio de publicidad kantiano se presenta como criterio para evaluar la justicia o injusticia de la acción política y la ley. La formulación parece muy simple: cualquier acción, ley o razón de la política, esto es, que

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 78

pueda afectar a lo común o lo general, debe ser puesta a la vista de todos a efecto de evaluar su validez y veracidad. De esta forma, los argumentos, acciones y normas que articulan la vida política deben ser elaborados y contruidos de forma pública, es decir, de frente a un público capaz de evaluar, discutir, criticar y postular racionalmente sus intenciones. Implícitamente, aquellos argumentos, acciones o normas que no soporten la prueba de la publicidad están condenados a su ineficacia o imposibilidad y, por tanto, suelen considerarse injustas. La publicidad sirve para contrarrestar la manipulación, la discrecionalidad y el engaño en la política, es la piedra de toque para el ejercicio del poder. Empero, Kant nos advierte que este principio ético pierde sentido para la política si no es considerado también como un principio de derecho, esto es, como una norma universal de validez general. Así, la publicidad es, en otro registro, un criterio regulador de la legalidad, es decir, un principio obligatorio para la leyes.

Aunado a lo anterior, este principio normativo requiere de un campo social que sea capaz de opinar, criticar y sancionar las intenciones políticas que no cumplan con el requisito de la publicidad. La aplicación de este criterio de justicia depende, en realidad, de la existencia de una masa crítica que rechace cualquier intento por burlar la norma pública. La viabilidad de la regulación descansa en el escándalo provocado por una acción injusta

De esta forma, en el capítulo I partimos de una serie de consideraciones históricas y conceptuales a efecto de situar el concepto moderno de publicidad política en referencia con el modelo político de Immanuel Kant. De esta forma, consideramos que la idea kantiana de publicidad abarca tres aspectos o dimensiones: en su dimensión *regulativa* refiere a un principio ético-jurídico que se establece como criterio de justicia de la acción política y social, como un mecanismo de control racional que nos permite establecer ciertos criterios de validez y veracidad para la argumentación pública; la dimensión *consensual* apunta a la construcción práctica de una voluntad general que garantice, a partir de su fundamento racional y dialógico, la unidad de las voluntades particulares en un proceso dinámico de legitimación del orden civil; por último, en su dimensión *educativa* se presenta como un proyecto de educación e ilustración ciudadana

que posibilita la apertura del sistema político y social a través de una acción reflexiva que se configura en los modernos procesos de comunicación y deliberación social y que produce una determinada cultura política.

En este sentido, el trabajo se orientó a estudiar el concepto de publicidad política en relación con el espacio público, moderno bajo la perspectiva liberal kantiana contemporánea. Para ello, la estructura teórico normativa antes mencionada nos sirvió como una base conceptual para abordar e interpretar los modelos de publicidad política de John Rawls y Jürgen Habermas, autores contemporáneos cuyos modelos de publicidad representan dos de las formulaciones más potentes y de mayor aplicación práctica en las sociedades políticas actuales y en los sistemas institucionales realmente existentes.

Por una parte, John Rawls retoma la noción de publicidad en su concepto de “razón pública”. Bajo esta idea, Rawls defiende un modelo de argumentación pública que resuelva el dilema de la sociedad justa y plural y un “lugar de encuentro” (foro político público) donde converjan distintas doctrinas comprensivas y razonables, dirigido a la discusión y toma de decisiones políticas. La idea de publicidad de Rawls, sostenemos, también contempla la estructura normativa planteada por Kant en tres dimensiones.

En lo que se identifica como la dimensión *regulativa* del modelo rawlsiano, la idea de razón pública para la estructura básica de la sociedad funciona como una base de justificación pública y como límite para las otras concepciones de la justicia formuladas por las doctrinas comprensivas. El contenido de la razón pública, de acuerdo con Rawls, viene dado por la concepción política de la justicia que se configura a partir de una familia de concepciones políticas y no por una sola concepción. Estas concepciones de justicia se formulan al interior de las distintas doctrinas comprensivas bajo un criterio de reciprocidad democrática que les obliga a restringir sus discursos en busca de un entendimiento y aceptación mutua. En otras palabras, la razón pública rawlsiana se

constituye como un ideal regulativo que restringe la discusión y controla la acción política de los ciudadanos en una sociedad abierta y plural.

La dimensión *educativa* se presenta en términos de lo que Rawls denomina el ideal de la razón pública basado en un concepto normativo de ciudadanía fuerte y en un modelo de democracia deliberativa. La relación política definida por la razón pública, como se ha anotado, es la relación entre ciudadanos democráticos, libres e iguales, que ejercen el poder coercitivo de manera colectiva. El criterio de reciprocidad democrática obliga a los ciudadanos a invocar razones públicas cuando deliberan y discuten acerca de los elementos esenciales de la constitución, por un lado, y a que tengan la disposición a escuchar a los otros y actuar bajo un sentido de justicia e imparcialidad, que les permita determinar cuándo deben ajustar y conciliar, razonablemente, sus puntos de vista con los de sus conciudadanos, por el otro. Este “deber de civilidad” es un principio normativo que expresa la libertad de expresión y opinión de los ciudadanos en términos de una acción reflexiva que posibilita la apertura de la sociedad y la formación de una cultura política justa.

Estos dos rasgos de la publicidad política rawlsiana hacen viable un tercer aspecto que nosotros reconocemos como la dimensión *consensual*. Al definir los ciudadanos una concepción política de la justicia que sirve de base para la argumentación y justificación pública y plantear sus motivaciones en términos que otros ciudadanos puedan aceptar de manera razonable, se abre la posibilidad de que concepciones razonables y opuestas confluyan en ciertos acuerdos básicos. Esta es la única forma de permitir que, en un contexto pluralista, cada individuo se llegue a adherir a la concepción pública de la justicia mediante un consenso que sólo puede ser alcanzado una vez que la concepción pública en cuestión aparece como razonable o verdadera ante todos.

Bajo este consenso razonable el dilema de la legitimidad política parece resuelto en tanto sea posible lograr la estabilidad social pese a la diversidad de doctrinas religiosas, morales y filosóficas, garantizando a la vez, la existencia de dicha pluralidad.

En síntesis, el modelo rawlsiano de publicidad plantea un esquema normativo de argumentación que orienta el diálogo y regula la acción política a través del derecho, sobre la base de una cultura política liberal que comprende una ciudadanía libre e igual dentro de una sociedad basada en la cooperación, cuyos rasgos esenciales posibilitan una base pública de justificación racional de las decisiones políticas y la legitimación de un consenso mínimo social.

Jürgen Habermas, por su parte, sostiene una idea normativa de la publicidad a través de su “teoría del discurso” o también llamada “ética discursiva o dialógica”. Esta teoría se centra en la determinación de la naturaleza y condiciones de los argumentos que hacen posible una comunicación política plena como base de la vida democrática, estableciendo un criterio ético y racional para la discusión sobre los asuntos públicos. La razón comunicativa idea fondo que sostiene esta posibilidad teórica, sobre la cual el filósofo alemán construye su modelo de p Por su parte, la estructura normativa del modelo habermasiano de publicidad contiene en su dimensión *regulativa* la idea de razón comunicativa. Ésta se plantea como la reformulación procedimental del imperativo categórico kantiano. Así, en vez de presumir en los otros, *a priori*, la validez de las máximas que uno pretende sean leyes universales, debemos someter esas máximas a la consideración de los otros a efecto de probar su validez universal.<sup>280</sup> El acento ahora se traslada a la aceptabilidad racional, a lo que todos los afectados puedan estar de acuerdo discursivamente. De esta forma, la cuestión de la legitimidad de la norma dependerá de la construcción de una voluntad racional colectiva que fundamente su validez.

La dimensión *educativa* se presenta en términos de lo que Habermas denomina la esfera de la *sociedad civil*, la cual es entendida como un flujo comunicativo autorreferente, como un conjunto polimorfo de asociaciones autónomas, separadas del sistema estatal y económico, establecidas libremente en conexión con las estructuras

---

<sup>280</sup> T. McCarthy, “Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo”, *Op.cit.*, p. 37.

comunicativas del mundo de la vida, específicamente con el ámbito social del espacio público. Habermas recupera la categoría de la sociedad civil al momento de abordar el problema de las condiciones de posibilidad del espacio público político. Al respecto, afirma que éste no sólo se sostiene a través de las instituciones del Estado de derecho sino que es necesaria una tradición cultural y patrones de socialización, es decir, una cultura política donde la libertad este presente habitualmente.

Estos dos rasgos de la publicidad política habermasiana hacen viable un tercer aspecto que nosotros reconocemos como la dimensión *consensual*. La reconstrucción de los preceptos normativos del Estado de derecho tiene como finalidad el recuperar los fundamentos racionales de sus instituciones político-jurídicas básicas. La propuesta habermasiana busca fortalecer la interacción entre el poder legal y el espacio público y su conexión con el poder comunicativo originalmente gestado en el mundo de la vida, a efecto de sostener la circulación del poder constitucionalmente regulado. La idea es robustecer y reforzar los lazos que posibilitan la producción de una “legalidad legítima”.<sup>281</sup> Detrás de esta intención se encuentra el ideal democrático de impronta republicana que vincula la validez del orden normativo con el potencial integrador que se produce en la coincidencia de individuos considerados libres e iguales.

Bajo este ideal, el modelo habermasiano de publicidad plantea un esquema normativo de argumentación que incluye tanto el rechazo al secretismo gubernamental, como la justificación de una necesidad de un cierto nivel de capacidades discursivas de la ciudadanía como condición de posibilidad del ejercicio de sus derechos de participación democrática.

Este giro sociocultural de las orientaciones por el cual se guía la acción individual enfrenta a Habermas con la variabilidad cultural e histórica de las estructuras del mundo de la vida. Según McCarthy, si la variedad de visiones del mundo y de formas de vida implica una irreductible variabilidad de patrones de racionalidad, entonces el concepto de racionalidad comunicativa no podría pretender tener una

---

<sup>281</sup> Cf. N. Rabotnikof, *En busca de...*, *op.cit.*, p. 210.

explicación universal y una teoría de la sociedad construida sobre él se vería limitada desde el principio a una perspectiva particular. La respuesta de Habermas a este señalamiento llegará más tarde, a través de su concepto de *razón sin trascendencia*.<sup>282</sup> Habermas explica que la tensión trascendental entre lo ideal y lo real, el reino de lo inteligible y el de los fenómenos, penetra en la realidad social de los contextos de acción. Es lo que identifica como la transformación de la “razón pura” (de estirpe kantiana) en una “razón situada”. Al respecto señala: “La tarea de *situar la razón* ha sido entendida (...) como una tarea de destrascendentalización del sujeto cognoscente. El sujeto finito debe ya encontrarse ya en el mundo sin perder totalmente su espontaneidad creadora del mundo”. Luego entonces, la universalidad de la razón depende únicamente de las pretensiones de validez, en sentido formal.

En este trabajo apostamos por una política normativa que nos permita elaborar juicios evaluativos y fungir como un instrumento de crítica para reflexionar sobre el mundo real. Una crítica que, en sentido kantiano, constituye un acto reflexivo que da cuenta de las condiciones de posibilidad del uso de la razón. Ejercer la crítica es poner en crisis, llevar al límite las estructuras establecidas y que impiden emancipar la razón, que obstaculizan su uso. En este sustrato crítico del pensamiento normativo, la publicidad se convierte sin duda en un principio normativo en tanto que, como dijimos, se plantea cual estatuto de lo que es o deviene público y que define la estructura constitutiva de lo público mismo. Es un criterio de control racional para la argumentación política que permite establecer una cierta exigencia en la calidad discursiva orientada a lo público con el fin de evaluar su validez o veracidad. En este orden crítico, la publicidad implica una forma específica de hacer uso de la razón.

---

<sup>282</sup> Este concepto lo expondrá Habermas con claridad en su libro titulado *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, el cual fue desarrollado en respuesta al señalamiento de la sobre idealización de la acción comunicativa. J. Habermas, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Barcelona, Paidós, 2002.

## Bibliografía y fuentes de información

- AGUILAR, José Antonio (2007): *Transparencia y democracia: claves para un concierto*, en Cuadernos de Transparencia 10, IFAI, México.
- ALEJANDRO GUERRERO, Manuel (2007): *Medios de comunicación y la función de transparencia*, en Cuadernos de Transparencia 11, IFAI, México.
- ARENDDT, Hannah (1993): *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- ARISTÓTELES (1988): *Política*, Ed. Gredos, Madrid.
- BERLIN, Isaiah (1996): “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid.
- BLANTON T.S, VILLANUEVA E. and DOYLE K. (2003): *Derecho de acceso a la información pública en América*, Editorial Origami, México.
- BOBBIO, Norberto (1989): *El futuro de a democracia*, FCE, México.
- (1991): *El tiempo de los derechos*. Editorial Sistema. Madrid.
- (1998): *Estado, Gobierno y Sociedad*, FCE, México.
- (2006): *Liberalismo y democracia*, FCE, México.
- BENHABIB, Seyla (1994): “Deliberative rationality and models of democratic legitimacy”, en *Constellations*, vol. 1, no. 1.
- BUSTILLOS, Jorge y Miguel CARBONELL, coord. (2007): *Hacia una democracia de contenidos: la reforma constitucioal en materia de transaprencia*. UNAM/IFAI/IFODF, México.
- CALHOUN, C. (ed.) (1993): *Habermas and the Public Sphere*, Massachusetts Institute of Technology, Massachusetts.
- CARBONELL M. y P. VAZQUEZ, *Poder, derecho y corrupción*. IFE, ITAM y Siglo XXI Ed., México.
- COHEN J. L. y ARATO A. (2000): *Sociedad civil y teoría política*, FCE, México.
- CONCHA H., LÓPEZ AYLLÓN S. y TACHER L. (2005): *Transparentar al Estado: la experiencia mexicana de acceso a la infomación*. UNAM, México.
- DEL ÁGUILA, Rafael *et al.*, coomp. (1998): *La democracia en sus textos*, Alianza Editorial, Madrid.

- ELLIOTT, Kimberly Ann (1997): *Corruption and the global economy*. Institute for International Economics, Washington DC.
- ESCALANTE, Fernando (2007): *El derecho a la privacidad*, en Cuadernos de Transparencia 2, IFAI, México.
- FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José F. (1992): *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*, FCE, México.
- FERRY, J.M., WOLTON D. *et ál.* (1995): *El nuevo espacio público*, Gedisa, Barcelona.
- FLORIN, Ann (2007): *The Right to Know. Transparency for an Open World*. Cambridge University Press, USA.
- FOUCAULT, Michael (1988): “La gubernamentalidad”, en Michael Foucault, Jacques Donzelot *et al.*, *Espacios de poder*, Ediciones de la Piqueta, Buenos Aires, pag. 9-26
- FUNG Archon, GRAHAM Mary and WEIL David (2007): *Full Disclosure. The Perils and Promise of Transparency*. Cambridge University Press, USA.
- GARGARELLA, Roberto (1999): *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto (2007): *Lo íntimo, lo privado y lo público*, en Cuadernos de Transparencia 6, IFAI, México.
- GÓMEZ DE SILVA, G. (1998): *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, FCE-El Colegio de México, México.
- GONZÁLEZ GAITANO, Norberto (1990): *El deber de respeto a la intimidad*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.
- GUEVARA, José A. (2004): *Los Secretos de Estado: Razones, sinrazones y controles en el Estado de Derecho*. Ed. Porrúa-Universidad Iberoamericana. México.
- GURZA LAVALLE, Adrian (1996): *Lo público como categoría constitutiva de la modernidad*, tesis para obtener el grado de Maestro en Sociología, UNAM, México.
- HABERMAS, Jürgen (1973): *Problemas de legitimidad en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Argentina.
- (1981): *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Editorial Gustavo Gili, Barcelona.

- (1998): *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid.
- (1998): “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en J. Habermas/J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós – ICE UAB, Barcelona.
- (2002): *Teoría de la acción comunicativa, Racionalidad de la acción y racionalización social*, vol. I., Taurus, México.
- (2002): *Teoría de la acción comunicativa, Crítica de la razón funcionalista*, vol. II., Taurus, México.
- (2002): *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, Barcelona.
- HOBBS, Thomas (2000): *El Leviatán*, FCE, México.
- HOLZNER B. and HOLZNER L. (2006): *Transparency in global change*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- HOOD, Ch. and HELD D. (2006): *Transparency, the key to better governance?*. Oxford University Press, New York.
- KANT, Emmanuel (1978): *Filosofía de la historia*, FCE, México.
- (1978): *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, UNAM, México.
- (1985): *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid.
- (1989): *¿Qué es la ilustración?*, Tecnos, Madrid.
- KOSELLECK, R. (1965): *Crítica y crisis del mundo burgués*, Ediciones Rialp, Madrid.
- LEYVA, Gustavo (2007): “Jürgen Habermas: espacio público y democracia”, en J. Rendón Alarcón (coord.), *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, UAM Iztapalapa, México.
- LOCKE, John (2005): *Tratado del gobierno civil*, Claridad, Buenos Aires.
- LÓPEZ-AYLLÓN, Sergio, coord. (2006): *Democracia, transparencia y constitución, propuestas para un debate necesario*. UNAM/IFAI, México.
- McCARTHY, Thomas (1997): “Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo”, en José A. Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva.
- (2002), *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid.
- MAQUIAVELO, Nicolás (1998): *El Príncipe*, Alianza Editorial, Madrid.
- MARAVALL J.M. and PRZEWORSKI A. (2003): *Democracy and the rule of law*. Cambridge University Press, Cambridge, U.K.

- MOORE Adam D. (2005): *Information Ethics, Privacy, Property and Power*. University of Washington Press, USA.
- OVEJERO, Félix *et al* (2003): *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad*, Paidós, Barcelona.
- PLATON (2008): *Diálogos IV, República*, Ed. Gredos, Madrid.
- POPPER, Karl (1982): *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona.
- RABOTNIKOF, Nora (2005): *En busca de un lugar común, el espacio público en la teoría política contemporánea*. UNAM, México.
- RAWLS, John (1971): *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- (1993): *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- (1998): “Réplica a Habermas”, en J. Habermas/J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós – ICE UAB, Barcelona.
- (1999): *The law of peoples with the idea of public reason revisited*, Harvard University Press, Cambridge, Mss.
- REYES HEROLES, Federico (2007): *De los ángeles a los índices*, en Cuadernos de Transparencia 1, IFAI, México.
- RITZER, George (2003): *Teoría sociológica moderna*, McGrawHill, España.
- ROBERTS, Alasdair. (2006): *Blacked Out. Government Secrecy in the Information Age*. Cambridge University Press. New York.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús (2003): *La política del consenso: estudio crítico de El liberalismo político de John Rawls*, Anthropos, Barcelona.
- (2007): *Estado y transparencia: un paseo por la filosofía política*, en Cuadernos de Transparencia 4, IFAI, México.
- ROUSSEAU, J.J. (2004): *El contrato social*, ITSMO, Madrid.
- SAHUÍ, Alejandro (2002): *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, Ediciones Coyoacán, México.
- SALAZAR, Pedro, coord. (2008): *El derecho de acceso a la información en la Constitución Mexicana: razones significados y consecuencias*. UNAM/IFAI, México.
- SCHEDLER, Andreas (2007): *¿Qué es la rendición de cuentas?*, en Cuadernos de Transparencia 3, IFAI, México.

- THEOARIS, Athan (1998): *A culture of Secrecy. The government Versus the People's Right to Know*. University Press of Kansas, USA.
- TOQUEVILLE, Alexis (1957): *La democracia en América*, FCE, México.
- VALLESPIN, Fernando (1998): "Introducción. Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas", en J. Habermas/J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós – ICE UAB, Barcelona.
- VELASCO Ambrosio, Elisabetta Di Castro y María Julia Bertomeu, coord. (2006): *La vigencia del republicanismo*. UNAM, México.