



Andamios. Revista de Investigación Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
México

Franzé, Javier; López de Lizaga, José Luis; Benedicto, Rubén; Herrero, Montserrat; Lesgart, Cecilia
Agonismo y deliberación: diferencias conceptuales entre dos perspectivas sobre política y conflicto

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 11, núm. 24, enero-abril, 2014, pp. 59-82

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62832750004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

AGONISMO Y DELIBERACIÓN: DIFERENCIAS CONCEPTUALES ENTRE DOS PERSPECTIVAS SOBRE POLÍTICA Y CONFLICTO

Javier Franzé*, José Luis López de Lizaga**,
Rubén Benedicto***, Montserrat Herrero**** y Cecilia Lesgart*****

RESUMEN: Hay dos modos de entender la relación entre política y conflicto: para el agonismo el conflicto es inerradicable de la política porque ésta es lucha entre perspectivas contingentes y particulares; para la corriente de la deliberación, el conflicto está presente en la política pero en principio es soluble a través de la racionalidad. La diferencia fundamental entre ambas perspectivas radica en el modo de entender las fuentes de la acción humana. Para autores como Habermas, Rawls o MacIntyre, la dicotomía racionalidad-irracionalidad da cuenta de la acción humana, mientras que para autores como Weber, Foucault o Rancière, la acción humana es un complejo de afectividad, fe y “racionalidad” irreducible a esa dicotomía. De ahí que para el agonismo la infundamentación de los valores es ineliminable, mientras que para la corriente de la deliberación la racionalidad repara o neutraliza esa infundamentación presente en la elección de valores.

PALABRAS CLAVE: Deliberación, agonismo, política, valores, pluralismo.

* Doctor en ciencia política por la UCM. Correo electrónico: javier.franza@cps.ucm.es

** Doctor en filosofía por la UCM. Correo electrónico: jlizaga@yahoo.es

*** Doctor en filosofía por la Universidad de Valencia. Correo electrónico: rubero@unizar.es

**** Doctora por la Universidad de Navarra. Correo electrónico: mherrero@unav.es

***** Doctora en ciencias sociales por Flacso-México. Correo electrónico: cei@sede.unr.edu.ar

INTRODUCCIÓN Y PROBLEMA

El objetivo principal de este artículo es mostrar y explicar las diferencias conceptuales clave entre las dos corrientes centrales a la hora de entender la relación entre conflicto y política: la deliberativa y la agonista.¹

El contraste entre ambas corrientes se organiza en torno a la pregunta acerca de si el conflicto es un elemento constitutivo de la política o un momento que ésta al fin puede resolver. Para encontrar respuesta a esta pregunta, la exposición de las diferencias se hará a partir de tres problemas: 1) ¿Existe una única respuesta correcta para cada problema político, o la pluralidad de perspectivas e interpretaciones se expresa en diversos modos de resolver los conflictos, todos irreductibles entre sí? 2) ¿Existen procedimientos neutrales capaces de resolver/tramitar los conflictos políticos, o cualquier procedimiento es inescindible de un modo de entender la política, los actores y el conflicto, y por tanto no puede ser neutral? Y finalmente 3) ¿La deliberación es un proceso teleológico, que ayuda a perfeccionar los argumentos y así a sus portadores, o es un espacio de afirmación de las propias posiciones e identidades?

La exposición de las diferencias en torno a estas tres cuestiones es conceptual y no por autores. Por ello, para ilustrar las diferentes posiciones del agonismo y de la corriente deliberativa sobre esas tres cuestiones se han agrupado autores que —como Habermas y MacIntyre, o Foucault y Berlin— convergen en este problema a pesar de diferir en otros puntos relevantes de su pensamiento. Esto permitirá mostrar que el modo de entender la relación entre política y conflicto es transversal a las corrientes de pensamiento e irreductible a éstas. El análisis de las respuestas a las tres preguntas permitirá, en las conclusiones, identificar el punto de ruptura entre ambas corrientes, la escisión que organiza todas las demás diferencias: el modo de concebir las fuentes de la acción humana.

¹ Cuando se habla de “agonismo” o corriente “agonista” no se hace referencia necesariamente al pensamiento de Chantal Mouffe, sino a aquellos que entienden la política como conflicto radical e ineliminable, lo cual por otra parte esta pensadora entendemos no representaría en tanto los adversarios comparten unas reglas del juego.

LA CUESTIÓN DE LA EXISTENCIA DE UNA RESPUESTA CORRECTA PARA CADA PROBLEMA POLÍTICO

El modelo deliberativo ilustrado por Habermas y Rawls considera que los conflictos políticos —entendidos como toda situación en la que dos grupos sociales se enfrentan— pueden resolverse a través de un diálogo argumentativo dirigido a hallar la solución correcta basada en razones. El supuesto fundamental de esta posición es que la mejor forma de resolver los conflictos políticos es a través de un procedimiento deliberativo que, por atenerse a ciertas exigencias formales, se hace acreedor de una *presunción de racionalidad*.² Ambos autores comparten que existe un núcleo de valores y principios políticos que parecen sustraerse a la discusión, y también la noción de que no podemos determinar *racionalmente* cuál es la mejor concepción del bien. Por eso optan por una noción procedimental del razonamiento práctico que se postula equidistante de los diferentes intereses y creencias enfrentadas.

No obstante, la racionalidad procedimental se ejercita de modos diversos, según los temas tratados. En la literatura especializada es usual distinguir dos “estilos” de deliberación, a los que corresponden otras tantas formas de solución de conflictos: los conflictos sobre valores (morales o éticos) suelen abordarse (al menos *prima facie*) mediante *argumentaciones* orientadas al logro de un *consenso* entre las partes, mientras que los conflictos de intereses se dirimen de ordinario en *negociaciones* que conducen a la formación de *compromisos* entre las partes (Elster, 2000; Habermas, 1998; Risse, 2007; Saretzki, 2007; Müller, 2007; Eriksen, 2007).

Habermas (1998: 230 y ss.) analiza estos dos estilos de debate con algunos argumentos de Elster (2000). Ambos autores identifican tres diferencias entre esos dos estilos de deliberación: 1) la capacidad de neutralización del poder social, 2) el tipo de argumentos que se aducen, y 3) la circunstancia de que los participantes compartan o no las razones

² Esto significa que si el proceso de deliberación entre las partes cumple determinados requisitos formales, su resultado puede considerarse —en principio al menos— racional y justo para todas las partes enfrentadas.

que en cada caso conducen a la aceptación del acuerdo (véase López de Lizaga, 2008). Así, a diferencia de las argumentaciones, en las que se apela a la “coacción sin coacciones del mejor argumento” (Habermas, 1981: 47), en las negociaciones las relaciones de poder entre los participantes no quedan neutralizadas, sino que se hacen explícitas.

Estas diferencias de “estilo” deliberativo son formales, independientes de los contenidos debatidos en cada caso. Por ejemplo, en una deliberación en torno a valores, sólo cuando resulta imposible convencer al contrario, el “estilo” deliberativo puede desplazarse hacia la negociación. De igual forma, las deliberaciones sobre distribución de beneficios, bienes escasos o cuotas de poder adoptan paradigmáticamente el modo de negociaciones, pero en ciertas circunstancias pueden adoptar la forma de argumentaciones sobre valores.

Las expectativas en la aplicación de la racionalidad procedimental a los conflictos políticos son diferentes en los distintos representantes del modelo deliberativo. En su versión más ambiciosa, la ética del discurso de Habermas se compromete con un racionalismo ético (o “cognitivismo ético”) muy exigente, según el cual para cada interrogante moral existe *una única* respuesta correcta (Habermas, 1973: 140; Habermas, 1999). Esa respuesta correcta no es la misma en todos los casos, ni está inscrita en la razón humana, sino que depende de los intereses y las circunstancias particulares de los afectados. La intuición del racionalismo ético puede conciliarse con la atención a las circunstancias particulares: si la corrección moral se define en términos de consenso, de tal modo que sólo pueden considerarse moralmente correctas las acciones o normas que cuentan con el consentimiento de los afectados, podemos suponer que para cada situación de conflicto existe sólo *una* solución correcta, aquella a la que los afectados dan su consentimiento en función de sus intereses y preferencias particulares. Ahora bien, dos motivos pueden determinar que esa “única solución correcta” no logre imponerse: los participantes no aceptan la solución que corresponde objetivamente a sus intereses, o aceptan una solución que no corresponde objetivamente a sus intereses. En ambos casos el error puede atribuirse a un déficit de racionalidad de los participantes, el cual según Habermas debería poder subsanarse aproximando las condiciones de la deliberación a una “situación ideal

de habla”. En ésta, los participantes dispondrían de una capacidad suficiente, igualitariamente distribuida entre ellos, para formar sus opiniones y preferencias, y hacerlas valer en la deliberación y en la acción social (Habermas, 1984: 177). La hipótesis es que, dadas esas condiciones de simetría, la deliberación conduciría a *una única* solución, que habría que considerar inobjetable, plenamente justificada en términos racionales. Y aquellas cuestiones sobre las que no fuese posible alcanzar un consenso racional quedarían confinadas a una negociación.

La posición de Rawls difiere de la de Habermas en este punto. Rawls es un autor liberal, que parte sin embargo de una revisión de la antropología economicista típica del liberalismo y del marxismo (Foucault, 2003: 11). Ésta entiende todo conflicto en definitiva como un choque de intereses materiales, y por tanto como un problema de distribución de recursos, reduciendo las motivaciones humanas a un objetivo único: la maximización del beneficio, entendido en última instancia en términos económicos. Rawls insiste en que los ciudadanos de una democracia no se orientan exclusivamente hacia la maximización de sus intereses (hedónicos o económicos). En su terminología, los ciudadanos son *racionales*, es decir, sujetos dotados de lo que Horkheimer llama “racionalidad instrumental”, capaces de elegir los medios más adecuados para alcanzar sus metas, y también razonables, con capacidad para cooperar con los demás, de ejercer los fines propios a la luz de los fines moralmente justificados de los otros, y esto implica al menos lo siguiente (Rawls, 2004: 112): 1) Puede suponerse en los ciudadanos ciertas “facultades intelectuales de juicio, pensamiento e inferencia” con alguna capacidad de influir en su voluntad (cabe esperar de ellos, por ejemplo, cierta coherencia lógica en sus razonamientos y cierta capacidad de retractarse en caso de contradicción entre razonamientos y actos, etcétera). 2) También puede suponerse que tienen un “sentido de la justicia”, es decir, una capacidad de actuar según lo que les parece más justo, tanto si ello coincide con sus intereses, como si no es así. 3) Por último, hay que suponer también que los ciudadanos defienden alguna “doctrina comprensiva” acerca de felicidad o la vida buena, tanto a escala individual o privada como desde el punto de vista colectivo o político.

Con Habermas (2000), diríamos que los ciudadanos poseen cierta concepción de lo que es moralmente correcto y de lo que es éticamente bueno.

Desde esta antropología ampliada, los conflictos políticos pueden interpretarse como conflictos en torno a la distribución de recursos, pero también como conflictos que reflejan diferencias de tipo moral o ético, relativas a las concepciones de la justicia y del bien (colectivo). En estos casos, las partes en conflicto representan valores diferentes, no simplemente intereses enfrentados.

La diferencia decisiva de Rawls con Habermas es que, para Rawls, la neutralización de las relaciones de poder no implica que las partes alcancen necesariamente un acuerdo. En efecto, para Rawls incluso en condiciones deliberativas ideales puede no alcanzarse un consenso. Y esta falta de entendimiento no tiene que atribuirse necesariamente a la ignorancia o la mala voluntad de las partes, sino que puede deberse a lo que Rawls llama las “cargas del juicio” (Rawls, 2004: 85). Las partes 1) pueden manejar (o priorizar) datos diferentes en el tratamiento de un problema; 2) pueden interpretar de formas distintas el significado de los valores en cuestión; y 3) pueden detentar valores diferentes e incluso antagónicos. Cuando las “cargas del juicio” impiden el entendimiento, estamos ante un debate cuyo fondo son dos “doctrinas comprensivas” incompatibles, para decirlo con Rawls. Si los intereses de los grupos plantean “objetivos universalizables” se puede hablar de un “desacuerdo razonable” que es muy distinto de las diferencias “arraigadas en la ignorancia y en la perversión, si no en rivalidades de poder, estatus o ventaja económica” (Rawls, 2004: 89). Si doctrinas comprensivas entre las que hay un desacuerdo razonable acuerdan, estamos ante un “consenso entrecruzado” (Rawls, 2004: 226), al que se llega eludiendo las diferencias no compatibles y abstrayendo las coincidencias (Rawls, 1987).

A diferencia de lo que sucede en el planteamiento liberal de Rawls o Habermas, buena parte de los presupuestos centrales de la corriente agonista sobre los rasgos de toda decisión política descansan en la reflexión de Max Weber sobre los valores y el “sentido” del mundo, condensada en su concepto de “irracionalidad ética del mundo” (1992a), con el cual afirma que el mundo no tiene un sentido inherente,

ni ese sentido es moral. Por lo tanto, el resultado de una acción no está determinado por el contenido moral de ésta, sino por razones puramente fácticas, entre las cuales muchas veces la fuerza es la principal, pero también el prestigio, la legitimidad, la moral misma, la percepción de los actores involucrados; etcétera. Por lo tanto, la relación entre bien y mal es paradójica: el Bien no necesariamente lleva al Bien, ni el Mal, al Mal.

Como el mundo no tiene un sentido dado, hay que crearlo. Partiendo de la experiencia histórica y de la lógica de la ciencia (1992b; 1984a; 1984b), Weber sostiene que no hay valores inherentes al hombre ni se puede demostrar que unos sean superiores a otros. La creación de sentido es entonces una labor subjetiva radical. Por tanto, el mundo es plural, politeísta, y el hombre se individualiza eligiendo, produciendo y analizando significados/valores, y argumentando su elección. La política es la actividad que motoriza esa elección de valores, pues es la única que involucra a toda la comunidad.

Weber no afirma que no hay manera de preferir un valor que otro, sino que no hay manera de preferir objetivamente, demostrativamente, un valor que otro. Los valores no se pueden conocer científicamente, sino que son una fe. En tanto no se puede alcanzar un saber exacto ni sobre los fines que se deben perseguir, ni sobre los medios para realizar esos fines; que no hay fines objetivamente buenos, universalmente válidos; y que no hay fuentes objetivas que puedan fundamentarlos —ni la historia, ni la biología, ni la naturaleza, ni la religión—; entonces el deber ser no se deduce del ser. Hechos y valores representan dos niveles diferentes de fenómenos (1984a; 1984b; 1992a; 1992b).

El saber político es un conocimiento probable, no exacto. Las decisiones son plausibles, no infalibles. Sólo cabe hacer un cálculo de probabilidades acerca de las consecuencias que una acción puede tener en un determinado contexto. La ciencia no puede decir qué medios ni que fines tiene que emplear un político para alcanzar sus metas.³

³ Esto da lugar a lo que Laclau (Palti, 2005: 122), refiriéndose a la afirmación de que es imposible simbolizar lo Real, llama una aporía: para afirmar que no hay totalidad, es necesario nombrarla. Esta tensión es análoga a la de Weber: para afirmar que la ciencia no puede definir el sentido moral del mundo, hay que usarla para decir que el mundo no tiene sentido inherente. La ciencia nombra al mundo, pero para negarlo.

Sólo puede prestar auxilio a esa decisión, aportando: *a)* conciencia, que consiste en saber que hay que elegir entre valores infundamentados, inconmensurables y no armonizables, en un mundo marcado por la irracionalidad ética, esto es, una relación paradójica entre bien y mal; *b)* coherencia, analizando que la acción que se elige como encarnación de un determinado fin esté informada realmente por ese fin y no por otro; *c)* eficacia, en el sentido de analizar si las acciones emprendidas para alcanzar determinado fin tienen la probabilidad de acarrear consecuencias favorables para ese fin y no para negarlo, destruirlo o desprestigiarlo. Decidir auxiliarse por la ciencia supone decidir sobre un valor: que el conocimiento científico sobre el mundo es valioso, más que por ejemplo basarse en la fuerza (1992a).

Lo característico de la política es la elección de valores (racionalidad de valores), aunque también suponga una racionalidad de medios en relación a valores (racionalidad instrumental). Esto lo diferencia del burócrata, cuyo saber profesional radica exclusivamente en la racionalidad instrumental: elegir medios para alcanzar los fines que otros (el político) eligen. Ambos, el político y el burócrata, son necesarios, pero el primero prepondera, porque la política no es un saber técnico sino creativo. Más aún, el enemigo de la política es la burocratización de la vida social general —tendencia creciente y propia de una sociedad moderna y compleja—, pero no la burocracia (1991; 1992a).

En Weber el pluralismo es irreductible porque se encuentra, como en el modelo deliberativo, al inicio del proceso político dada la imposibilidad de determinar racionalmente qué es el bien, pero también al final del mismo, y por ello es inerradicable, pues no cabe un diálogo argumentativo para hallar la solución correcta para cada problema basada en razones, fundamentalmente porque los valores son una fe, dado su carácter infundamentado en términos objetivos-demostrativos. Esto lo aleja del modelo habermasiano. El concepto de “cargas del juicio” de Rawls se acerca más a la noción weberiana en tanto la interpretación diferente de los acontecimientos no es reductible al error, sino que se vincula al peso de cosmovisiones diversas. No obstante, hay una diferencia clave que la aleja de la visión weberiana, ya que por muy diferentes que sean, las cosmovisiones diferentes deben pasar la prueba de la universalización de sus objetivos. Esto en Weber no tiene

lugar y por ello la ética de la responsabilidad es en verdad un autoexamen de la propia lógica de la acción, a fin de no dañar ni desprestigiar los propios valores. Es una racionalidad instrumental puesta al servicio de la búsqueda de la eficacia particular de cada acción, en tanto ésta se inscribe en un mundo “éticamente irracional”, pero no con pretensiones de universalidad ética o gnoseológica.

LA CUESTIÓN DE LA NEUTRALIDAD DE LOS MEDIOS PROCEDIMENTALES

Como se anotó previamente, para Habermas y Rawls las reglas de la deliberación son, en principio, abstractas e independientes en relación con los valores en discusión. Pero también en este punto hay diferencias entre ambos autores. En línea con la filosofía trascendental de Kant, Habermas (1984) fundamenta las reglas de la “situación ideal de habla” en la estructura de la racionalidad humana, si bien entendida (tras el giro lingüístico que caracteriza a la filosofía del siglo XX) como racionalidad indisociable del lenguaje (Apel, 2004; Rorty, 1990; Lafont, 1993). Por el contrario, Rawls (2004) es más consciente del trasfondo histórico de su propuesta deliberativa: los principios de la solución deliberativa (la razonabilidad, la tolerancia, la apertura al diálogo, etcétera) tienen su origen en una tradición cultural particular: el liberalismo. Sin embargo, para Rawls este origen histórico no los convierte en principios de validez meramente contextual: a diferencia del liberalismo clásico (representado por J. Stuart Mill, entre otros), el “liberalismo político” rawlsiano renuncia a la formulación de un ideal de vida. Siguiendo reglas más abstractas y menos ambiciosas, el liberalismo político puede ser el marco común de muy diversas cosmovisiones, siempre que éstas estén dispuestas a resolver deliberativamente los conflictos.

La corriente agonista levanta su radical desacuerdo con la posibilidad de existencia de unas reglas del juego neutrales que permitan resolver los conflictos políticos, a través de la noción de la política como lucha por la política. Esta expresión pertenece a Rancière, pero está presente en varios autores como Foucault o Bourdieu bajo otros términos.

Esta noción significa que los conflictos políticos presentes en un tiempo y en un lugar determinados no son la simple y espontánea

expresión de la diversidad de puntos de vista, sino que más bien el orden constituido limita la proliferación de esa diversidad. Por eso, que la política sea la lucha por la política significa que se pugna por la ampliación de la conflictividad presente o, al menos, la ruptura del orden que limita la expresión de las voces discordantes para ir hacia uno nuevo, sin la ilusión de que haya un orden que permita la expresión de toda conflictividad, pues un orden al fin es un sentido y no hay sino sentidos particulares. En definitiva, no sólo ya no se cree en la posibilidad de encontrar reglas del juego neutrales que permitan florecer el pluralismo, sino que se entiende que todo orden es intrínsecamente limitante al otorgar legitimidad a ciertos relatos —por diversos que sean entre sí— pero no a todos.

En primer término, una visión crítica con la noción de que unos procedimientos para la deliberación puedan producir un saber gracias a neutralizar el poder social se encuentra en Foucault, en tanto rechaza el alejamiento del poder como garantía del saber, presente en la tradición occidental. Poder y saber en Foucault van juntos, no se pueden separar. El poder crea saber, hace emerger objetos de saber: no es que el poder necesitaría un saber que ya está, sino que produce saber, y no puede ejercerse sin éste; pero a la vez Foucault evita colocar el saber como mero medio para que el poder sea más eficaz. Y el saber tiene efectos de poder. Lo central aquí es que actuar y nombrar el mundo son un mismo acto (Foucault, 1977 y 2003).

La tradición occidental, afirma Foucault (2008), aparentemente ha sido la que más ha honrado y respetado el discurso. Pero en verdad es logofóbica, pues ha tendido a dominar la proliferación del discurso, a ordenar su desorden mediante prohibiciones, límites y barreras. Lo ha logrado —en especial desde la crítica de los sofistas y la entronización del platonismo— colocando la verdad y no el poder como ley del discurso, y cifrando la ética del conocimiento en la búsqueda desinteresada de la verdad. Así, el deseo de verdad y de poder quedaron encubiertos tras la verdad que producen. Foucault, coherente con su concepto de poder productivo y reticular, no está hablando de la represión de una Verdad genuina que habría que restituir contra *el Poder*, así como tampoco de una continuidad teleológica en la construcción de la Verdad por parte

de unos autores “clásicos”, y por ello contrapone la serie a la unidad del discurso.

Ni el discurso ni la política están dadas, sino que tienen que ser creadas. Y el problema es cómo, cuáles son las formas legítimas que adquieren, bajo las que serán reconocidas por “todos”: cuál es su forma hegemónica, al fin y al cabo.

Por eso, la lucha no es sólo entre discursos, sino también por establecer las condiciones que hacen que un discurso sea legítimo, es decir, por fijar la frontera de inclusión/exclusión del discurso. El discurso no es simplemente el notario de las luchas y la dominación, sino que es el objeto de la lucha, el poder del que uno quiere adueñarse. No es un medio a través del cual todos se comunican, sino un fin porque mediante él se deciden exclusiones.

Esto reformula el concepto de pluralismo (en especial el liberal), ya que la sociedad no aparece como es un campo abierto y neutral en el cual se manifiesta la lucha de cosmovisiones o valores, sino que la lucha es por constituir la sociedad, porque un discurso sea reconocido como tal. Por ello Foucault distingue los procedimientos (el principal, la división entre discurso verdadero y discurso falso, y los rituales correspondientes) que al menos en la tradición occidental han impuesto e imponen a los individuos unas condiciones para la utilización del discurso, pues no todos pueden acceder a él. El régimen de verdad que rige y constituye a toda comunidad acota el pluralismo, con lo cual elimina toda racionalidad deliberativa universal.

Por lo tanto, esta reflexión de Foucault sobre saber y poder no sólo impugna la posibilidad de unos procedimientos que neutralicen el poder y permitan así la emergencia de un saber con pretensión de racionalidad, sino que por el contrario permite interrogar por el contenido de poder/saber en términos de construcción de una frontera de exclusión de otros discursos (los “irracionales” o no susceptibles de pasar la prueba de los objetivos universalizables).

Ya no es que el saber tenga un estatuto trascendente a las corrientes en pugna pero que encuentre límites con determinados objetos de estudio, como ocurre con la ciencia en Weber. Más bien sucede que el saber es una forma de poder y por tanto está inextricablemente ligado a una

tradición discursiva, lo que le impide reclamar un lugar de enunciación que no sea particular.

En Bourdieu (2000a; 2000b; 2001; Bourdieu y Wacquant, 2005) esta noción de la política como objeto de lucha histórico-contingente se expresa a través del concepto de campo (político). Bourdieu piensa la sociedad —especialmente las complejas— como un gran campo, conformado por campos sociales. El campo político es uno de ellos, junto al religioso, artístico, económico, jurídico, etcétera. Todo campo tiene, como cada juego, sus apuestas, recursos/capital, jugadores, estrategias, lógica, criterios de evaluación y reglas de funcionamiento particulares, inexistentes en otros, y por eso es una red relativamente autónoma de relaciones de fuerza objetivas entre posiciones en lucha, determinadas por su trayectoria histórica y la distribución del capital específico en juego en ese campo. Los individuos entran y se legitiman en un campo según posean las competencias que valen en él (capital específico del campo).

El campo político no ha existido siempre, sino que es una creación humano-histórica, y sus límites no vienen dados, sino que —como en todo campo— son objeto de la lucha, como las relaciones de fuerza existentes y la forma legítima de autoridad. Todos los campos son similares porque se caracterizan por la existencia de dominantes y dominados, luchas de usurpación y exclusión, y mecanismos de reproducción. Estos últimos no son mecánicos: la dominación no es automática, sino que debe renovarse luchando contra las resistencias y pretensiones de los dominados.

El campo político está atravesado por dos luchas. Una se da —como en el campo religioso— entre los profesionales y los profanos, y pone en juego el monopolio de la manipulación de los bienes políticos legítimos. Los profesionales, que se han hecho con el monopolio de ejercicio legítimo de la actividad, denuncian como irresponsable la gestión *ilegal* de la profesión por los que no lo son. La segunda lucha se da en el interior del campo político entre los profesionales y es por el monopolio de la “imposición legítima” del principio de visión y de división, de creer y hacer creer/ver el mundo (Bourdieu, 2000b: 67). Triunfa por tanto quien consigue que su principio, siempre particular,

sea aceptado por todos como universal, pues logra que éstos vean el mundo tal como él lo ve.

Para triunfar en estas luchas, los profesionales necesitan un capital político específico: su reputación. Éste consiste en ser conocido y reconocido, ser respetable, y da al que lo tiene poder de convocatoria y movilización, el cual no obstante depende del poder de respetabilidad de su partido.

La lucha entre profanos y profesionales es más importante que la que se da entre éstos (miembros de distintos partidos), porque los profanos, al reconocer en los profesionales unas capacidades que ellos no tienen, los legitiman para ejercer en su nombre la palabra autorizada. Esta frontera entre profesionales y profanos es resultado de un proceso histórico por el cual unos determinados requisitos, no naturales, se convierten en el capital propio para ser reconocido como un político genuino.

El hecho de que la política como campo varíe históricamente y que eso sea objeto de lucha, muestra bien que en Bourdieu el orden social es un orden simbólico, determinado por el sentido (objetivado) que las cosas y los agentes encarnan y, a la vez, los estructuran. La dominación es simbólica.

Es Rancière el pensador que está más alejado, si cabe de la posibilidad de unas reglas comunes equidistantes a las partes en pugna y con presunción de racionalidad, pues piensa la política como desacuerdo, pero no derivado de un conflicto de intereses o de una lucha por el poder, sino como un choque entre dos esquemas perceptivos-cognitivos contrapuestos, incompatibles y en última instancia incommunicables: el de la política y el de la policía. Se trata de dos modos de percibir y por tanto organizar quiénes cuentan y quiénes no, y cómo, en la comunidad. Se reparte lo que es visible y lo que no, lo que se escucha y lo que no, quién habla de lo común y quién de lo “privado”. Determina por tanto un régimen de visibilidad/invisibilidad de los actores, una estética (1996).

A tal punto no hay nada que unifique a las partes en pugna, que no cabe hablar en propiedad de conflicto, pues ello presupondría un acuerdo acerca de aquello que se disputa, al identificarlo del mismo modo y considerarlo además valioso.

El desacuerdo es una situación de habla determinada, irresoluble, pues no resulta de un malentendido o del desconocimiento, ni radica en la argumentación, sino en el qué del objeto de la discusión, que se vuelve heterogéneo para los interlocutores, pues al nombrarlo con las mismas palabras dicen y no dicen lo mismo. El desacuerdo no tiene lugar porque un actor diga “blanco” y el otro “negro”, sino porque los dos al decir “blanco” o “negro” dicen en parte lo mismo y en parte cosas diferentes, inentendibles aun cuando utilicen el mismo significante. Por eso la situación no es soluble a través de la negociación, de la aclaración de los términos de la comunicación, o con la ayuda de un saber que falta y se puede alcanzar (Rancière, 1996).

En este marco, la posibilidad de neutralizar el poder y alcanzar un modo racional de deliberación a través de unas determinadas exigencias formales, quedan completamente vedadas. Pues el desacuerdo no es resultado de una deliberación, sino algo que precede a ésta. No se trata por tanto de saber quién tiene razón o dice la verdad. Lo que está enfatizando Rancière es que lo político, como encuentro conflictivo entre la política y la policía, es una lucha por poder dar sentido al mundo, a los sujetos y a la propia práctica. De ahí que la policía dañe la igualdad no cuando niega unos determinados intereses materiales, cuando triunfa en la lucha por el poder, o cuando se beneficia de un acuerdo inicuo, sino en el momento en que niega la igualdad de unos actores en tanto que sujetos políticos con derecho a la producción de sentido (2006b). Derecho que comienza con la creación de sentido del sujeto sobre sí mismo (subjektivación). El rasgo clave de esa subjektivación es el intervalo, el *in between*: la creación de una subjetividad inédita y autónoma que rompe con la policial pero que no asume un lugar propio nuevo (Rancière, 2006a).

La política en Rancière es contingente, frágil, efímera, descomposición de lo establecido, disolvente y a la vez siempre está pronta a (re)caer en la policía: el intervalo acaba siendo absorbido por una nueva identidad como lo propio del sujeto y ahí renace lo policial (2006c).

En tanto para Rancière la policía es la gestión de unos sujetos concebidos como dados, a los que se les asigna una función y un lugar en virtud de ese ser que se les presupone y el resultado es la organización de la comunidad en partes dotadas de una identidad,

la pretensión del modelo deliberativo de la existencia de unas reglas basadas en la identidad racional de los actores sería una forma policial de gestión. No casualmente, en Rancière la policía misma se presenta como la realización de lo propio de una comunidad, que en el modelo deliberativo cabría identificar con la racionalidad *humana*.

Es quizá Rancière el autor cuya reflexión hace más radical el pluralismo, pues éste siempre es coextensivo a la política, ya que éste existe en la medida en que aquél tiene un episodio nuevo más, lo cual equivale a afirmar que es infinito y la ruptura que representa, insoluble.

En las tres reflexiones revisadas, la centralidad de lo simbólico como modo de relación social es excluyente con la noción de una reglas de deliberación que por sí mismas tengan un estatuto de racionalidad, pues nada se encuentra por encima de las percepciones de los actores, no hay ningún privilegio epistemológico o punto de vista privilegiado situado por encima de las miradas particulares y que pueda dictaminar la trascendencia de unos procedimientos imputables a una racionalidad que no provenga de un orden históricamente construido y contingente, situado más allá de la lucha por el sentido.

LA CUESTIÓN DE LA DELIBERACIÓN COMO PROCESO TELEOLÓGICO

Los distintos enfoques deliberativos presentan diferencias notables sobre esta cuestión, en función de las expectativas —ya comentadas más arriba— sobre el proceso deliberativo. El enfoque más complejo procede del campo de los autores comunitaristas (Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor y Michael Walzer). Sin abandonar los postulados de la concepción deliberativa, la corriente comunitarista cuestiona la visión de Habermas y Rawls, según la cual el pluralismo de las sociedades contemporáneas aconseja prescindir en el terreno público de las diversas convicciones morales y religiosas. Para los comunitaristas es inevitable la presencia de nuestros valores últimos cuando razonamos de un modo práctico, por lo que éstos son inherentes a toda organización política.

Para los comunitaristas, el debate fundamental es dónde establecer los límites entre lo político y lo moral y, más profundamente, cuáles

son los criterios epistemológicos para que la razón práctica dirima qué formas de vida resultan mejores que otras. Por ello denuncia que la pretendida neutralidad de la teoría política liberal se erige sobre una antropología no neutral (Sandel, 1982; 1984; Taylor, 1991) que define al individuo como un elector libre y autónomo de fines, sin atender a los vínculos que se establecen con los bienes elegidos ni las razones de la elección.⁴ Así, concluye que el liberalismo rawlsiano no es neutral respecto de las concepciones del bien para las que la vida en común y la persecución de bienes compartidos resultan fundamentales para los sujetos (MacIntyre, 1981: 249-251).

Los autores comunitaristas —como los liberales— asumen que el pluralismo dificulta la instauración de una visión unánime del bien (Taylor, 1993: 130; MacIntyre, 1984: 6). Los modelos liberales —la ética del diálogo o el neocontractualismo— asumen el desacuerdo sobre el bien, pues entienden que no hay criterio racional para decidir entre distintos bienes, más allá del *test* de la universalidad kantiano o habermasiano y del principio de igual libertad rawlsiano. Así, sólo son desechadas las acciones que impidan la igualdad de oportunidades en la persecución de preferencias. Pero es precisamente la imposibilidad de una deliberación sobre el bien lo que conduce a adoptar un sistema procedimental imparcial respecto de los bienes en disputa. Por el contrario, en el comunitarismo la tarea de la razón no es armonizar intereses en conflicto, sino establecer “argumentaciones” sobre los bienes en disputa. En esta concepción sustantiva de la razón de los comunitaristas, las argumentaciones dependen de la forma de vida de los individuos, pues el contexto social y la identidad de la comunidad ayuda a jerarquizar los bienes (MacIntyre, 1981: 175; 1988: 107). Las reivindicaciones políticas no pueden separarse completamente de un juicio sustantivo acerca de la valía moral de la práctica que amparan: contra la pretensión de imparcialidad del modelo procedimental liberal, para el comunitarismo el debate se transforma en una deliberación sobre bienes.

⁴ Esas elecciones sobre los bienes, según Charles Taylor, son el resultado de “evaluaciones fuertes” que, a su vez, se caracterizan por incluir los criterios racionales por los que dichos bienes son seleccionados y por comprometer a las personas con ellos de una manera que supera cualquier tipo de compromiso estratégico o instrumental (Taylor, 1985a: 15-45).

La función de la razón práctica en el comunitarismo es indagar en el sentido de las prácticas desvelando lo que en ellas puede haber de irreflexivo, permitir la comprensión mutua de los contendientes en una deliberación clarificando los supuestos de partida presentes en las diferentes argumentaciones que se apoyan en dicho trasfondo de prácticas sociales. El objetivo último es mostrar que el paso de una interpretación a otra implica una ganancia en comprensión, pues presenta una superioridad epistémica —comparativamente; en términos relativos, no absolutos— (Taylor, 1989: 72). En este sentido, la deliberación puede mostrar las limitaciones y defectos de las concepciones en pugna efectuando una aproximación parcial a conclusiones que no son verdades necesarias, sino sólo la narración más convincente de que se dispone hasta el momento (Taylor, 1985b: 134-151). Por tanto, la deliberación constituye un proceso siempre abierto a una nueva interpretación que exprese mejor aquello a lo que se refiere (MacIntyre, 1990: 89).

Los autores comunitaristas son los que más se acercan a algunas reflexiones de la corriente agonista al criticar a los liberales la noción de neutralidad y ahistoricidad de los sujetos, las teorías políticas y ciertos procedimientos. Pero, a la vez, el comunitarismo se distancia del agonismo al afirmar que la deliberación puede ser un proceso teleológico. Además, lo que diferencia aquí a la posición deliberativa de la agonista es la cuestión de la conmensurabilidad o inconmensurabilidad de los valores, pues el análisis de cuál argumento tiene mayor potencia explicativa supone que éstos son comparables.

Berlin (1998) —de notables continuidades con Weber— sostiene la imposibilidad de fundamentar objetivamente los valores, el consecuente pluralismo como ámbito ineludible de la política, el rechazo del relativismo y, precisamente por eso, la elección de valores como momento de individualización del sujeto. La vida humana es radicalmente vida elegida y no racional justamente porque existe un radical e insoluble pluralismo de valores.

Desde su punto de vista los bienes son rivales no sólo para nosotros, sino en sí. Hay bienes que se excluyen, con lo que niega en último término la idea de unidad en la que se fundamenta la metafísica.⁵

⁵ Una cosa es que una realidad no sea otra y otra que algo pueda ser y no ser al mismo

Esta afirmación implica 1) el conflicto entre valores últimos, que no pueden ser objeto de arbitraje desde ningún criterio superior; 2) que cada uno de esos valores es él mismo internamente complejo y, por tanto, contiene elementos conflictivos; y 3) que las diversas formaciones culturales generan valores diferentes e incommensurables. Existe un insalvable pluralismo cultural que no obstante no se puede confundir con el relativismo (Berlin, 2001: 138) porque para Berlin, a pesar de la incommensurabilidad, el número de valores que se puede perseguir sin dejar de ser humano no es infinito. La idea de una “solución final” —guía de los totalitarismos, según Berlin— es por tanto impracticable (Berlin, 1998: 33).

Berlin entiende la elección no como racional, sino como una apuesta en la sombra, dado el carácter infundamentado de los valores. Berlin, como Weber, se acerca al liberalismo en cuanto la elección es el momento de individuación, pero se aleja fuertemente de esa tradición cuando sostiene que esa elección no puede ser racional, sino que en definitiva radica en una fe. Berlin sostiene que el valor de la libertad deriva justamente de esos límites de la elección racional, del imperativo humano de elegir radicalmente entre valores infundamentados e incommensurables. Porque existe un pluralismo axiológico insalvable es que la libertad humana supone una elección radical.

Berlin rechaza la idea de que el hombre pertenece a un orden de la naturaleza, sujeto a las leyes de ese orden que son inteligibles racionalmente. Su concepción del hombre se ajusta más bien a la de un individuo de una especie que se autotransforma y que inventa para sí una gama de naturalezas. Es a través de las elecciones como descubrimos los fines y a través de esos fines como vamos construyendo nuestra naturaleza. Esta libertad humana se expresa en el plano cultural en una pluralidad incommensurable de formas de vida que instauran implícitamente bienes que son también incommensurables y, por tanto, racionalmente incomparables. El liberalismo universalista, en cambio, parte del individuo como un yo capaz de elección racional, lo que habitualmente se traduce en una teoría política contractualista. Para

tiempo y en el mismo sentido: ahí ya no es posible admitir un pluralismo objetivo sin que deje de existir la realidad en cuanto tal.

Berlin, pensar que la sociedad puede crearse por un acuerdo es ignorar que éste es una forma de vida social, y como tal deriva de ésta, pero no puede fundarla.

Al negar la comparación entre valores, Berlin también negará, como lógica consecuencia, la posibilidad de un perfeccionismo epistemológico. Más aún, la búsqueda del mismo se volvería en contra de aquello que lo permite, la propia libertad misma de elección. Por eso Berlin (2004) hace la distinción entre “libertad positiva” —la realización de una opción de entre las posibles— y “libertad negativa” —el ámbito de no interferencia que permite la realización de una posibilidad — y se inclina por esta última, no tanto como preferencia de un valor —que no se puede justificar racionalmente— sino como consecuencia lógica del pluralismo y de la naturaleza de los valores.

Si la libertad política se interpreta como libertad positiva se corre el riesgo de entender la vida humana desde su control racional y así proponer formas racionales de vida para toda la comunidad política. Esto desemboca en una concepción “perfeccionista” de la política, propia de la tradición monista (Berlin, 1998), típica de la filosofía occidental (Platón, Aristóteles, el cristianismo y el utilitarismo). El monismo no asume que toda elección genera un posible conflicto y no existen teoría o principio que determine cómo han de resolverse esos conflictos. La libertad negativa en cambio no puede nunca proponerse como un fin que haya que maximizar, pues lo que pueda considerarse un obstáculo para la realización de la propia acción es algo siempre discutible. La definición negativa de la libertad política no es un terreno neutral para evitar los conflictos valorativos, sino el marco para comenzar a discutirlos.

Para Berlin, además, la libertad positiva es contraintuitiva, pues parte de la obediencia a la voluntad racional que, si la naturaleza es común, sería la misma para todos. Si eso fuera así, entonces las comunidades políticas estarían desprovistas de conflictos de valores; algo que es realmente imposible y que, por otra parte, es una visión antiliberal, porque implica que todo conflicto de valores es siempre una señal de un error moral. Sólo queda la otra opción: la libertad política: un individuo es políticamente libre si su elección entre alternativas u opciones no se ve

obstaculizada por otros. Para Berlin, este concepto de libertad es el más coherente con el pluralismo y la tolerancia.

NOTAS A MODO DE CONCLUSIÓN

El recorrido de las tres cuestiones que identificamos como puntos de diferenciación clave entre el agonismo y la corriente deliberativa permite, a su vez, avanzar un paso más en identificar el elemento que quizá alimente toda la escisión entre ambas perspectivas: la manera de concebir las fuentes de la acción humana.

Si bien en términos generales ambos modelos concuerdan en colocar el conflicto como problema principal que la política tiene que tratar y en que no hay modo de determinar racionalmente qué valor o bien es superior a otro, las coincidencias acaban aquí. Las preocupaciones del modelo deliberativo por distinguir entre tipos de conflicto (de intereses o de valores), entre formas de arribar a una elección sobre los fines (exigencias formales de la deliberación) y entre argumentaciones epistemológicamente superiores a otras, reenvían a una distinción raigal entre racionalidad e irracionalidad que para el modelo agonista no es relevante, en el sentido de que es una pregunta mal planteada, pues en definitiva quiere encontrar la respuesta mejor al conflicto. Es una pregunta monista —diríamos con Berlin— o monoteísta —con Weber—. No —como a menudo se malinterpreta— porque el agonismo se eche en brazos de la irracionalidad, sea relativista o rechace la razón a favor de las pasiones o los mitos, todo lo cual mantiene intacta la dicotomía racionalidad-irracionalidad, sino porque esta dicotomía no le resulta pertinente, ya que no es capaz de atrapar o de dar cuenta —para este enfoque— de la acción humana. Para los autores del modelo agonista, la acción humana es un complejo de afectividad, “racionalidad”, “irracionalidad”, voluntad, imaginación, inconsciente, fe y lógicas sociales, irreducible a una de sus partes o a la contradicción entre algunas de ellas. En este sentido, los autores de esta corriente se interesan sobre todo por los efectos de sentido que tiene la acción y las lógicas a las que responde.

En el modelo deliberativo, la racionalidad —sea más bien procedimental-universal como en Rawls o Habermas, o histórica-situada como en los comunitaristas— vincula en última instancia las representaciones y puntos de vista existentes, mientras que en el agonismo la historicidad y contingencia de las representaciones del mundo las vuelve inconmensurables: lo único que las une es la lucha misma por nombrar el mundo y hacer ver a los demás como ve uno. Por ello en el modelo agonista el pluralismo se encuentra al inicio y al final de la discusión, siendo radical e ineliminable, mientras que en el modelo deliberativo —más allá de las diferencias entre las tres posiciones aquí analizadas—, la neutralidad del procedimiento deliberativo en Rawls, la posibilidad de encontrar una solución correcta para cada problema en Habermas y el teleologismo comunitarista son al fin tres expresiones de un racionalismo que neutraliza, cancela o repara la infundamentación última de la decisión al eliminar —total o parcialmente— lo que entienden es la arbitrariedad en la elección de valores. En el modelo deliberativo, al menos potencialmente siempre habría un modo racional de resolver los problemas políticos, mientras que en el agonismo la lucha es ineliminable y sólo hay treguas como resultado del predominio histórico de una perspectiva.

Esto determina que, a diferencia del modelo deliberativo, el modelo agonista por una parte tiende a considerar que los conflictos políticos entrañan posiciones en última instancia irreconciliables, si bien “gestionables” siempre dentro de una comunidad de sentido (hegemonía, dominación), y que los procedimientos para hacerlo ni incluyen a todos esos conflictos, ni se les puede atribuir una racionalidad universal (ni formal, ni sustancial), sino en todo caso unas características vinculadas a un modo histórico y contingente de organizar la comunidad política y la propia política como tal. Esto desde luego no significa que ciertos conflictos políticos no puedan tramitarse mediante el diálogo y el acuerdo, ni que no sea incluso recomendable hacerlo, pero aquello pactado no pierde por serlo las características propias de cualquier decisión política, lo cual determina una pluralidad inerradicable.

FUENTES CONSULTADAS

- APEL, K. (2004), *Apel vs Habermas*, Granada: Comares.
- BERLIN, I. (2004), “Dos conceptos de libertad”, en H. Hardy (ed.), *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza. p. 205-255.
- _____ (2001), “Mi trayectoria intelectual”, en *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid: Alianza.
- _____ (1998), “La persecución del ideal”, en *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona: Península. p. 21-37.
- BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. (2005), *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (2001), “Describir y prescribir: las condiciones de posibilidad y los límites de la eficacia política”, en *¿Qué significa hablar?*, Madrid: Akal. p. 96-104.
- _____ (2000a), *Cosas dichas*, México: Gedisa.
- _____ (2000b), *Propos Sur le Champ Politique*, Lyon: P. U. de Lyon.
- ELSTER, J. (2000), “Arguing and Bargaining in Two Constituent Assemblies”, en *Journal of Constitutional Law*, vol. 2, núm. 2, marzo, p. 345-421.
- ERIKSEN, E. (2007), “Deliberation und Demokratische Legitimität”, en P. Niesen y B. Herborh (eds.), *Anarchie der kommunikativen Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp.
- FOUCAULT, M. (2008), *El orden del discurso*, Madrid: Tusquets.
- _____ (2003), *Hay que defender la sociedad*, Madrid: Akal.
- _____ (1977), Vérité et Pouvoir, en *L'Arc*, núm. 70, p. 16-26.
- HABERMAS, J. (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta.
- _____ (1999), “Richtigkeit vs Wahrheit”, en *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt: Suhrkamp.
- _____ (1998), *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta.
- _____ (1984), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp.
- _____ (1981), *Theorie des Kommunikativen Handelns*, vol. 1, Frankfurt: Suhrkamp.
- _____ (1973), *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt: Suhrkamp.
- LAFONT, C. (1993), *La razón como lenguaje*, Madrid: Visor.

- LÓPEZ DE LIZAGA, J. (2008), “Ética del discurso y realismo moral”, en *Logos*, núm. 41, p. 65-85.
- MACINTYRE, A. (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- _____ (1988), *Whose Justice? Whose Rationality?*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- _____ (1984), *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- RAWLS, J. (2004), *El liberalismo político*, Barcelona: Crítica.
- _____ (1987), “The Idea of an Overlapping Consensus”, en *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, núm. 1, p. 1-25.
- MÜLLER, H. (2007), “Internationale Verhandlungen, Argumente und Verständigungshandeln”, en P. Niesen y B. Herborn (eds.), *Anarchie der kommunikativen Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp.
- PALTI, E. (2005), *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política a su “crisis”*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- RANCIÈRE, J. (2006a), “Política, identificación, subjetivación”, en *Política, policía, democracia*, Santiago de Chile: Ediciones LOM, p. 17-26.
- _____ (2006b), “La causa del otro”, en *Política, policía, democracia*, Santiago de Chile: Ediciones LOM, p. 27-39.
- _____ (2006c), “Diez tesis sobre la política”, en *Política, policía, democracia*, Santiago de Chile: Ediciones LOM, p. 59-79.
- _____ (2002), *La división de lo sensible. Estética y Política*, Salamanca: Centro de Arte de Salamanca.
- _____ (1996), *El desacuerdo*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- RISSE, TH. (2007), “Global Governance und Kommunikatives Handeln”, en P. Niesen/B. Herborn (eds.), *Anarchie der kommunikativen Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp.
- RORTY, R. (1990), *El giro lingüístico*, Barcelona: Paidós, 1990.
- SANDEL, M. (1984), “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, en *Political Theory*, vol. 12, núm 1, p. 81-96.
- _____ (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.

- SARETZKI, TH. (2007), "Argumentieren, Verhandeln und Strategie", en P. Niesen y B. Herborth (eds.), *Anarchie der Kommunikativen Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp.
- TAYLOR, CH. (1993), "Institutions in National Life", en *Reconciling the Solitudes*, Montreal: McGill-Queen's University Press, p. 120-134.
- _____ (1991), *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1989), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1985a), *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1985b), *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WEBER, M. (1992a), "La política como profesión", en *La ciencia como profesión. La política como profesión*, J. Abellán (ed.), Madrid: Espasa-Calpe.
- _____ (1992b), "La ciencia como profesión", en J. Abellán (ed.), *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Madrid: Espasa Calpe.
- _____ (1991), "Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada", en *Escritos políticos*, J. Abellán (ed.), Madrid: Alianza.
- _____ (1984a), "Los juicios de valor en la ciencia social", en S. Giner y JF Yvars (eds.), *La acción social: ensayos metodológicos*, Barcelona: Península.
- _____ (1984b), "La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales", en S. Giner y JF Yvars (eds.), *La acción social: ensayos metodológicos*, Barcelona: Península, p. 112-190.

Fecha de recepción: 12 de julio de 2013

Fecha de aceptación: 14 de enero de 2014