



Visacovsky, Sergio

Crítica en la democracia, democracia crítica : el debate sobre la esfera pública entre Habermas y Nancy Fraser



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Visacovsky, S. (1995). *Crítica en la democracia, democracia crítica: el debate sobre la esfera pública entre Habermas y Nancy Fraser*. *Revista de ciencias sociales*, (3), 55-72. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes
<http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1197>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Crítica en la democracia, democracia crítica: el debate sobre la esfera pública entre Habermas y Nancy Fraser*

Sergio Visacovsky**

A más de treinta años de la aparición de *Historia y crítica de la opinión pública*, de Jürgen Habermas,¹ tres razones parecen justificar su actualidad: a) su oposición a la herencia marxista (vanguardismo político, asimilación de política a guerra, existencia de un sujeto histórico privilegiado); b) su recuperación del liberalismo político (al diferenciar "sociedad civil" de "estado"); c) su reformulación de un proyecto crítico cauteloso ante las promesas socialistas, mas no cínico frente a la desigualdad.²

Reabierto el debate en el contexto sociohistórico e intelectual de fines de los ochenta (debacle del marxismo y de las naciones socialistas de Europa del este, primacía del capitalismo como sistema económico mundial, y del neoliberalismo político-filosófico), el concepto habermasiano fue objeto de diferentes tratamientos críticos.³ Uno de los más in-

* Los primeros esbozos de este trabajo son resultado del contexto de lecturas, reflexiones y debates llevados a cabo durante el Seminario "La formación de la esfera pública: aproximaciones teóricas e históricas", coordinado durante el segundo cuatrimestre de 1991 por la doctora Hilda Sabato en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; a ella agradezco muy especialmente las críticas, comentarios y sugerencias que oportunamente realizara a una versión preliminar.

** Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes, Departamento de Ciencias Antropológicas e Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad Nacional de Buenos Aires.

¹ Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, México, Ediciones Gili, 1986a. La versión original en alemán es de 1962, y la traducción inglesa de 1989. Fue escrita por Habermas como memoria de habilitación para la docencia universitaria en Margburgo.

² Hohendahl, P., "Jürgen Habermas: 'The Public Sphere'" (1964), *New German Critique*, No. 3, 1974.

³ En 1989 se llevó a cabo en los Estados Unidos una conferencia en ocasión de la primera publicación en inglés de *Historia y crítica...*, en la que participaron especialistas provenientes de la historia, la sociología, la comunicación social, la filosofía y la literatura. La conferencia apareció luego editada por Craig Calhoun. Cf. Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Massachusetts, The MIT Press, 1992.

teresantes proviene, desde el campo de la teoría feminista, de Nancy Fraser,⁴ para quien el modelo habermasiano es históricamente falso, e inútil a los fines de contribuir a una teoría y una práctica críticas. Al confrontar ambas posiciones, surge el problema estructurante no ya de este debate, sino de nuestra cultura política: ¿cómo puede la democracia suministrar las bases críticas que alienten su realización y, simultáneamente, impedir su autodestrucción sin negarse a sí misma (es decir, sin devenir en formas autoritarias)?

Quisiera desarrollar aquí este debate, colocando en el centro de la cuestión las condiciones de posibilidad de una teoría social no fundamentalista, necesitada de la investigación empírica, pero a la vez reflexiva y desafiante.

Tras exponer las contribuciones de ambos autores, intentaré poner de relieve sus límites en procura de ofrecer un modelo alternativo de esfera pública, en conjunción con la aspiración a una democracia radical. En especial, quiero mostrar cómo, pese a que ambas posiciones arriban a paradojas similares por diferentes vías, es el concepto habermasiano de democracia radical el que tanto satisface exigencias empíricas, como proporciona implicancias normativas.

1. Habermas: utopía y comunicación

Habermas caracteriza a la esfera pública liberal como una arena de encuentro ciudadano, un ámbito de participación abierto a todos con independencia de cualquier tipo de límites sociales –clasistas u otros–, destinado al debate, la polémica, la circulación racional de ideas. Allí, los hombres se encontrarían –partiendo del mundo doméstico y el sistema productivo–, para conformar un espacio diferenciado y crítico del estado. Esta separación, precisamente, permitiría a la esfera pública constituirse como *interés común*, independiente y crítico de la tradición (secular o religiosa) y del poder.⁵

Habermas desarrolla el proceso de emergencia y declinación de la esfera pública burguesa-liberal,⁶ con el fin de confrontar la noción ori-

⁴ Fraser, N., "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Social Text*, 25-26, 1990, pp. 56-80. Republicado en Calhoun, C. (ed.), 1992, pp. 109-142.

⁵ Habermas, J., "The Public Sphere: An Encyclopedia Article" (1964), *New German Critique*, No. 3, Fall 1974, pp. 49-55:49-50. Habermas, J., 1986a, pp. 65-66.

⁶ A lo largo de este trabajo, se tratará sinonímicamente la calificación de la esfera pública como "burguesa" o "liberal".

ginal de "opinión pública" con su significado contemporáneo, ligado a la expansión de los medios masivos de comunicación, los mecanismos contemporáneos de legitimación democrática y el surgimiento de técnicas psicosociales de medición.

Para ello, comienza indagando el carácter histórico de las categorías de lo público y lo privado. Conscientemente, Habermas anuncia su decisión de centrarse sólo en el modelo liberal de esfera pública –tomando principalmente los casos de Inglaterra, Francia y Alemania del siglo XVIII–, sin prestar atención a otras variantes, como la plebeya o la plebiscitaria-aclamativa.⁷ Sin duda, continúa argumentando Habermas, ninguno de estos modelos escapó a su carácter clasista, pero la esfera pública liberal, por alguna razón, transformó el interés burgués en un interés general.⁸ Esta pretensión universalista hizo que se constituyera en un espacio abierto a todos –como principio normativo–, sean o no propietarios, aunque en la práctica hayan sido estos últimos quienes tuvieron el acceso efectivo. Es decir, la selección se producía espontáneamente, a partir de las posibilidades de participación ciudadana derivadas de la posición socioeconómica, sin necesidad de imponer restricciones. Como consecuencia, los participantes –en tanto burgueses– se convirtieron en un público cuya función fue preservar el orden social vigente, el régimen de propiedad privada de los medios de producción. De tal modo, se generó un vínculo de continuidad entre las cualidades del *homme* y del *citoyen*, pues el propietario privado se transformaba en alguien que debía velar por la conservación del orden económico-social existente (Habermas, 1986a, p. 122).

Sin embargo, acota Habermas, esta constitutividad contradictoria puso a disposición de todos los actores un conjunto normativo que cuestionaba el modelo de accesibilidad clasista encubierta. El libre acceso de otros sectores sociales que necesitaban "hacerse oír" fue alentado, paradójicamente, por el mismo modelo que los excluía.

⁷ La esfera pública plebeya, aparecida durante la etapa jacobina de la Revolución Francesa y que, en palabras de Habermas, se prolongaría en los movimientos cartistas y anarquistas, respondería a la misma matriz que daría organicidad a la esfera pública liberal. También la esfera pública plebiscitario-aclamativa, característica de las dictaduras de los países industriales altamente desarrollados, puede ser tomada como variante de la esfera pública burguesa. Cf. Habermas, J., 1986a, p. 39.

⁸ Recuérdese que es precisamente este punto el que comanda el eje de la crítica de la ideología burguesa de Marx y Engels. Cf. Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1968.

Antes que cuestionar la esfera pública como "falsa conciencia", Habermas defiende su papel crítico, ya expuesto por Kant.⁹ A partir del siglo XVIII, la crítica se difumina por el cuerpo social mediante el tráfico de noticias (la aparición del periódico), una literatura que tematizó la subjetividad (como el *Werther*, de Goethe), la circulación del panfleto ideológico y el intercambio epistolar, por medio de y entre un público letrado. Esto permitió que los contextos de acción, sometidos a los límites impuestos por las interacciones cotidianas, se viesen rebasados: por primera vez, y de modo cada vez más acelerado y profuso, pudieron comunicarse actores que, así, se liberaban de los límites locales. La cultura se autonomizó —como otras esferas de lo social—, institucionalizándose en la sala de lectura, los teatros, los museos o las salas de conciertos.¹⁰

Habermas sostiene que tanto el proceso de difusión de la prensa y la propaganda como la instalación del sufragio universal hicieron que la participación pública se ampliase. Paradójicamente, esto hizo que las condiciones de la esfera pública burguesa se volviesen más difíciles de realizar. Con la conversión de las democracias en "democracias de masas" (desde mediados del siglo XIX), y la extensión de las atribuciones "sociales" del estado, las pretensiones de la esfera pública burguesa se hicieron insostenibles. Habermas llama a este proceso *ensamblamiento de los espacios público y privado*, resultado de la acción de organizaciones sociales como los partidos políticos que se vinculan al estado, y de otros organismos en relación con la administración pública, como

⁹ Para Kant, la crítica era la condición de existencia del "docto". "Docto" es quien hacía un "uso público de la razón", es decir, quien exponía su pensamiento frente a un público de lectores no obedeciendo a mandatos derivados de su función social o del sometimiento a los poderes y tradiciones —que derivarían en un "uso privado" de la razón—, sino al libre ejercicio crítico de la razón. Cf. Kant, I., "Respuesta a la pregunta: Qué es el iluminismo", en *Espacios de crítica y producción*, 4-5. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1986. Introducción, traducción y notas de Jorge Dotti, pp. 40-47.

¹⁰ Tanto la información como las obras artísticas en general, al ser producidas para el y mediadas por el mercado, se hicieron universales, en tanto adquirieron la posibilidad de ser potencialmente accesibles para todos. Justamente, este hecho hizo que las personas privadas —en tanto consumidores de cultura— "profanasen" los productos culturales al buscarles un sentido independiente del que imponía la autoridad. Esta institucionalización del juicio profano en arte, a través de la discusión en los salones, fue dando lugar a la aparición del crítico de arte profesional, portavoz y pedagogo del público, no aceptando otra autoridad que la razón misma. El público adquirió así no sólo arte, sino filosofía e información política, por la vía de la crítica (filosófica, literaria, artística, política) que reivindicaba el lugar autónomo de la razón frente al dogma o la costumbre. Cf. Habermas, J., 1986a, pp. 69-80.

empresas, sindicatos y asociaciones profesionales. Esto hizo que las instancias políticas adquiriesen funciones en la esfera del mercado y del trabajo social (intervenciones económicas del estado para fijar precios, promover industrias, etc., pero también para determinar salarios, cubrir costos sociales de la reproducción de la fuerza de trabajo, etc.), y que las organizaciones sociales también obtuviesen funciones políticas. *Habermas define este proceso como "refeudalización de la esfera política".*¹¹

Actualmente, dirá Habermas, ya no podemos hablar de "opinión pública" en el mismo sentido de "crítica racional" que caracterizó la etapa liberal; ahora, se trata de un medio auxiliar para la realización de la política enigmática de interesados, ayudada por técnicas socio-psicológicas que contribuyen (mediante la propaganda publicitaria) a conferir prestigio a personas o cosas, para que el público "vasallo" pueda adherir plebiscitariamente a los grupos organizados. Por lo tanto, se trataría de una publicidad que depende de la demostración, a los fines de manipular la adhesión de las masas; a través del fenomenal desarrollo de los medios masivos de comunicación y el confinamiento del ciudadano a mero "cliente", el "público" habría perdido su carácter de sujeto de la política.

Así, para Habermas, la historia de la opinión pública es la historia de su degradación. Habermas adopta una doble actitud hacia la esfera pública burguesa. Por un lado, una pretensión histórico-sociológica (y, de tal modo, un "naturalismo" expositivo). ¿Por qué el primado de lo genético-estructural en su perspectiva analítica? Porque busca en los albores de la modernidad, en el embrión del proyecto iluminista, un tipo de racionalidad que sea sustantivamente crítico. Habermas adopta aquí la posición de la escuela de Frankfurt con respecto a la ideología como "exceso de significado":¹² toda ideología, si bien puede ocultar la realidad, también la trasciende, denunciando aquello que la realidad no es; constituiría un espacio simbólico donde los sujetos pueden plantear exigencias de transformación de la realidad misma (Habermas, 1986a, p. 122). El modelo burgués de esfera pública, al albergar las ba-

¹¹ Habermas, J., 1974. La distinción categorial entre un mundo público y otro privado —sea en un sentido antiguo o moderno— es absolutamente ajena a la Edad Media europea. Lo que existió fue lo que Habermas denomina la representación pública del dominio, ligada al atributo de la persona (una característica de estatus) mediante insignias, vestimentas o gestos como signos iconográficos del poder, que lo hacían "visible" frente al pueblo. Cf. Habermas, J., 1986a, pp. 44-53.

¹² Habermas, J. "Concluding Remarks", en Calhoun, C. (ed.), 1992, pp. 462-479:479.

ses potenciales de su crítica, se anuda al proyecto habermasiano posterior de replantear la modernidad en función de sus promesas incumplidas. Y, dado que la esfera pública burguesa se *constituye en torno* al principio de racionalidad comunicativa –que será medular en la constitución de un camino emancipatorio–, ¿no se infiere entonces una continuidad programática?

Si la esfera pública burguesa se constituye en operador lógico a ser llenado por los contenidos aportados por los públicos excluidos, ¿no pre-anuncia allí las condiciones universales –no ya burguesas– de los actos de habla?

2. Nancy Fraser: diversidad y resistencia

Nancy Fraser acuerda con Habermas en que la noción de esfera pública es *indispensable para una teoría social crítica* que pretenda plasmarse en prácticas políticas democráticas. Por ello, no deja de reconocer dos aportes que estima básicos: la superación de una visión instrumental de la política –de la que el marxismo sería deudor–, y un concepto preciso de “lo público”.¹³

Pero, prosigue, la noción habermasiana debe analizarse en relación con *los límites de la democracia actualmente existente*. Fraser señala que el hecho de que Habermas analice el surgimiento y muerte histórica del modelo liberal de esfera pública lo obligaría –si pretende responder a las exigencias de una teoría crítica– a proponer un nuevo modelo que pueda cumplir con las funciones críticas de la democracia contemporánea. Sin embargo, como ya vimos, Habermas no lleva a cabo esta tarea. Este es el nudo del problema para Fraser.

Fraser plantea al menos dos interpretaciones posibles que se implicarían de la concepción habermasiana de esfera pública: por un lado, ésta adoptaría la forma de un mecanismo institucional de dominación política “racionalizador”, que le otorgaría a los ciudadanos responsabilidad política; por otro, y en otro nivel, designaría una clase específica de interacción discursiva, un ideal de discusión racional no restringida de *asuntos públicos*, cuyo resultado sería la “opinión pública” (Fraser, 1990, p. 59).

¹³ A modo de ejemplo, Fraser alude a la ambigüedad con que lo público es definido en el marco de la teoría feminista; a su juicio, ésta suele designar como “público” todo aquello extraño a la esfera doméstica y familiar.

Si el carácter utópico de la esfera pública liberal es para Habermas la prueba palmaria de una "promesa incumplida de la modernidad", para Fraser es, por el contrario, evidencia de una idealización. Las investigaciones de J. Landes,¹⁴ M. Ryan¹⁵ y G. Eley¹⁶ demostrarían que la esfera pública burguesa se constituyó mediante exclusiones, ante todo de género y clase. Por ello, infiere Fraser, el discurso público basado en la accesibilidad, la racionalidad y la suspensión de las jerarquías de estatus –que Habermas ubica en la esfera pública– constituyó, en verdad, una estrategia de distinción.¹⁷

Paralelamente, Habermas no analizaría, según Fraser, otras esferas públicas no liberales (como las asociaciones femeninas y las actividades de protesta obrera durante el siglo XIX). Esta exclusión habermasiana –sigue Fraser– denunciaría la puesta en acto de un mecanismo ideológico: se trataría, siguiendo a M. Ryan, de un dispositivo que ignoraría la variedad de modos de acceso a la vida pública, así como la multiplicidad de arenas públicas existentes. Por ello, Fraser introduce la noción de *contrapúblicos*, "públicos" caracterizados por elaborar estilos alternativos de conducta política y normas propias de diálogo público (1990, p. 61).

Fraser concluye afirmando que la esfera pública burguesa fue una forma ideológica masculina que funcionó para legitimar una estructura emergente de régimen de clase. Para Fraser, aceptar el modelo liberal de esfera pública colisiona con la posibilidad de una sociedad pluralista, democrática e igualitaria. De esto, desglosa y analiza cuatro aspectos problemáticos:

1) Si la esfera pública suspende las diferencias de estatus, y los participantes deliberan "como si" fuesen iguales, entonces la igualdad social no sería una condición necesaria de la democracia política.

Deliberar, dice Fraser, puede servir para la dominación. En diversos estudios empíricos (por ejemplo, de asambleas políticas) sería posible comprobar la existencia de mecanismos sutiles a través de los cuales las mujeres o los sectores populares se ven imposibilitados de superar

¹⁴ Landes, J. B., "Women and the Public Sphere: a Modern Perspective", *Social Analysis*, No. 15, agosto de 1984, pp. 20-31.

¹⁵ Ryan, M. P., "Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America", en Calhoun, C., 1992, pp. 259-288.

¹⁶ Eley, G., "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century", en Calhoun, C., 1992, pp. 289-339.

¹⁷ Sigue aquí las investigaciones del sociólogo francés Pierre Bourdieu. Bourdieu, P., *La distinction. Critique social du jugement*, París. Minuit, 1979.

barreras lingüísticas –desde el uso de ciertos términos hasta el manejo del tiempo de exposición–, que los confinarían a una posición subordinada. Habría aquí una crítica a cierta ilusión “argumentativa” por parte de Habermas, que no tendría en cuenta, precisamente, el peso del uso estratégico del lenguaje por sobre una orientación al entendimiento, así como de los modos lingüísticos arraigados en las costumbres, que estarían íntimamente conectados a procedimientos de diferenciación y desigualdad.¹⁸ El sustento de la concepción habermasiana se encontraría en la pretensión de autonomía que el liberalismo otorga a la política; sólo esto permitiría justificar formas democráticas en sistemas sociales desiguales.

2) Si no se acepta la diversidad de públicos compitiendo entre sí, se bloquearía la posibilidad de constitución de democracias ampliadas.

Habermas había sostenido que la aparición de públicos adicionales constituía, dentro de la historia del desarrollo de la esfera pública, un fenómeno tardío, signo de la fragmentación y declinación de la misma. Fraser objeta esta afirmación, pues si se acepta el papel restrictivo de la esfera pública burguesa, entonces “los miembros de los grupos subordinados no tendrían arenas de deliberación para sus propias necesidades, objetivos y estrategias” (1990, p. 65). Por ello, en las sociedades estratificadas una pluralidad de públicos (en particular, los miembros de grupos sociales subordinados, como mujeres, trabajadores, negros, gays, etc.) en competencia mutua promovería mejor el ideal participativo.

Fraser denomina *contrapúblicos subalternos* a las arenas discursivas donde los miembros de grupos sociales subordinados inventan y circulan contradiscursos (1990, p. 66). Es consciente de los riesgos que entraña situarse en la visión de “las resistencias” (1990, p. 67), por eso aclara que estos *contrapúblicos subalternos* no son necesariamente “virtuosos”; de hecho, existen y existieron contrapúblicos fascistas o autoritarios.¹⁹ Fraser introduce, además, una perspectiva de cuño an-

¹⁸ El acceso a los medios de comunicación en las actuales sociedades estratificadas está determinado estructuralmente, hecho que condiciona las posibilidades de acceso y participación pública de los sectores subalternos; este hecho llevaría a pensar que las esferas públicas “reales” de la burguesía amplifican más que mitigan estas desigualdades. Cf. Fraser, N., 1990, pp. 64-65.

¹⁹ Fraser, N., 1990, p. 68. Una interesante perspectiva sobre la cuestión puede verse en Sazbón, J., “Dos caras del marxismo inglés: el intercambio Thompson-Anderson”, *Punto de Vista*, año X, No. 29, abril-julio de 1987, pp. 11-26. También Habermas ha planteado la relación problemática existente entre la teoría de la vida cotidiana y las investigaciones históricas, particularmente en el caso de Thompson; en ellos, los procesos de moder-

tropológico: las esferas públicas serían, a la vez, espacios de constitución de identidades sociales y tradiciones culturales, que se verían impedidas de expresarse.²⁰

Pero la existencia (deseable) de múltiples públicos *no impediría* para Fraser la posibilidad de una arena adicional, más comprehensiva, en la cual los diversos públicos pudiesen "atravesar" las fronteras de sus arenas. De hecho, sugiere esperanzada Fraser, siempre se es o se puede ser partícipe de varias esferas públicas, lo cual estaría suponiendo el entendimiento entre públicos diferentes (1990, p. 69).

3) Si se acepta el supuesto de que los agentes, *reunidos* como público, deben deliberar *exclusivamente* sobre asuntos de "bien común", *postergando* los asuntos referidos a "intereses privados", ¿cómo pueden los *públicos no burgueses* tornar en interés común sus problemáticas?

Hay aquí un supuesto del modelo burgués: "particulares" que se reúnen como "público" para deliberar sobre asuntos "comunes". Sin embargo, para Fraser no resultaría tan sencillo determinar a priori la diferencia entre asuntos privados y públicos. Ella reconstruye los diferentes significados asociados a "lo público", por un lado, y a "privacidad", por otro. Con respecto a "lo público", señala que bien puede significar: a) la relación con el estado; b) que algo sea accesible a todos; c) que algo sea de interés de todos; d) lo que pertenece a un bien común o a un interés compartido. De estos cuatro sentidos, Fraser toma el tercero precisamente para destacar su carácter ambiguo, ya que puede entenderse como algo que objetivamente afecta o tiene un impacto sobre cualquiera, o algo a lo que se reconoce como materia de interés común por los participantes. Para Fraser, es un acto de reconocimiento por parte de los participantes. Esto implica que no existe una garantía previa de acuerdo sobre qué será tipificado como de interés público.²¹ Por eso, opone la esfera pública "cívico-republicana" a la "individualis-

nización son presentados desde la perspectiva de los derrotados. Cf. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*, Buenos Aires, Taurus, 1990, t. II (1981), pp. 532-533.

²⁰ La prensa, la radio y la televisión —supuestas arenas de debate público— operarían como "lentes", instrumentos de lectura de la realidad, a la que aprehenderían mediante percepciones y categorizaciones específicas. ¿Permiten dichos medios que la diversidad de estilos públicos se exprese? La respuesta de Fraser es negativa. Un primer paso en favor del pluralismo cultural, afirma Fraser, sería reconocer la existencia de múltiples "lentes": estilos prácticos, procedimientos específicos de diálogo, de agrupamiento y organización, etc. Cf. Fraser, N., 1990, p. 68.

²¹ Valgan como ejemplo las controversias que se suscitan cuando problemáticas como la sexualidad, la familia o el matrimonio toman estado público.

ta-liberal": en la primera, la concepción de lo político supone personas razonando juntas para alcanzar el bien común, dando por descontado que el sentido de éste se encuentra *a priori* a disposición de los participantes (Fraser, 1990, p. 70). Lo "público" y lo "privado" poseen un significado variable, comportándose además como *clasificaciones culturales*. Con respecto a los significados asociados a "privacidad", Fraser señala dos: designaría a e) aquello perteneciente a la propiedad privada en una economía de mercado, y/o f) aquello perteneciente a la vida doméstica o personal. Para Fraser, ambos sentidos han sido usados históricamente para restringir el universo de reclamo público legítimo; así, el significado e) excluye del debate público diversos temas e intereses, refiriéndolos ya sea al mercado (que posee un carácter impersonal), a la propiedad privada, o reduciéndolos a problemas técnicos sólo accesibles para administradores y planificadores; mientras que f) procede excluyendo las temáticas e intereses con el fin de personalizarlos y/o familiarizarlos (Fraser, 1990, p. 72).

4) Finalmente, si la esfera pública requiere una clara diferenciación entre estado y sociedad civil, ¿cómo pueden los públicos excluidos ser participes más activos?

Aquí, para Fraser, es indispensable elucidar los sentidos atribuidos al término "sociedad": o bien se trata de los "propietarios privados", tal como sostiene el liberalismo, o bien se piensa en un nexo de asociaciones no gubernamentales o "secundarias", que no serían ni económicas ni administrativas. Para la concepción burguesa, sostiene Fraser, lo "público" no sería el "estado", sino el cuerpo informalmente movilizado de opinión discursiva no gubernamental, que puede servir de contrapeso al poder del estado. Sin embargo, esta concepción generaría *públicos débiles*, pues podrían formar opinión, mas no tomar decisión. Si los públicos se expanden hacia áreas de decisión, entonces se confundirían con el estado; esto es, precisamente, lo que se necesitaría: una imbricación mayor entre sociedad y estado. La institución parlamentaria se constituye como una verdadera esfera pública dentro del estado, *públicos fuertes*, en términos de Fraser. Esto plantea la necesidad de pensar las formas de articulación entre las asociaciones civiles y el Parlamento, mediante formas de autoadministración, de coordinación entre los diferentes públicos y de responsabilidad política en la sociedad civil, que serían esenciales a una sociedad igualitaria y democrática; por lo tanto, lo que se exigiría como tarea de la teoría crítica sería la construcción de una concepción posburguesa de esfera pública.²²

²² Fraser reconoce que "la idea de esfera pública (burguesa) provee la condición de posi-

3. Racionalidad, cultura y democracia

La mayor dificultad que deben sortear los críticos de Habermas que participan en el debate sobre la esfera pública es el hecho de polemizar con una posición a la que el propio Habermas le ha reconocido debilidades.²³ Sin embargo, la similitud entre la racionalidad crítica en la que se asienta la esfera pública burguesa, y la racionalidad comunicativa de las esferas de acción cotidiana, lleva a pensar en ciertos puntos de coincidencia entre el primer Habermas y el que formula la *Teoría de la acción comunicativa*; por eso, es posible pensar que a lo largo del tiempo existe un hilo de continuidad.²⁴

Como hemos visto, Fraser acusa a Habermas de idealizar la esfera pública burguesa, de transformar su sesgo clasista en una capacidad cuasi-trascendental.²⁵ ¿En qué se justificarían las pretensiones universalistas de la esfera pública burguesa? En otros términos, ¿son las normas constitutivas de la esfera pública burguesa condición lógica e histórica de otras esferas públicas? Subyacen a estas preguntas dilemas antropológicos en torno a la evolución humana, a las posibilidades y sentido del progreso y el estatuto de la razón.²⁶ En cualquier concepto

bilidad para la crítica revisionista de su realización imperfecta". Con esto pretende tomar distancia de la crítica simplista a Habermas, acusado de ignorar las relaciones de poder y clase. Cf. Fraser, N., 1990, p. 78.

²³ El mismo Habermas ha considerado su relato de la degradación de la opinión pública como muy simplista. Cf. Habermas, J., "Further Reflections on the Public Sphere", en Calhoun, C., 1992, pp. 421-461:438.

²⁴ Habermas, J., en Calhoun, C., 1992, p. 455.

²⁵ En coincidencia con Fraser, Eagleton asegura que el límite más importante que posee el concepto de esfera pública de Habermas es su carácter racionalista. Este racionalismo sería inherente a la burguesía (tendría un carácter clasista), por lo que un modelo forjado a partir de dicha racionalidad no pretendería transformar las estructuras sociales fundantes de la racionalidad burguesa, sino que buscaría extenderla, convirtiéndola en una capacidad cuasi-trascendental. Cf. Eagleton, T., *The Function of Criticism. From The Spectator to Post-Structuralism*, Londres, Verso Editions y NLB, 1984. Al respecto, véase también la posición de Oskar Negt y Alexander Kluge, en Knolder-Bunte, E., "The Proletarian Public Sphere and Political Organization: An Analysis of Oskar Negt and Alexander Kluge's The Public Sphere and Experience", *New German Critique*, No. 4, invierno de 1975, pp. 51-75.

²⁶ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, t. I, Buenos Aires, Taurus, 1989b, pp. 69-110. Robert Ulin es uno de los que ha interpretado a Habermas en clave "etnocéntrica y evolucionista" en su *Antropología y teoría social*, México, Siglo XXI, 1990. Sin embargo, el mismo Habermas proporciona una contraargumentación de este punto. En este sentido, véase Habermas, J., "Jürgen Habermas. Perfil político y filosófico", *Punto de Vista*, Separata, año IX, No. 27, agosto, 1986b (traducción de Mariana Jacob de "A Philosophic-Political Profile", reportaje a Jürgen Habermas realizado por Terry Eagleton y

de esfera pública parecen convivir dos aspectos: por un lado, los principios normativos que operan contrafácticamente; por otro, el plano de los contextos concretos de acción social. Los principios normativos pueden ser tratados empíricamente (porque son producidos por los contextos), o a partir de su inserción en un debate en torno a formas válidas o no válidas de asociación humana y comunicación. Esto permitiría enjuiciar los contextos concretos de acción, que albergan identidades, tradiciones, redes de poder y estilos lingüísticos.

Los contextos concretos de acción (la cultura en sentido geertziano)²⁷ pueden aparecer, desde un punto de vista empírico, como irreductibles; desde el punto de vista de sus exigencias normativas, como formas de vida con pretensiones de validez y trascendencia universal. *Obviamente, la sutil diferencia estriba entre formas de vida que presuponan una racionalidad universal ya existente a la que pretenden sumarse y enriquecer, y aquellas que, al suponerse coincidentes con una racionalidad universal, niegan validez y participación a otras formas de vida.*

Lo que emerge es el problema del acuerdo, punto en el cual se ha centrado la crítica al Habermas posterior, el de la *Teoría de la acción comunicativa*. Fraser, a sabiendas de que al enfatizar en la diversidad de públicos debe buscar formas de superar la fragmentación mediante acuerdos, ubica dicho lugar en la institución parlamentaria, como un modo de que los públicos, a través de sus legítimos representantes, ejerzan un papel políticamente activo dentro del estado. Sin duda, esto supone cierto "realismo" de Fraser acerca de las formas auténticas de "debate" político, basadas más en acciones estratégicas institucionalizadas. Habermas no parece estar en desacuerdo con esta idea;²⁸ sin embargo, para él no son las condiciones del diálogo, ni el pleno funcionamiento del sistema político democrático, los que garantizarían por

P.D., publicado por *New Left Review*, No. 151, mayo-junio de 1985). Para una discusión sobre el problema de la racionalidad en Antropología, sigue vigente la compilación de Bryan Wilson. Cf. Wilson, B. R. (ed.), *Rationality. Key concepts in the Social Sciences*, Oxford, Basil Blackwell, 1985 (1970).

²⁷ Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987.

²⁸ "El presupuesto de racionalidad se apoya en el sentido normativo de los procedimientos democráticos que deben asegurar que todas las cuestiones socialmente relevantes puedan ser tematizadas y tratadas con fundamentos e imaginación, hasta alcanzar soluciones que, respetando la integridad de todos los individuos y todas las formas de vida, sean del interés de todos." Habermas, J., "¿Qué significa el socialismo hoy? La revolución restauradora y la necesidad de una revisión desde la izquierda", *Punto de Vista*, No. 41, año XIV, diciembre de 1991, pp. 3-14:11.

si solos la amplitud y equidad de la esfera pública política, sino las cualidades democráticas de las tradiciones y la memoria popular. Es decir, las pretensiones de validez transmutadas en cultura.²⁹

Este último aspecto confiere un halo inquietante al modelo habermasiano. Los presupuestos práctico-formales de la comunicación humana son la condición del diálogo, mas no su garantía. Hay aquí una naturaleza enigmática del lenguaje que debería ser examinada con más detenimiento; sin embargo, si las posibilidades de acuerdos descansan en las dinámicas culturales, ¿no se convierte la lógica del acuerdo en un camino por el cual pueden legitimarse tradiciones aniquiladoras de la diversidad y el diálogo fundantes?³⁰ Como se recordará, ésta es la misma dificultad a la que se enfrentaba Fraser al proponer el concepto de *contrapúblicos subalternos*. Habermas, cauto, añade a su convicción de lo indispensable de una "cultura democrática" la necesidad de un desarrollo de la esfera pública política no subvertida por el poder, incluyendo en ella a las congregaciones religiosas, las asociaciones culturales y los clubes deportivos y de esparcimiento, además de las asociaciones ocupacionales, los partidos políticos, las uniones laborales y toda institución alternativa.³¹ Estas esferas institucionalizadas fuera del poder administrativo y político del estado serían la garantía democrática, para Habermas, de la existencia de un "suelo" donde puedan surgir, fructificar, circular y a la vez controlarse las ideas. Dicho control parece ser desplazado por Fraser al Parlamento, confiando quizá en que los grandes partidos (consustanciados con el sistema, y de mayor representación parlamentaria) puedan detectar cualquier atisbo de autoritarismo.

Se presentan así dos problemas (en realidad, dos caras de una misma moneda): ¿cómo es posible acordar sin que se vean afectadas culturalmente las partes?, y ¿cómo acordar afectando los aspectos culturalmente negativos de las partes? Lo cual depende de un problema previo: ¿qué significa *culturalmente negativo*?

En cierta medida, parece presentarse un dilema similar al que es-

²⁹ "Una esfera pública que funciona políticamente requiere más que las garantías institucionales del estado constitucional; también necesita el espíritu de sustento de tradiciones culturales y patrones de socialización, de la cultura popular, de un pueblo acostumbrado a la libertad." Habermas, J., 1992, pp. 421-461:453 (la traducción es mía).

³⁰ Véase al respecto una crítica a la propuesta de una identidad nacional postradicional que escapa a la concepción de "irreductible" hegeliano en Habermas, en Ruben, G. R., *Prolegomenos de una metodología antropológica de compreensão e ação: empresários e globalização*, Brasil, Universidad de Campinas, Departamento de Antropología, 1994.

³¹ Habermas, J., en Calhoun, C., 1992, pp. 453-454.

estructuró el saber etnográfico desde sus *comienzos*: tornar inteligibles "otras" formas de vida. La conformación de públicos que peticionan y presionan sobre el sistema político para hacer oír sus reclamos instala el problema de la comprensión intercultural en el corazón de nuestras propias sociedades, no ya como un problema disciplinario-etnográfico, sino práctico-político.³² Mientras que, por un lado, la caridad hermenéutica supone un diálogo *universal* mediante el cual las diferentes formas de vida se tornen inteligibles unas a otras, por otro, la misma exigencia de comunicación infinita no puede obviar el enjuiciamiento crítico. Para Habermas, éste es el único camino imaginable capaz de postergar la violencia, o excluirla como presupuesto de la acción política.³³ ¿Existe en la propuesta de Fraser una preocupación semejante?

4. Eludir el acecho de la guerra

Comenta Habermas que, tras la lectura del *Rabelais* de Bajtin, comprendió que las revueltas periódicas de la cultura popular se explican no sólo como mera respuesta a la dominación, sino como la vehiculización de un contraproyecto frente al orden jerárquico.³⁴ Pero la legitimidad de las protestas —apoyada en la *condenable* situación de subordinación social— no se traduce necesariamente en contraproyectos válidos. A menos que la "validez" sea el resultado de los mecanismos de dominación institucional o de la *violencia social*, deben existir a disposición de los actores procedimientos que aseguren mínimamente la posibilidad de la crítica y el pacto. Este giro implica reintroducir el problema moral como inmanente al problema del orden político.³⁵

Habermas ha señalado que una lección universalmente aprovechable que se desprende de la experiencia histórica del Estado de Bienestar es que, *concomitantemente*, desarrolló descomunales procesos de burocratización, y que este poder administrativo no fue políticamente "inocente": la exigencia actual es controlar al mismo estado. *Esto sig-*

³² O, quizá, la etnografía convertida en forma pública. Véase al respecto Visacovsky, S., "Diálogo, interpretación y autoritarismo en la etnografía contemporánea", en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XIX, Buenos Aires, 1993-1994, pp. 7-35. "También El poder del diálogo", *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Colegio de Graduados en Antropología, mayo de 1992, pp. 69-77.

³³ Habermas, J., en Calhoun, C., 1992, p. 479.

³⁴ *Ibid.*, p. 427.

³⁵ Habermas, J., 1991, p. 14.

nifica que debe cambiar la relación entre los espacios públicos autónomos y los sectores de actividad monetaria y el poder administrativo-político. Frente a los reclamos de aquellos que no participan de los beneficios del sistema, el poder administrativo puede trabar burocráticamente las peticiones, pero no puede ignorarlos.³⁶

La crítica de Fraser, centrada en torno a la cuestión de la diversidad de públicos como pretensión democrática, y la esfera pública burguesa liberal como máquina de exclusión y diferenciación, se sustenta en una tradición intelectual que intenta escapar de concepciones trascendentes, al precio de caer en paradojas similares a las de las teorías críticas de los procesos de modernización e ilustración.

El malentendido entre Fraser y Habermas gira en torno tanto al sentido de lo político como, de modo más específico, a la significación de la democracia. Fraser permanece ligada a la concepción de política como disputa por el poder: tal visión enfatiza las acciones estratégicas de los sujetos individuales y colectivos, que tienden a luchar maximizando sus acciones en relación con sus posiciones relativas; una teoría crítica que obre en consecuencia dictaminará, necesariamente, en favor de los que poseen las posiciones menos ventajosas. La normatividad democrática –normatividad burguesa– es sólo el paisaje en donde se desenvuelve la acción política, paisaje que aparece como limitante de la misma. Las restricciones a la acción participativa de los grupos más desfavorecidos resulta una “prueba” de la carencia de autonomía de lo político, así como la brutal diferencia entre la ideología de la democracia y su “realidad”: la democracia “realmente existente” es una forma política burguesa, por lo que resulta un verdadero “obstáculo” que debe ser “derribado” para que, finalmente, se “realice” el ideal libertario. ¿Dónde encuentran los públicos diversos su marco político regulatorio? ¿Cuáles son las tradiciones que constituyen las identidades de los contrapúblicos, a la vez que les confieren pretensiones reivindicativas?

Para Habermas, lo político entraña acuerdos que se asientan en presupuestos históricos y sociales, que los sujetos encuentran disponibles en tanto participantes: por esto mismo, sólo pueden presuponer un horizonte normativo democrático (reiteramos: si han de ser participantes del mismo en las condiciones descritas), pues sólo dicho horizonte normativo los puede constituir como sujetos políticos capaces de acuerdo racional. La democracia, aquí, se entrelaza con el sentido mismo de lo político, a la vez que lo trasciende, pues al fundamentarse en

³⁶ Habermas, J., 1990, pp. 554-562.

la acción comunicativa, se conecta con los ámbitos de lo social en los que se produce y reproduce la vida cotidiana; y esta conexión permitiría revertir las intrusiones de los sistemas económico y administrativo en el mundo de la vida –responsables del conflicto contemporáneo para el Habermas de la *Teoría de la acción comunicativa*–,³⁷ a la vez que resistir, protestar, imponer límites a los ámbitos de acción estratégica, teniendo a las esferas de comunicación del mundo de la vida como espacios no rebasables. La democracia, aquí, es tematizada polémicamente, sin ser indispensable su rechazo, pues su propio funcionamiento permitiría su expansión.

Por supuesto, Habermas no desconoce la dificultad de esta empresa; sin embargo, su mayor virtud es reconocer que los actores *deben* ser quienes protagonicen a partir de las prácticas concretas la dirección que tomarán los sucesos sociales e históricos. La noción de esfera pública habermasiana, pues, no puede ser pensada meramente como "ficción burguesa-liberal" si entraña su propia crítica, como tampoco puede ser campo de batalla de los excluidos, si el ideal del diálogo repele una filosofía de la historia. Puede ser pensada, quizás, como un instrumento a la vez analítico y práctico, desde el cual los hombres, restaurados en su lugar de *ciudadanos*, puedan politizar sus vidas arrancando, tal como lo dice Fraser, a técnicos, administradores y especialistas, el derecho a decidir. ♦

³⁷ En *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas –luego de proponer su modelo de sociedad estructurado en dos niveles, sistema y mundo de la vida– diagnostica y ubica la etiología de los focos de generación de conflictos en el mundo contemporáneo: a partir de la intrusión de los imperativos sistémicos en la lógica de las estructuras comunicativas, la *colonización del mundo de la vida*. Allí, sostiene que el conflicto actual (que surge en los ámbitos de la reproducción cultural, la integración social y la socialización, presentándose en defensa y restauración de las formas de vida amenazadas o de la implantación de nuevas formas de vida) ya no puede ser canalizado por los partidos ni por las asociaciones tradicionales de la democracia plebiscitaria, ni tampoco por las recompensas disuasivas del Estado Benefactor. De tal modo, aparecen como problemas la calidad de vida, la igualdad de derechos, la autorrealización individual, la participación, los derechos humanos, corporizados en grupos heterogéneos que realizan así una crítica al crecimiento bajo el modelo del romanticismo social de los movimientos de artesanos, campesinos y trabajadores del temprano capitalismo, o de los movimientos defensivos de las clases medias populistas. Cf. Habermas, J., 1991, p. 13.

BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, Pierre (1979), *La distinción. Crítica social del juicio*. París, Minuit.
- Calhoun, Craig (ed.) (1992), *Habermas and the Public Sphere*, Massachusetts, The MIT Press.
- Eagleton, Terry (1984), *The function of Criticism. From the Spectator to Post-structuralism*, Londres, Verso Editions And NLB.
- Eley, Geoff (1992), "Nations, Publics and Political Cultures: placing Habermas in the Nineteenth Century", en Calhoun, C., *op. cit.*
- Fraser, Nancy (1990), "Rethinking the Public Sphere: a Contribution to the Critique of actually existing Democracy", en *Social Text*, No. 25-26.
- Geertz, Clifford (1987), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Habermas, Jürgen (1974), "The Public Sphere: an Encyclopédía Article", en *New German Critique*, No. 3.
- (1986a), *Historia y crítica de la opinión pública*, México, Ediciones Gili.
- (1986b), "Jürgen Habermas. Perfil político y filosófico", en *Punto de Vista*, No. 27.
- (1989), *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Buenos Aires, Taurus.
- (1990), *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Buenos Aires, Taurus.
- (1991), "¿Qué significa el socialismo hoy? La revolución restauradora y la necesidad de una revisión desde la izquierda", en *Punto de Vista*, No. 41.
- (1992), "Concluding Remarks", en Calhoun, C., *op. cit.*
- (1992), "Further Reflections on the Public Sphere," en Calhoun, C., *op. cit.*
- Hohendahl, Peter (1974), "Jürgen Habermas: the Public Sphere", en *New German Critique*, No. 3.
- Kant, Immanuel (1986), "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es el Iluminismo?", en *Espacios de crítica y producción*, No. 4-5, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Knolder-Bunte, Eberhard (1975), "The Proletarian Public Sphere and Political Organization: an Analysis of Oskar Negt and Alexander Kluges's the Public Sphere and Experience", en *New German Critique*, No. 4.
- Landes, Joan (1984), "Women and the Public Sphere: a Modern Perspective", en *Social Analysis*, No. 15.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1968), *La ideología alemana*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos.

Ruben, Guilherme (1994), "Prolegómenos de uma metodologia antropológica de compreensão e ação: empresários e globalização", Brasil, Departamento de Antropología de la Universidad de Campinas.

Ryan, Mary (1992), "Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America", en Calhoun, C., *op. cit.*

Sazbón, José (1987), "Dos caras del marxismo inglés: el intercambio Thompson-Anderson", en *Punto de Vista*, No. 29.

Ulin, Robert (1990), *Antropología y teoría social*, México, Siglo XXI.

Visacovsky, Sergio (1993-1994), "Diálogo, interpretación y autoritarismo en la etnografía contemporánea", en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, No. XLIX.

— (1992), "También el poder del diálogo", en *Antropología y Ciencias Sociales*, Colegio de Graduados en Antropología.

Wilson, Bryan (ed.) (1985), *Rationality. Key Concepts in the Social Sciences*, Oxford, Basil Blackwell.