

Marx, Habermas, Fraser: Las tensiones de lo público

Sergio de Zubiría Samper

"¿De quién es la opinión de la opinión general? De las personas que escriben en la prensa, de los intelectuales que predicán <que hay que reducir el Estado a la mínima expresión> y entierran precipitadamente lo público y el interés del público por lo público... Deseo que los escritores, que los artistas, los filósofos y los científicos puedan hacerse escuchar directamente en todos los ámbitos de la vida pública donde son competentes. Creo que todo el mundo saldría ganando si la lógica de la vida intelectual, la de la argumentación y la refutación, se extendiera a la vida pública"

Pierre Bourdieu - Contrafuegos

En el debate contemporáneo son cada vez más frecuentes las invocaciones a las nociones de espacio público, esfera pública, dimensión o vida pública. En los ámbitos filosófico, jurídico, ético, político, cultural y urbanístico, constituye una invocación reiterada a partir de la década del noventa del siglo XX. Emerge paralelamente a la revaloración de las nociones de "ciudadanía" y "democracia", que han desplazado dos nociones muy características de la filosofía política de los años ochenta, como fueron "sociedad civil" y "governabilidad".

Los motivos y causas que explican este renovado interés por la ciudadanía, la democracia y lo público, son de distinto orden y complejidad, pero es necesario aludir en forma provisional a algunas de estas motivaciones. Sólo este análisis nos puede mostrar si se trata de una especie de "moda pasajera" o un tema-problema de inminente actualidad. Se han subrayado muchas motivaciones de su emergencia que quisiéramos enumerar, sin ánimo de discutir las, pero que nos permitan

ubicar focos de atención para comprender provisionalmente el actual retorno de temas clásicos. “Mientras lo que está meramente de moda remite al pasado y pasa pronto de moda, la Modernidad conserva una relación secreta con lo clásico. Desde siempre se reputa clásico aquello que sobrevive al paso del tiempo” [1] .

Podríamos agrupar tentativamente estas motivaciones en tres grandes grupos: teóricas; eventos políticos y tendencias sociales; y, motivaciones de cultura-política. En relación con las motivaciones teóricas encontramos: es una clara consecuencia del debate filosófico entre visiones comunitaristas y liberales en los años ochenta; constituyen conceptos que intentan integrar las exigencias de justicia y también de sentido de pertenencia a comunidades concretas; pretenden relacionar derechos de carácter individual y derechos colectivos o comunitarios; expresan el reconocimiento de las limitaciones de las identidades exclusivamente nacionales; aspiran armonizar ideales modernos como subjetividad, emancipación y comunidad política. N. Bobbio denomina a lo público / privado “la gran dicotomía del pensamiento político occidental” [2] y T. Adorno – M. Horkheimer consideran que “el individuo de la sociedad burguesa es tiranizado por la oposición entre existencia burguesa-particular y civil-universal (política), y entre esfera privada y esfera profesional. Estas oposiciones se han agudizado con el desarrollo económico-político” [3] .

Eventos políticos y tendencias sociales relevantes en los finales del siglo XX e inicio del XXI son: gran preocupación por la creciente apatía de los miembros de sociedades democráticas en la mayoría de países del planeta en los procesos eleccionarios; reconocimiento que por lo menos a partir de Hegel existen niveles de diferenciación entre Estado y Sociedad o subsistemas o esferas de acción social que se manifiestan en la noción de lo público; “crisis” del Estado-Nación moderno; la fragmentación cultural de los Estados modernos; síntomas de desmotivación en la participación de proyectos y acciones colectivas; resurgimiento de movimientos nacionalistas y neo-fundamentalistas; tensiones internas en diversos países y

regiones por fenómenos de desigualdad social, migraciones, desplazamiento, exclusión e interculturalidad; desmantelamiento del modelo de Estado bienestar y dificultades que enfrentan los proyectos alternativos de Estado contemporáneo; los desafíos luego del fin de los regímenes comunistas del Este de Europa, los regímenes postcoloniales y las dictaduras de América Latina; síntomas de fracturación y fragmentación social; fracaso de las políticas públicas en su procesos de fomento de la cooperación.

Las motivaciones de cultura-política podrían ser: las dificultades de la construcción de democracia al reconocer que el vigor democrático no depende solamente de la justicia de la estructura básica de la sociedad sino también de las actitudes y cualidades de los ciudadanos; importancia de acompañar la ciudadanía con un conjunto de "virtudes cívicas" como identidad, solidaridad, responsabilidad, compromiso, etc, tomando distancia de cierto liberalismo que considera que la democracia liberal podía asegurarse simplemente mediante dispositivos de controles y equilibrios ; "resultado de la frecuente discusión entre dos conceptos que aparecen en la discusión: la ciudadanía-como-condición-legal, es decir, la plena pertenencia a una comunidad política particular, y la ciudadanía-como-actividad-deseable, según la cual la extensión y calidad de mi propia ciudadanía depende de mi participación en aquella comunidad" [4] ; posibilidad de generar políticas públicas más allá del criterio unilateral de eficiencia y que logren incorporar sentidos de equidad y virtudes colectivas; mejoramiento de las relaciones entre los ciudadanos, las instituciones y el Estado; necesidad de nexos estrechos entre política, cultura y ciudad; entre muchas otras. En uno de sus último textos N. Lechner [5] al sugerir la transformación de la política como un trabajo cultural, plantea la necesidad de relevar la dimensión productiva y no sólo representativa de la política, enfrentando cuatro conflictos: subjetividad social versus naturalización de lo social; imaginario democrático versus fragmentación social; retracción privatista versus fortalecimiento de lo público; horizontes de futuro versus presente permanente.

El presente escrito se ubica en aquella perspectiva teórica que sostiene la plena vigencia de una teoría crítica que señale los límites de las llamadas democracias del capitalismo contemporáneo. Tradición teórica que se configuró con Marx y Engels en su aguda crítica a los fundamentos del capitalismo liberal; se potenció con la teoría crítica clásica de Horkheimer, Adorno y Marcuse a la fase del capitalismo totalitario; y actualmente se desenvuelve como una teoría crítica renovada referente al capitalismo del Estado de Bienestar de la posguerra en investigadores como J. Habermas, A. Wellmer, C. Offe, H. Dubiel, N. Fraser, P. Bourdieu, C. Castoriadis, entre otros. Herencia filosófica que reconoce en la discusión sobre lo público un arquetipo ineludible para el diagnóstico de nuestra época; en este trabajo el arquetipo de lo público lo concebimos como un modelo original y primario para juzgar críticamente la época actual.

“Lo que significa “crítica” en los casos en cuestión se puede deducir a partir de la constelación de dos dimensiones a las cuales Marx hace referencia en una famosa frase de El dieciocho Brumario, según la cual los seres humanos, si bien hacen su historia, la hacen a partir de condiciones dadas y no escogidas. La teoría social crítica se orienta por dos posibilidades de interpretación de esta frase: por un lado, describe los hechos sociales como un conjunto de relaciones de coacción externas que se presentan al ser humano. Al mismo tiempo, se trata de organizar esta descripción de tal manera que por lo menos no se excluya la posibilidad de conectarla con la disposición y capacidad de acción de actores colectivos, esto es con seres humanos que están decididos a hacer realmente su historia con voluntad y conciencia” [6] .

Esta perspectiva crítica renovada encuentra un diálogo muy fértil con otras tradiciones de la filosofía política contemporánea como ciertas versiones del comunitarismo, el republicanismo, el feminismo y el anarquismo. Comparten con ellas cuatro impulsos o motivos que orientan también este escrito. En primer lugar, la búsqueda de alternativas “no-

liberales" o "post-liberales" a las concepciones de lo privado y lo público. En segunda instancia, el reconocimiento de que los límites de las fronteras o diferenciaciones entre lo público y lo privado varían históricamente de acuerdo con los conflictos, luchas y acuerdos en el interior de las sociedades concretas, que adquieren formas políticas específicas. En tercer lugar, la actitud crítica ante el destino de la esfera pública en el proyecto liberal-capitalista moderno con calificativos de distintas tonalidades como "declive", "degradación", "deterioro", "deformación", "oposición", "separación", "ambivalencia", "privatización", "despolitización", "identidad ficticia", "insuficiente diferenciación", entre otros calificativos. Y en cuarto término, la discusión sobre lo público y lo privado va siempre más allá de cualquier "revestimiento técnico" porque cuestiona radicalmente las concepciones profundas de sociedad, democracia y política.

La variación histórica de sus sentidos y los calificativos de la diferenciación público / privado hacen que exista un juego bastante variado de significados. Lo "público", por ejemplo, puede significar: a) relacionado con el Estado; b) la comunidad política, a menudo identificada con lo "nacional" o "popular"; c) lo accesible a todos; d) de interés para todos; e) relacionado con el interés compartido o el bien común; f) la importancia de la pluralidad como contenido esencial de lo público. Pero también encarnar: 1) el predominio de la palabra y la argumentación sobre otros instrumentos de poder; 2) la necesidad de recurrir a imágenes espacio-sociales como la plaza, el aula, la calle, el teatro o tal vez la más emblemática, el ágora; 3) la constitución de identidades como la igualdad ciudadana definida como "isonomía", de igualación en la ley y el poder participativo; 4) la idea de la ley escrita que plasma una regla común de carácter racional y públicamente consagrada.

Según N. Rabinovitch "desde su origen hay tres sentidos (no siempre coincidentes) que permanecerán asociados a la dicotomía público-privado: a) lo referido al colectivo versus lo que refiere al individuo...que evolucionará hacia la dicotomía

entre lo político-estatal y lo civil; b) el sentido de lo abierto, de lo accesible versus lo cerrado, lo clausurado, que se sustrae a la disposición de los otros (sentido que estará presente en la idea de “esfera pública” como espacio de comunicación abierta de Habermas); c) el sentido de lo manifiesto, de lo visible, de lo transparente versus lo secreto, lo oculto, lo sustraído a la mirada” [7] .

En medio de esta diáspora de sentidos y desplazamientos abordaremos nuestra temática en tres capítulos. En el primero emprenderemos la crítica por las profundas sugerencias realizadas por Marx en La Cuestión Judía a la distinción entre lo público y lo privado en las Declaraciones burguesas de los derechos del hombre y el ciudadano. En el segundo, los desarrollos críticos de la configuración de la “esfera pública burguesa” elaborados por Habermas y Fraser. Y en el tercero, algunos ejemplos de la persistencia de las críticas anteriores en manifestaciones de las políticas y los discursos en el contexto de Colombia.

No pretendemos un recorrido histórico o cronológico de la distinción público / privado, sino la referencia, a por lo menos tres hitos filosóficos, de la actitud crítica ante el destino de la esfera pública en el proyecto liberal-capitalista moderno. Nuestro punto de partida es el proyecto histórico de la modernidad en su forma capitalista y los hitos son “La Cuestión Judía” (1844), “Historia y Crítica de la opinión pública” (1962) y “Iustitia Interrupta” (1997).

Marx: El derrumbe de las ficciones

En aquellos penetrantes pasajes de la obra juvenil de Marx, críticos tanto de la concepción hegeliana del Estado como de la configuración jurídica de los derechos burgueses modernos, se interroga por los motivos de un conjunto de oposiciones, hijas de los tiempos modernos. Algunas de las más conocidas de

ellas son: derechos del hombre (burgués) y del ciudadano (miembro de una comunidad política); miembro de la sociedad burguesa y ciudadano del Estado; emancipación política y emancipación humana; hombre privado y hombre público; individuo egoísta y persona moral abstracta; Estado laico y ciudadano religioso; el hombre no se ve liberado de la religión, sino gana la libertad religiosa; no se libera de la propiedad, sino adquiere la libertad del propietario; no se libera del egoísmo de la industria, sino conquista la libertad industrial .

Con su notable sentido histórico destaca que, hasta el momento previo a la modernidad, la sociedad en su conjunto tenía un carácter directamente político. Por ejemplo, la propiedad, la familia o el estilo de trabajo eran de "incumbencia general" y hacían parte de la vida estatal bajo la forma de señorío, corporación y estamento. Pero Marx describe que un tipo de "anulación política, a su modo" (hay que destacar el giro "anulación a su modo") declaró "el nacimiento, el nivel social, la cultura y la ocupación diferencias **no políticas**, al proclamar que todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, participa por **igual** de la soberanía popular, al tratar a cuantos intervienen en la vida real del pueblo desde el punto de vista propio del Estado. Pero ello no obsta para que el Estado deje que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como tales propiedades privadas, cultura y ocupación, y hagan valer su naturaleza **especial**. Muy lejos de acabar con estas diferencias **de hecho**, el Estado descansa sobre estas premisas, sólo se siente como Estado político y sólo hace valer su **generalidad** en contraposición a estos elementos que forman parte de él" [8] .

Logra desentrañar lo que él mismo denomina la "sofística del Estado político mismo" o las limitaciones de la emancipación política moderna. A "su modo" se produce un conjunto de proceso complejos y contradictorios. Se declaran "no-políticas" las diferencias de clase, ocupación, sexo, cultura, etc, para dejarlas incólumes y ajenas a cualquier exigencia de transformación; como declarando una especie de "seudo-

neutralidad" política de esas diferencias; "muy lejos de acabarlas" las transmuta en diferencias inmutables de hecho. Su naturaleza "especial" es que siguen actuando sin ningún control político. La aparente supresión o "no atender" a estas diferencias nos convierte en ciudadanos "iguales" ante el Estado, pero no entre ellos mismos ("la vida genérica del hombre por oposición a su vida material"). El Estado que descansa en esas premisas se convierte casi en el ámbito central de lo político; una especie de "hiper-estatalización" de lo político; la "seudo-generalidad" del Estado se deriva de la supuesta no relación o contraposición con esas premisas. La soberanía popular termina siendo un modo del Estado y no de la relación directa de los ciudadanos entre sí, distinta a la vida real del pueblo. Si en el mundo pre-burgués todo estamento o corporación son representaciones directamente políticas, en la sociedad burguesa moderna son calificados de meros estamentos "sociales", creándose la seudo-apariencia de que lo "social" no es necesariamente político o expresión de intereses exclusivamente "privados".

Los complejos procesos anteriores llevan a Marx a develar dos profundas inversiones entre los fines y los medios. Retorna la clásica pregunta de la política moderna en El Príncipe de Maquiavelo. La primera es cómo la vida política termina convirtiéndose en un simple medio, cuyo fin es la perpetuación de la vida de la sociedad burguesa. "En la conciencia de los emancipadores políticos se invierten los términos de la relación y se presenta el fin como medio y el medio como fin...El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su egoísta persona". La segunda es la conversión de la comunidad política, la ciudadanía, en simple medio para la eternización de los derechos del hombre egoísta. "Se declara al ciudadano servidor del hombre egoísta, degradándose con ello la esfera en que los hombres se comportan como una comunidad, para supeditarla a aquella en que el hombre se conduce como un ser aislado y parcial; y que, por último, no se considere como hombre auténtico y verdadero al hombre en cuanto ciudadano, sino en cuanto burgués" [9] .

Las consecuencias de estos análisis para la dimensión de la vida pública son contundentes. En su investigación sobre la transformación estructural de la vida pública en el modelo liberal, Habermas considera que la crítica de Marx destruye todas aquellas ficciones que la idea de la publicidad burguesa reclama.

En primer lugar, Marx pone de manifiesto la ausencia de aquellos presupuestos sociales de la igualdad de oportunidades para que cada uno pueda adquirir el estatus de propietario y ser admitido en la publicidad como hombre privado: propiedad privada e instrucción. En segundo término se desvanece la equiparación entre "propietarios" y "hombres", porque a causa de su enfrentamiento con los trabajadores asalariados, el interés de los propietarios deja de ser un interés propiamente privado para degradarse a exclusivamente particular, que sólo por medios del poder puede imponerse a otros. En tercera instancia, la autonomía privada burguesa no plantea hallar la realización de la libertad de cada hombre en otros hombres, sino encontrar en todo otro ser humano el límite de la libertad; es más importante perseguir los intereses particulares del propietario que las funciones colectivas de la ciudadanía. En cuarto término, se institucionalizan las escisiones entre Estado y Sociedad, hombre público y hombre privado, organización colectiva e individualismo. Se establece una especie de doble vida, una celestial y otra terrenal: en la comunidad política se considera un ser colectivo, y en la vida de la sociedad civil obra como un particular, "ve en los otros hombres medios suyos, se degrada a sí mismo como medio de otros y se convierte en juguete de poderes extraños". Quinto, aquella concepción en la que las personas privadas "reunidas en público" acaban coincidiendo luego de discursos y contradiscursos, no puede ser confundida o equipada con supuestos criterios de justicia plena o corrección de la acción. Y sexto, tal vez la central para Habermas en su lectura de Marx, queda plenamente quebrantada o diluida la identificación entre "opinión pública" y razón; o como lo anuncia nuestro epígrafe: "¿De quién es la opinión de la opinión general?".

“La tercera identificación –la central – entre opinión pública y razón resulta quebrantada. En tanto no sean efectivamente neutralizadas, en la reproducción de la vida social, las relaciones de poder y la sociedad civil misma se base aún en el poder, ninguna situación de derecho o justa que reemplace la autoridad política por la autoridad racional puede construirse sobre su base. Así pues, tampoco la disolución de las relaciones feudales de dominio en el medio del público racionante es la pretendida disolución de todo dominio político en general, sino su perpetuación en otra forma –y el Estado de derecho, junto a la publicidad como principio central de su organización, mera ideología-. Precisamente la separación entre los ámbitos público y privado impide en esta etapa del capitalismo lo que la idea de la publicidad burguesa promete” [10] .

La plasmación jurídica de las ficciones anteriores es la crítica que realiza Marx en la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano a la formulación de la libertad, propiedad, igualdad y seguridad, en dicho texto. El derecho humano de la libertad termina descansando en la separación entre los hombres; es el derecho a dissociarse, el derecho del individuo aislado, limitado a sí mismo. La propiedad es el derecho del interés exclusivamente personal, sin preocuparse de los demás hombres. La igualdad en su “sentido no político” es el derecho a considerarse como una mónada que no depende de nadie. Y la seguridad es un concepto policivo que garantiza a cada uno, “ a su antojo”, la conservación de su persona, sus derechos y sus propiedades.

Como lo hemos sostenido anteriormente, en toda teoría crítica, incluyendo la de Marx y Engels, el reconocimiento de la dimensión del poder, la dominación y la explotación, no nos exime de esa otra dimensión que trata de organizar esta descripción de tal manera que por lo menos no se excluya la posibilidad de conectarla con la disposición y capacidad de acción de actores colectivos para construir una vida en libertad.

La noción que nos dona en La Cuestión Judía es la búsqueda de una emancipación humana, que partiendo de las limitaciones

de la emancipación política moderna encuentre un sendero alternativo a la naturaleza de esa limitada emancipación: "Sólo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus "propias fuerzas" como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza política, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana" [11] .

La primeras determinaciones de esta emancipación humana remiten a transformaciones radicales en el sentido de lo político. La política incluye lo estatal y los partidos, pero también aquellas diferencias declaradas no-políticas en el tránsito a la modernidad, como las clases, ocupación, sexo, cultura, etc. Una política que no afecte estas premisas reales no emancipa la vida real del poder, la dominación, la exclusión y la explotación. La política debe dejar de ser el gobierno sobre las personas, para ser el poder público de la administración sobre las cosas y la dirección de los procesos de producción; para ello es necesaria la abolición de las clases sociales (del poder político al verdadero poder público). La noción de "lo social" no es ajena a la dimensión productiva de la política y su "repolitización" evita cualquier naturalización o cosificación de lo social. Lo social no puede constituirse en una esfera separada del Estado ni tampoco de la política ("no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza política"). La emancipación humana exige la revolución de la vida cotidiana e individual, pero también paralelamente las acciones de grandes conglomerados humanos.

Otras transformaciones aluden a la relaciones entre lo público y lo privado, entre lo colectivo o genérico y lo individual. Aquella concepción de las autonomías privadas que se reúnen en calidad de público debe ser transformada; la autonomía en el nuevo modelo de la emancipación humana, no puede descansar en la propiedad privada ni fundarse en la esfera privada, sino en lo público mismo. Los dos defectos

fundamentales de la autonomía privatista son: las personas privadas están privadas de lo público y creen que sólo existe el público de las personas privadas. La reproducción de la vida social conlleva formas privadas, pero siempre que estas adquieran alguna incidencia o relevancia pública. La libertad del hombre individual será juzgada de acuerdo al rol de los hombres como ciudadanos sociales; ya no en relación al rol de los hombres como propietarios privados. La noción de individuo emerge con toda su fuerza social; no en el aislamiento, sino en la organización y reconocimiento de sus propias fuerzas como fuerzas sociales. La vida humana adquiere sentido no sólo en el espacio de los intereses particulares, sino como vida genérica. "Los más grandes hombres de que nos habla la historia son aquellos que, laborando por el bien general, han sabido ennoblecerse a sí mismos, la experiencia demuestra que el hombre más dichoso es el que ha sabido hacer dichosos a los más.." [12] .

Y tal vez otras mutaciones remitan a modificaciones en la concepciones de la libertad, igualdad, justicia, seguridad, solidaridad, etc, y un conjunto de valores ético-políticos significativos de la modernidad en su forma capitalista y liberal. La intensa discusión sobre estas nociones acompaña la historia de la filosofía moderna y es Marx uno de aquellos pensadores que comprende como la apertura de otros mundos posibles pasa por cuestionar el envilecimiento de estas categorías modernas. Actualmente son un campo importante de debates y conflictos ideológicos.

Habermas: Repensando la esfera pública vital

En 1962 es publicada una de las obras más ambiciosas sobre la reconstrucción histórica, sociológica y filosófica de la esfera pública burguesa, dentro del propósito muy característico de la Escuela de Frankfurt, de bosquejar una teoría crítica de la modernidad que pueda dar razón de sus patologías y también

de sus posibles rectificaciones. En el prólogo a esta colosal obra, su autor, J. Habermas, hace tres advertencias metodológicas: la complejidad del objeto de investigación impide un abordaje por una disciplina aislada; se entiende la “publicidad burguesa” [13] como una categoría típica de la inconfundible evolución de la sociedad a partir de la salida de la alta Edad Media y sólo es posible hablar, en sentido estricto, de “opinión pública” desde la Inglaterra de finales del siglo XVII y la Francia del siglo XVIII; y, la investigación se limita a la estructura y función del modelo liberal, a su origen y transformación (lo que no excluye la existencia de otros modelos alternativos y emergentes, como el agonal, el representativo, el aclamativo, el democrático-plebeyo, entre otros posibles).

La condición de obra pionera en esta problemática ha conllevado un conjunto muy rico de interpretaciones de la investigación y propuesta de Habermas. Divergentes interpretaciones que se inician desde los dos primeros capítulos del texto habermasiano que aluden a la delimitación histórica de un tipo de esfera pública burguesa y los elementos fundamentales que la componen, culminando en el último apartado, tal vez el más conocido, sobre la “opinión pública” como ficción del Estado de derecho y la disolución socio-psicológica de este concepto.

Afirmaciones históricas como: “se trata de categorías de origen griego que nos han sido transmitidas con impronta romana. En la ciudad-estado griega plenamente formada, la esfera de la polis, común al ciudadano libre (koiné), está estrictamente separada de la esfera del oikos, en la que cada uno ha de apropiarse aisladamente de lo suyo (idia). La vida pública, bios politikos, se desenvuelve en el ágora, pero no está localmente delimitada: la publicidad se constituye en la conversación (lexis), que puede tomar también la forma de deliberación y del tribunal, así como en el hacer común (praxis), sea esta la conducción de la guerra o el juego pugnaz... Los ciudadanos están descargados del trabajo productivo; pero la participación en la vida pública depende de

sus autonomía privada como señores de la casa...La posición en la polis se basa, pues, en la posición del oikodéspota... Frente a ella se alza la publicidad, según la autocomprensión de los griegos, como un reino de la libertad y de la continuidad...En la conversación entre los ciudadanos fluyen las cosas hacia el lenguaje y ganan forma; en la disputa entre iguales sobresalen los mejores y ganan esencia: la inmortalidad de la fama. Así como la necesidad vital y el mantenimiento de lo necesario están pudorosamente ocultos tras los límites del oikos, así también ofrece la polis el campo libre para la mención honorífica: los ciudadanos trafican como iguales con iguales (homoioi), pero todos procuran la preeminencia (aristoiein): Las virtudes, cuyo catálogo codificó Aristóteles, se preservan tan sólo en la publicidad, allí encuentran reconocimiento. Ese modelo de publicidad helénico, tal como lo hemos recibido, estilizado por la autointerpretación de los griegos, comparte desde el Renacimiento, con todos los llamados clásicos, la fuerza propiamente normativa que ha llegado hasta nuestros días" [14] .

El elemento fundamental de la publicidad burguesa puede captarse como esa esfera en la que las personas privadas se reúnen en calidad de público y en esa condición se reclaman como el poder público mismo. Esas personas privadas se presentan como que "no dominan" y no pretenden cambiar, en ningún sentido, el principio de dominio existente. La apariencia de "no dominio" se nutre de sus llamados al manto protector del "raciocinio" (raciocinio político de las personas privadas) y la "ley" (reglas para disponer de la propiedad capitalista y del tráfico mercantil). Al transmutarse lo público en la reunión de personas privadas también lo privado sufre una modificación decisiva. "La autocomprensión del razonamiento público está específicamente guiada por esas experiencias privadas procedentes de la subjetividad –inserta en el público- de la esfera íntima de las pequeñas familias. Tal es el punto de arranque histórico de la privacidad en el moderno sentido de intimidad libre y colmada. El antiguo sentido de lo <privado> - de un decurso inevitable , sentenciado por la necesidad de sobrevivir – parece ahora desterrado, junto a las fatigas y a las

relaciones de dependencia del trabajo social, del núcleo de la esfera privada, de la casa....El estatus de un varón privado combina el rol del poseedor de mercancías con el del padre de familia, el del propietario con el de <hombre>. El desdoblamiento de la esfera privada en los planos de mayor elevación que la esfera íntima proporciona el fundamento para identificar aquellos dos roles con el rótulo común de lo <privado>; a esa identificación se reduce también, en última instancia, la autocomprensión de la publicidad burguesa" [15] .

El elemento fundamental, la reunión de personas privadas "raciocinantes" en condición de "lo público", se acompaña de tres elementos colaterales: un grupo de instituciones de la publicidad; la institucionalización de un tipo de privacidad inserta en el público; y, la relación de la publicidad literaria con la publicidad política.

El grupo inicial de instituciones varía en Inglaterra (casas de café y chocolate), Francia (los salones) y Alemania (los clubes y asociaciones), pero todas organizaban una tendencia hacia la discusión permanente entre personas privadas. Se mantienen tres rasgos: el tacto de la igualdad sólo entre los nacidos iguales; la problematización de ámbitos considerados incuestionables hasta el momento; y el desenclaustramiento del público (por exclusivo que fuera el lugar, no podía convertirse en un clan con cerrojo, porque deben poder caber todas las personas privadas). Características que no desaparecen en los escenarios de los teatros, museos y conciertos del público burgués.

Para que lo público sea la reunión de personas privadas se exige que algo de lo privado se inserte o convierta en publicidad. Se institucionaliza un tipo muy especial de privacidad que se inserta en lo público; esta institucionalización es básica para la configuración de la esfera pública burguesa. Las esferas pública y privada se permean mutuamente en áreas y dimensiones que podríamos denominar son estratégicas para el proyecto liberal-burgués. Por esto la casa burguesa no es completamente cerrada, existen un tipo de

salones que sirven a la sociedad, mucho más allá del círculo cerrado de los amigos de la casa. La línea fronteriza entre la esfera privada y la publicidad atraviesa la casa. "Las personas privadas salen de la intimidad de su sala de estar a la publicidad del salón; pero una y otra están estrechamente relacionadas...Las personas privadas que constituyen aquí público, no entran <en sociedad>; surgen siempre, por así decirlo, de una vida privada que se ha perfilado en el espacio interior de la familia nuclear patriarcal" [16] .

Muchas de las expresiones de este tipo de inserción de lo privado se manifiesta en el fomento de intercambios epistolares, los diarios íntimos, la autobiografía, los semanarios morales y la novela. La intimidad literariamente mediada se convierte en el siglo XIX en la literatura del gran público lector. Los ciudadanos expresan y han sido formados en el ámbito substantivo de lo privado. Para Habermas esta publicidad intimista de la literatura también tiene funciones políticas. Como literatura ya cumple dos papeles: rellena la fingida intimidad con experiencias procedentes de la realidad y se convierte en la literatura de un gran grupo de personas privadas. Pero esa publicidad literaria, dotada ya con organizaciones del público, también tiene consecuencias en la publicidad política. En general, ambas formas de publicidad encajan bien una con otra. Algunas de esas complejas funciones que relacionan ambas publicidades son: facilitar los intereses una esfera privatizada de la economía mercantil interpretada a través del "humanitas" de la intimidad pequeño-familiar; el nacimiento de una esfera de "lo social"; el surgimiento de una "opinión pública" ligada a la regulación de la sociedad civil y ya no a la "res pública"; el predominio de criterios de generalidad y abstracción de las normas en correspondencia con la esfera íntima.

La pregunta por la "opinión pública" conforma el cierre de la obra de Habermas y uno de los acápites más celebrados de su reflexión. La "opinión pública" significa cosas muy distintas según se le contemple como instancia crítica del ejercicio del poder político y social, o como una simple instancia receptiva

de "notoriedad" manipulativamente divulgada. Funciones claramente distinguibles y que actúan socialmente contrapuestas. Cada una conlleva una expectativa de acción distinta del público: una tiene que ver con la opinión pública crítica y la otra con la conducta de la opinión no-pública. La conversión de esta última en ficción pública de la opinión no-pública, transcurre por varios caminos. Los más notorios son: la ficción institucionalizada de que esa opinión, sin ningún poder real, se identifica directamente con una magnitud real del comportamiento del público de ciudadanos (la "mayoría"); la constatación que en el lugar destinado a la "opinión pública" aparezca una vaporosa "inclinación sentimental" que se comporta de forma meramente exclamativa; la tendencia a prescindir por completo de criterios de racionalidad y representación, para ser reemplazados por criterios exclusivamente institucionales; no puede ya apreciarse si la "opinión pública" procede de la comunicación pública o de la mediatización; el público, como sujeto constituyente de la opinión pública, es substituido por otras instancias que la truecan en neutral.

"Y así se rompe el hechizo con el que la teoría del Estado había cubierto siempre al concepto –la opinión pública se convierte en objeto de la investigación socio-psicológica-. Analizada como <opinión de masas> por primera vez por Tarde, es arrancada al contexto funcional de las instituciones políticas y despojada de su carácter de <opinión pública>; pasa ahora por producto de un proceso de comunicación en el seno de las masas que no está vinculado a los principios de la discusión pública ni a la dominación política...La pública opinión acabó por convertirse en el rótulo que designaba al análisis socio-psicológico de procesos de grupos, análisis que definía su objeto del siguiente modo: <la opinión pública alude a las actitudes de los ciudadanos acerca de un tema cuando son miembros del mismo grupo social>...Por lo tanto, el público era equiparado, como sujeto de la opinión pública, con mass, y luego con group, como sujeto socio-psicológico de un proceso de comunicación e interacción entre dos o más individuos" [17]

La densidad de la tesis anteriores, como lo hemos subrayado anteriormente, ha posibilitado interpretaciones muy divergentes en la lectura del texto habermasiano. Ejemplo de esta disimilitud interpretativa son, por ejemplo, trabajos como los de N. Rabotnikof, A. Sahuí, J. Martín-Barbero y L. J. Garay.

Para Rabotnikof [18], el texto *Historia y crítica de la opinión pública*, postula una “ponderación positiva” de la génesis de la esfera pública burguesa porque ésta es definida como burguesa (son los propietarios independientes los que participan en la generación de la voluntad colectiva), liberal (los derechos que aseguran la autonomía se erigen en barreras para la intromisión del poder público) y potencialmente democrática (el poder burocráticamente organizado es controlado y equilibrado por una esfera público-política). Mientras que Sahuí [19] insinúa, un Habermas “perplejo” y aún sin las adecuadas herramientas teóricas para lidiar con las circunstancias de una esfera pública propia del capitalismo tardío que califica como un espacio político en declive o distorsionado.

En nuestro medio los colombianos J. Martín-Barbero y L. J. Garay adelantan elucidaciones en otras rutas interpretativas. Para el primero, la esfera pública, en el sentido analizado por Habermas, lastrará un dilema que será incapaz de resolver: la traducción de la voluntad general en razón universal no hará sino hipostasiar el interés general en argumentos de los propietarios privados, y, la versión que se ira imponiendo de “opinión pública” (Tocqueville) será “la voluntad de las mayorías, relegando a un segundo plano la libertad individual de los ciudadanos, con todo lo que ello implicará de contradicciones para una democracia en la que lo cuantitativo pesará siempre más que lo cualitativo”. El uso de la noción de publicidad adyacente a lo público se justifica porque ensambla al mismo tiempo dos discursos: en primer lugar, el de la prensa que conecta lo privado en lo público a través del debate entre ideologías y el combate por la hegemonía cultural, y en segundo lugar, el de la propaganda comercial que “transviste” de supuesto interés público las intenciones e intereses privados.

“A caballo entre ambos discursos se produce el desdoblamiento que lleva de lo público al público que conforman los lectores y los espectadores de las diversas manifestaciones culturales” [20] .

La perspectiva de Garay establece un contraste entre J. Habermas y H. Arendt, ya que para él, esta destacada filósofa de la condición humana, modela una concepción idealizada del esquema de la política Griega, entretanto nuestro pensador frankfurtiano, elabora una historia del deterioro de lo público con el surgimiento del Estado y la economía modernas, que además de develar sus tensiones internas logra mostrar el elemento de su verdad y potencial emancipatorio a pesar de sus contradicciones y mala representación. Esta recuperación del potencial interés emancipatorio de la esfera público-política, sin evadir su actual declive o deterioro, es importante para Garay [21] , porque además se acompaña de otras tesis que sitúan a Habermas a distancia de otros teóricos de lo público: las fronteras entre la esfera de lo privado y lo público no está dada por temas o relaciones, sino por condiciones modificadas de comunicación; la lógica peculiar de lo público nuevo es una continuación de las formas de interacción de la nueva esfera íntima de la familia burguesa; logra distinguir no solamente entre las esferas públicas literaria y política, sino también entre pequeños grupos humanos, diversos medios de comunicación y la prensa en particular; con bastantes referencias históricas sugiere diferenciar entre tres variantes (Inglesa, Francesa y Alemana) de la institucionalización de la esfera pública política moderna.

Fraser: Hacia una esfera pública post-liberal

Intentaremos reconstruir la interpretación realizada por N. Fraser que se asienta en una tríada teórica heredera de la tradición crítica: permanecer en una visión crítica de los límites de la democracia en las sociedades contemporáneas; recuperar

el concepto habermasiano de esfera pública, pero tomando distancia de éste en algunos aspectos; y, de estas discusiones críticas apuntar hacia una concepción alternativa, post-burguesa, de la esfera pública.

La idea de “esfera pública”, en el sentido de Habermas, es un recurso conceptual que puede ayudar a evitar confusiones en la tradición marxista como en el feminismo contemporáneo. En el ala marxista la supuesta identificación de lo público con lo estatal y en el feminismo la filiación con aquello que está por fuera de lo doméstico o familiar. En el primer caso, este equívoco institucionalizó la forma estatista autoritaria de control social en nombre del socialismo, en lugar de su forma democrática radical. En el segundo, se logran confundir tres asuntos analíticamente distintos: el Estado, la economía oficial de empleo remunerado y los espacios del discurso público.

En Habermas la “esfera pública...designa el foro de las sociedades modernas donde se lleva a cabo la participación política a través del habla. Es el espacio en el que los ciudadanos deliberan sobre sus problemas comunes, por lo tanto, un espacio institucional de interacción discursiva. Este espacio es conceptualmente distinto del Estado; es un lugar para la producción y circulación de discursos que, en principio, pueden ser críticos frente al Estado. La esfera pública en el sentido habermasiano es también conceptualmente distinta de la economía oficial; no es un espacio para las relaciones de mercado sino más bien para las relaciones discursivas, es un foro para debatir y deliberar más que para comprar y vender. Por lo tanto, este concepto de la esfera pública nos permite mantener presentes las distinciones entre los aparatos de Estado, los mercados económicos y las asociaciones democráticas, distinciones esenciales para una teoría democrática...la idea de esfera pública en Habermas es indispensable para la teoría social crítica y para la práctica política democrática. Supongo que ningún intento por extender los límites de las democracias del capitalismo tardío existentes puede tener éxito si no hace uso de ella en una u otra forma” [22] .

Pero el objetivo del filósofo alemán es doble: en primer lugar, busca identificar las condiciones que hicieron posible el surgimiento de la "esfera pública burguesa"; en segunda instancia, evaluar las consecuencias de la consolidación normativa del modelo liberal. Su diagnóstico es la "decadencia" o "deterioro" de la forma pública en su configuración continuada liberal. Para N. Fraser, se percibe la búsqueda de una nueva forma de esfera pública, pero extrañamente, Habermas se queda corto en el desarrollo de ese modelo post-burgués de esfera pública. Al terminar su obra no disponemos de una concepción plenamente diferente del modelo liberal que pueda suplir las necesidades de una teoría crítica contemporánea. Es conveniente recuperar el potencial emancipatorio de lo público en Habermas, pero al mismo tiempo, develar los límites de su concepción.

Dos aspectos polémicos de su investigación son cierta tendencia a "idealizar" la esfera pública burguesa y el abandono en sus análisis de otras formas no liberales, no burguesas, que compiten con ella. Habermas puede reconocer que existen esferas públicas alternativas, pero termina considerando en forma aislada o sin rivales a la esfera burguesa. Ambos factores anteriores se condicionan mutuamente y le impiden la postulación de una concepción post-liberal de la dimensión pública. La "idealización" se manifiesta en el acento en su retórica oficial de publicidad y accesibilidad, pero en el descuido de aquellos componentes fundamentales de exclusión. Y la falta de reconocimiento de formas alternativas, en la escasa alusión a formas de construir lo público provenientes de diversas clases, etnias y de género: existieron pluralidad de públicos rivales o contra-públicos, siempre en conflicto con el oficialmente denominado "público burgués".

Hay que re-escribir una historiografía mucho más "oscura" de la esfera pública burguesa que la que narra el estudio de Habermas. Donde las exclusiones y conflictos, no sean meros accidentes, sino estructuras constitutivas. Una historia que

evite en todo momento la posibilidad de convertir el modelo liberal en un ideal regulativo o utopía aún por realizar. Una "oscuridad" que evite la conversión del liberalismo en único modelo de la política y la democracia moderna.

La superación del modelo liberal, para N. Fraser, implica la problematización de cuatro supuestos, no cuestionados radicalmente por Habermas, de esta concepción. Estos supuestos son: a. que la igualdad social no es una condición necesaria para la democracia política; b. que una esfera pública única, comprehensiva, es siempre preferible a una red múltiple de públicos; c. que el surgimiento de "intereses privados" y de "asuntos privados" es siempre indeseable para la configuración de "lo público"; d. que una esfera pública democrática exige una separación radical entre "sociedad civil" y Estado.

El primer supuesto se sostiene en dos pilares: la esfera pública como acceso libre e igual a todos, y, la autorización formal-legal a participar. Habermas pone énfasis en esta pretensión del modelo liberal. Entre los argumentos que se contraponen a este supuesto podrían ser: los impedimentos informales a la paridad en la participación pueden subsistir después de la autorización formal y legal para la participación de todos; la interacción discursiva está gobernada por protocolos de estilo y decoro que profundizan la desigualdad de condición; la suposición de suspender las desigualdades sociales durante la deliberación como si éstas no existieran promueve es la ventaja de los grupos dominantes sobre los subordinados; en sociedades estratificadas los grupos sociales que tienen diferentes cuotas de poder tienden a desarrollar formas culturales desigualmente valoradas.

"Si tomamos en serio estas consideraciones, deberíamos abrigar serias dudas acerca de una concepción de la esfera pública que se proponga poner en suspenso, en lugar de eliminar, las desigualdades sociales estructurales. Deberíamos preguntarnos si es posible, siquiera en principio, que los interlocutores deliberen en espacios discursivos asignados **como sí** fueran iguales socialmente, cuando estos espacios

discursivos están situados dentro de un contexto social más amplio, penetrado por relaciones estructurales de dominación y subordinación" [23] .

Como ejemplo, en nuestro entorno colombiano, la mayoría de políticas Distritales Urbanas de la década de los noventa sobre "espacio público" están al servicio de la seguridad, la movilidad, la convivencia, la cultura ciudadana, el medio ambiente, la productividad, el progreso, la educación, etc., pero dejan intactas las premisas sociales de un statu quo socialmente excluyente, inequitativo y desigual. De manera intencional y expresamente "política" en el Plan "Formar Ciudad" (1994 – 1997) el "espacio público" es para reconocer y respetar las reglas ("sin cultura ciudadana no hay reglas respetadas en el uso de los espacios públicos. Tampoco hay capacidad para reconocer los lugares en los cuales esas reglas se deban cumplir"); en el Plan "Por la Bogotá que queremos" (1998 –2001) el "espacio público" es "donde se comparte socialmente la ciudad"; y, en "Bogotá para vivir todos del mismo lado" (2001 – 2004) es "el gran espacio de integración y del intercambio donde cada ciudadano tiene el mismo derecho a servirse de él y donde las fronteras trazadas en razón a la propiedad, a la posición laboral, a la raza, al credo, al sexo, a la edad, se suspenden. Allí se incluyen todos los habitantes de la ciudad".

Una especie de apariencia de democracia donde unas conductas "bien reguladas" permiten dejar intactas profundas desigualdades e inequidades; un espacio de integración que aparentemente "suspende" la injusticia social.

El segundo supuesto enfatiza en lo virtuoso de pretender una sola o la esfera única pública, en singular. Un estado de cosas positivo necesita la restricción institucional a una única esfera pública. En esta narrativa liberal, el surgimiento de públicos adicionales o públicos múltiples, conforma algo adicional, que luego será integrado, o en el peor de los casos, un indicativo de fragmentación y decadencia. Las demostraciones contra este supuesto pueden considerarse: en sociedades

estratificadas, además de persistir la desigualdad social, esta exigencia de esfera única y comprehensiva, exacerba la exclusión y dominación; los grupos subordinados no tendrían escenarios para deliberar sobre sus propias necesidades, expectativas y objetivos; la historia concreta muestra lo ventajoso, en ciertas ocasiones, de constituirse en contra-públicos subalternos (también hay que reconocer que se pueden conformar como movimientos antidemocráticos y antiigualitarios), cuando funcionan como espacios de retiro, reagrupamiento y agitación hacia públicos aún más amplios; las sociedades igualitarias y multiculturales se realizan potencialmente en la existencia de múltiples públicos; las dimensiones públicas no son sólo espacios para la formación de opinión discursiva, sino también para la construcción y concreción de las identidades sociales; "la participación no se limita sencillamente a poder afirmar contenidos proposicionales neutros respecto de la forma de expresión... implica poder hablar con <la propia voz>, de manera que se construya y exprese simultáneamente la propia identidad cultural a través del modismo y del estilo" [24]. Todo lo anterior nos evidencia que la vida pública en sociedades igualitarias y multiculturales no puede consistir en una esfera única y comprehensiva.

El tercer supuesto liberal es la insistencia en una intervención siempre "adecuada" de lo público en lo privado y viceversa. En otros términos: existen fronteras naturales dadas a priori entre lo público o lo privado; o cómo se relacionan las preocupaciones comunes y los intereses privados. Este es uno de los ámbitos más complejos de la discusión contemporánea.

Para abordarlo, considera Fraser, es conveniente partir de una posición de principio y un problema ineludible. El principio es que sólo los mismos participantes pueden decidir qué es y qué no es de interés común para ellos. El problema es que no puede garantizarse que todos plenamente concuerden. El ejemplo de esta pensadora norteamericana es una experiencia reciente del feminismo. Hasta hace muy poco las feministas eran una minoría que consideraba que la violencia doméstica era un asunto de interés común, es decir, un tópico legítimo

del discurso público. La gran mayoría consideraba que era un asunto privado concerniente a un número reducido de parejas heterosexuales; por tanto, las feministas eran un contra-público subalterno, que actualmente, gracias a una oposición discursiva sostenida, han conseguido convertir este asunto en un problema de alto interés común.

Investigaciones recientes en América Latina muestran cómo lugares físicos y sociales, aparentemente a-políticos, como los puestos de mercado, las tabernas locales y los patios familiares, se han convertido en algunos países de la región, en lugares de discusión y movilización importantes para la configuración de ciudadanías democráticas alternativas [25] .

De lo anterior se infieren, por lo menos, tres consecuencias: la imposibilidad de imponer externamente a los participantes su decisión de lo común; la no existencia de fronteras naturales dadas a priori de lo público y lo privado; la exigencia de no excluir ningún tópico de esta confrontación discursiva.

Las anteriores consecuencias propedéuticas no diluyen otro asunto que está presente en el debate liberalismo, comunitarismo, republicanismo y marxismo; que además conforma una legítima preocupación de Habermas: la discusión restringida al "bien común" implica la exclusión o suspensión de la discusión sobre los "intereses privados". La crítica al liberalismo, con varios matices, es a su individualismo metodológico, que culmina reduciendo lo público a la mera suma de las preferencias individuales, y a su conformación con anterioridad al discurso y a la deliberación públicas. Pero aún continúa presente el asunto de la conveniencia o necesidad de excluir los intereses privados como condición de lo público. Dos suposiciones están en cuestión: que la deliberación lleva inevitablemente al bien común y que la exclusión del interés individual nos hace comprender mejor lo que ocurre colectivamente.

Ante estas suposiciones N. Fraser decide no tomar una posición concluyente. No existe manera de saber de antemano si el

resultado necesario de un proceso de deliberación será la revelación del bien común en el que los conflictos particulares de desvanecerán, o por el contrario, la constatación de que los conflictos de intereses son los reales y el bien común una "quimera". Más complejo aún en sociedades estratificadas completamente atravesadas por el poder, el dominio y la subordinación. Propone, tan sólo, el sigilo de la herencia del pensamiento crítico: considerar estos términos, "público" y "privado", no simplemente como designaciones de esferas sociales fijas, sino como clasificaciones culturales y rótulos retóricos, que se utilizan con frecuencia para deslegitimar ciertos intereses, tópicos e ideas, y para priorizar otros. Dos significados de lo "privado" actualmente le inquietan: la retórica de la privacidad doméstica que busca excluir del debate público algunos temas e intereses como asuntos domésticos o familiares; y, la retórica de la privacidad económica que busca otorgar la condición de imperativo impersonal al mercado, prerrogativas a la propiedad privada y reducir la economía simplemente a una técnica.

El cuarto y último supuesto exige una separación radical del Estado y la denominada sociedad civil para fortalecer la esfera pública. Este presupuesto liberal puede interpretarse, por lo menos, de dos maneras de acuerdo al significado que adjudiquemos a "sociedad civil". Si esta expresión se refiere simplemente a la existencia de una economía capitalista, organizada privadamente, se trata de insistir en la defensa de cierto liberalismo clásico; aquel que insiste en un gobierno limitado y un capitalismo del laissez-faire, como las condiciones del funcionamiento de la esfera pública. Y esta visión de la "sociedad civil", para N. Fraser, es poco promisoría teóricamente y prácticamente porque no promueve la igualdad socioeconómica ni la equidad política. Además la tradición de la teoría crítica desde Marx, postula la necesidad de alguna forma de reorganización y redistribución políticamente regulada para lograr el objetivo de la justicia social.

Es conveniente indagar por una concepción de "sociedad civil" que no exija una separación radical entre ella y el Estado;

siempre se necesita algún tipo de “imbricación” entre estas instituciones para conformar la esfera pública. En la visión de Habermas, esa esfera pública no puede “coincidir” o “identificarse” con el Estado y se acerca a un cuerpo de opinión discursiva no gubernamental que puede hacer contrapeso al Estado; su carácter extra-gubernamental le otorga esa aura de ilustración, independencia y autonomía. A ese tipo de públicos, N. Fraser decide llamarlos “públicos débiles” (cuya práctica deliberativa consiste exclusivamente en la formación de opinión y no cubre la toma de decisiones) y los considera ineludibles para la conformación de la esfera pública democrática. Pero considera que el asunto se torna más complejo cuando se tiene en cuenta la soberanía parlamentaria o “públicos fuertes” (cuyo discurso incide tanto en la formación de opinión como en la toma de decisiones que culminan convirtiéndose en leyes obligatorias), que en sentido estricto operan como una esfera pública “dentro del Estado”. La soberanía parlamentaria relativiza la plena separación entre sociedad civil asociativa y Estado. Esta complejidad nos instala en preguntas cargadas de incertidumbres: ¿Qué tipos de públicos garantizan mejor la responsabilidad de los cuerpos democráticos en la toma de decisiones? ¿Deberíamos pensar en un parlamento central como público fuerte para decidir las reglas sociales básicas de la vida en sociedad? ¿Es más adecuado un superpúblico único externo o varios públicos menores? ¿Son plausibles soluciones híbridas? ¿Qué relaciones deben existir entre los públicos parlamentarios y extra-parlamentarios?. Aún no existan respuestas plenas y persuasivas, para esta filósofa es posible llegar a una conclusión importante: “cualquier concepción de la esfera pública que exija una separación radical entre la sociedad civil (asociativa) y el Estado será incapaz de concebir las formas de autoadministración, coordinación interpúblicos y responsabilidad política, que son esenciales para una sociedad democrática e igualitaria. El modelo liberal de la esfera pública burguesa, por lo tanto, no es adecuado para la teoría crítica contemporánea. Lo que se necesita, más bien, es una concepción postburguesa que nos permita contemplar un papel más importante para las esferas públicas (al menos algunas) que la mera formación autónoma de la opinión, alejada de la

toma de decisiones. Dicha concepción postburguesa nos permitiría pensar en públicos fuertes y débiles, así como en varias formas híbridas" [26] .

La distancia y problematización de los anteriores cuatro supuestos inherentes al modelo liberal de lo público, es condición para una teoría crítica en perspectiva de la superación postburguesa. Esta teoría crítica tiene cuatro tareas correlativas. En primer lugar, hacer visibles las maneras en que la desigualdad social contamina la deliberación en el interior de los públicos de las sociedades del capitalismo actual. En segundo término, mostrar de qué maneras estos públicos obtienen poder o se segmentan. En tercer lugar, denunciar de qué manera la rotulación de algunos intereses y asuntos como "privados" limitan el rango de problemas y su aproximación. Y por último, mostrar cómo el carácter excesivamente débil de algunas esferas públicas despoja a la "opinión pública" de toda su fuerza práctica.

En el horizonte de la visión de lo público, como lo han sustentado Marx, Habermas y Fraser, existe el compromiso con una concepción de la política. En la polémica contemporánea sobre lo público se pueden rastrear visiones de la política que apuntan a reducirla a la "capacidad oportuna de decisión" (R. Koselleck) o lógicas de "amigo / enemigo" (C. Schmitt), como también otras mucho más complejas, que destacan la política como el escenario social del aparecer "del mundo en común" (H. Arendt) o la intensificación de la "democracia deliberativa" (J. Habermas). Y las políticas públicas y la filosofía política no son ajenas a este horizonte discursivo.

La distancia que toma la teoría crítica de las concepciones liberales, neoliberales o neoinstitucionalistas de la esfera de lo público, exige tomar posición en cuatro tesis filosóficas radicales: "una concepción adecuada de la esfera pública exige, no sólo poner en suspenso la desigualdad social, sino eliminarla. En segundo lugar, he mostrado que es preferible una multiplicidad de públicos a una única esfera pública, tanto en sociedades estratificadas como en sociedades igualitarias.

En tercer lugar, he mostrado que una concepción sostenible de la esfera pública debe propiciar la inclusión, no la exclusión, de los intereses y asuntos que la ideología burguesa machista rotula como <privados> y trata como inadmisibles. Finalmente, he mostrado que una concepción defendible debe permitir la existencia tanto de públicos fuertes como de públicos débiles, y debiera contribuir a la teorización de las relaciones entre ellos. En síntesis, he argumentado en contra de cuatro supuestos constitutivos del modelo liberal de la esfera pública burguesa; al mismo tiempo, he identificado algunos elementos correlativos para una nueva concepción postburguesa" [27] .

NOTAS:

- [1] Habermas, Jürgen. La modernidad: un proyecto inacabado. En Ensayos Políticos. Ediciones Península, Barcelona, 1998. p. 267.
- [2] Bobbio, Norberto. Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política. Breviarios FCE, México, 1989. p. 12.
- [3] Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. La sociedad: lecciones de sociología. Editorial Proteo, Argentina, 1969. p. 58.
- [4] Kymlicka, W. y Norman, W. El retorno del ciudadano. En La Política, Revista de estudios sobre el Estado y la Sociedad, No. 3. Ediciones Paidós, Barcelona, 1996. p. 6.
- [5] Lechner, Norbert. Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2002.
- [6] Dubiel, Helmut. La teoría crítica: ayer y hoy.

Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2000. p. 120.

[7] Rabolnikof, Nora. El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas políticas. En Filosofía Política, Tomo I. Editorial Trotta, Madrid, 1997. p. 136.

[8] Marx, Carlos. Sobre la Cuestión Judía. En Escritos de Juventud. FCE, México, 1982. p. 469.

[9] Ibid. p. 480.

[10] Habermas, Jürgen. Historia y crítica de la opinión pública. Ediciones G. Gili, Barcelona, 1981. p. 157.

[11] Marx, C. Opus. Cit p. 484.

[12] Marx, Carlos. Reflexiones de un joven al elegir profesión. En Escritos de Juventud. FCE, México, 1982. p. 4.

[13] El traductor al español, Antoni Doménech, prefiere tomar la voz alemana "Offentlichkeit" por "publicidad" intentando recuperar su referencia más arcaica y ligada a la propaganda comercial; además el uso lingüístico de "público" y "publicidad" denota una variedad de significaciones concurrentes.

[14] Habermas, Jürgen. Historia y crítica de la opinión pública. Editorial Gustavo Gili, México, 1981. p. 44.

[15] Ibid. p. 67.

[16] Ibid. p. 83.

[17] Ibid. p. 266.

[18] Opus. Cit. El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas políticas.

[19] Sahuí, Alejandro. Razón y espacio público: Arendt, Habermas y Rawls. Ediciones Coyoacán, México, 2002.

[20] Martín-Barbero, Jesús. Desfiguraciones de la política y nuevas figuras de lo público. En Revista Foro, No. 45, 2002, Colombia. p. 15.

[21] Garay, Luis Jorge. Ciudadanía, lo público, democracia. Editorial Litocenco, Colombia, 2000.

[22] Fraser, Nancy. Iustitia Interrupta: reflexiones críticas desde la posición post-socialista. Universidad de los Andes y Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 1997. p. 97.

[23] Ibid. p.111.

[24] Ibid. p. 118.

[25] Alvarez, S., Escobar, A. y Dagnino, E. Política Cultural & Cultura Política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos. Editorial Taurus, Colombia, 2001.

[26] Opus . Cit. Fraser, N. P. 132.

[27] Fraser, N. Opus. Cit. p. 132.

Revista Espacio Crítico
Nº4, Enero - Junio de 2006
**[http://www.espaciocritico.com/
revista.asp](http://www.espaciocritico.com/revista.asp)**