

El espacio público de Habermas ante sus críticos: Retrospectivas y perspectivas de un debate de 60 años

Habermas' Public Sphere Confronts its Critics: Retrospectives and Perspectives of a 60-Year Debate

Cristóbal Balbontín Gallo*

RESUMEN

El presente ensayo se fija como propósito llevar a cabo una síntesis de las ideas centrales de la teoría habermasiana del espacio público como de dos de las principales críticas a las que se vio confrontada: la de Oskar Negt junto a Alexander Kluge como aquella de Nancy Fraser, lo anterior a fin de evaluar las retrospectivas y perspectivas de un debate que ya tiene 60 años.

Palabras clave:
Espacio público,
comunicación,
mundo, cuerpo,
confianza.

ABSTRACT

This essay aims to synthesize the fundamental concepts of the Habermasian theory in the public sphere, along with two significant criticisms by Oskar Negt, Alexander Kluge, and Nancy Fraser. This evaluation will help to assess the past and future of a 60-year-old debate.

Keywords:
Public space,
communication,
world, body, trust.

* Chileno. Doctor en Filosofía, Universität J.W. Goethe Frankfurt am Main y Université Paris-Nanterre, bajo la dirección de Axel Honneth y Catherine Chalier. Profesor auxiliar del Instituto de Derecho Público de la Facultad de Ciencias jurídicas y sociales, Universidad Austral de Chile. Valdivia, Chile. cbalbonting@gmail.com ORCID: 0000-0001-6604-2957

Introducción

“Amamos el arte y la belleza sin desmedirnos, y cultivamos el saber sin ablandarnos. La riqueza representa para nosotros la oportunidad de realizar algo, y no un motivo para hablar con soberbia; y en cuanto a la pobreza, para nadie constituye una vergüenza el reconocerla, sino el no esforzarse por evitarla. Los individuos pueden ellos mismos ocuparse simultáneamente de sus asuntos privados y de los públicos; no por el hecho de que cada uno esté entregado a lo suyo, su conocimiento de las materias políticas es insuficiente. Somos los únicos que tenemos más por inútil que por tranquila a la persona que no participa en las tareas de la comunidad. Somos nosotros mismos los que deliberamos y decidimos conforme a derecho sobre la cosa pública, pues no creemos que lo que perjudica a la acción sea el debate, sino precisamente el no dejarse instruir por la discusión antes de llevar a cabo lo que hay que hacer” (Tucídides, 1983).

La narración del “Discurso fúnebre de Pericles”¹, más allá de su elocuente belleza, constituye un verdadero manifiesto de una forma de vida donde las decisiones políticas están unidas de forma indisoluble a la palabra pública. La libertad de los griegos, como lo recuerda Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (2014) es inseparable de la polis y de la vida política (*bios politikos*) que en ella cobra vida. “Razón” y “palabra” ambas se sintetizan en una sola expresión: ο λόγος (*el logos*), que cobra vida en la *polis* helénica. Guardando las diferencias, es en solución de continuidad con estas premisas fundacionales de la política que Jürgen Habermas asienta su reflexión sobre la democracia, la moral, como su teoría social y política en la ya célebre obra inaugural de 1962 dedicada al espacio público.

Con la reciente aparición el año 2022 del opúsculo *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik* (Un nuevo cambio estructural del espacio público y la política deliberativa), Habermas se hace cargo de sus críticos como de las transformaciones que a lo largo de 60 años ha sufrido el concepto de espacio público. El presente ensayo se propone en un primer momento (i) presentar una síntesis de las principales ideas en la aproximación de Habermas al espacio público; (ii) en

1 El célebre discurso aparece en el Libro II de La Guerra del Peloponeso de Tucídides. El “Discurso fúnebre de Pericles”, pronunciado el año 431 a. C. en el Cementerio del Cerámico, en Atenas, es una narración historiográfica que constituye un testimonio extraordinario de cultura y civismo de la Antigüedad helénica.

un segundo momento dar cuenta de las principales críticas de las que ha sido objeto, a fin de examinar en un tercer momento (iii) las respuestas formuladas frente a sus críticos, a fin de proponer en la conclusión (iv) un reparo adicional a su concepción de la *Öffentlichkeit*, esto es, no advertir la importancia que juega el cuerpo en la acción comunicativa.

1. El espacio público según Habermas

Las premisas fundamentales de la teorización del espacio público por Habermas se encuentran en su primera gran obra de 1962 *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública (Strukturwandel der Öffentlichkeit)*². Esta obra inaugura un curso original de reflexión que Habermas enriquecerá progresivamente a lo largo de casi 60 años de trabajo. Metodológicamente, su trabajo consiste en una reconstrucción sociológica que se lleva a cabo a través de una genealogía histórica del espacio público.

Habermas comienza por precisar que el sustantivo *Offentlichkeit* (espacio público, la publicidad) se formó en el curso de los siglos XVIII-XIX a partir del adjetivo *öffentlich* (público). Distinto de la *res publica* romana o de la esfera común helénica (*koiné*, ἡ κοινὴ), Habermas encuentra sus orígenes modernos en la sociedad civil de la Alta Edad Media. Si bien la oposición romana entre *publicus* y *privatus* existe lexicalmente en esta época, sobre todo a través de la recepción jurídica del *Ius gentium*, ella no tiene la función limitadora que tendrá en la modernidad frente al poder del Estado. En plena época feudal lo público estará asociado más bien a la autoridad señorial. Escribe Habermas: “publicar, en la época, significa requisicionar para el señor” (*L'espace public* 18). De esta forma, *publicness* significa, en lo fundamental, “representar” el poder del príncipe. Correlativamente, lo privado corresponde al *dominus* patriarcal sobre la familia donde se desarrolla la actividad económica y la división social del trabajo. Esta esfera privada es donde el señor ejerce un poder discrecional (*dominum*), frente al cual se encuentra el poder discrecional del príncipe (*imperium*). Solo más tarde –con el fortalecimiento de la autoridad del monarca en el abso-

2 La obra se basa en la tesis de Doctorado de Sociología, defendida en 1961 en la Universidad de Marburgo, bajo la dirección de Wolfgang Abendroth. Cabe señalar que la traducción de la versión española es bastante “forzada” y no corresponde estrictamente al título en alemán.

lutismo—, lo público estará objetivado en la representación del poder del Estado. Si bien en dicha época existen formas de bienes comunales como plazas, fuentes de agua o calles (*loci communes*), ello no constituye aún una dimensión pública en el sentido moderno de la palabra.

En lo que importa, Habermas identifica una mutación del concepto de sociedad civil con el desarrollo del capitalismo mercantil en Lombardía, y sienta las bases de la formación de un nuevo orden social. Si bien al comienzo el humanismo burgués en la Italia renacentista se confundirá con la Corte, ello se debe a que, en buena medida, el mercantilismo se sigue nutriendo de los modos tradicionales de producción agrícola como en el artesanado medieval. Sin embargo, el intercambio de mercancías dará lugar a un creciente intercambio de información, creando las primeras condiciones para el desarrollo del espacio público. Así, el nacimiento de instrumentos financieros como las letras de cambio o los documentos a la orden a partir del siglo XIII sentarán las bases de una comunicación permanente al interior de las sociedades comerciales que dará pie a una correspondencia privada. Más tarde, con el colonialismo, comenzará a desarrollarse una administración permanente del Estado en las colonias, la que implicará que el intercambio regular de información pase a ser una actividad estatal (Habermas, *L'espace public* 29).

Del mismo modo, en la esfera privada, la confusión medieval de familia y actividad económica dará lugar a una separación entre la esfera íntima (vida familiar) y la esfera privada (vida económica). Es precisamente en el contexto del desarrollo de la esfera privada comercial de intercambio de mercancías que la prensa tendrá su origen entre los comerciantes como *Custodes Novellarum*, es decir, custodios de las noticias e informaciones comerciales que comienzan a imprimirse como folletines. Progresivamente, al amparo del mercantilismo, el intercambio de información devendrá en sí misma una mercancía. En efecto, es en estos diarios comerciales donde comienza a generarse un espacio para la crítica de decretos y ordenanzas sobre precios, impuestos o intervenciones estatales sobre la actividad comercial (Habermas, *L'espace public* 31).

Hacia finales del siglo XVII, a los diarios se le unen las revistas, que no contienen solamente información regular del tráfico comercial, sino que también artículos didácticos, reseñas y críticas, como el *Jour-*

nal des Savants de 1665, el *Acta Eruditorum* de 1682 o el *Monatssprache* de 1688. Es así mismo, en esta época, que la expresión en inglés *publicity* hace su aparición para dar cuenta de una crítica que se presenta a sí misma como *opinión pública*, si bien las expresiones *public opinion* y *general opinion* aparecen en el siglo XVIII en Inglaterra para referirse al “foro” donde las personas se reúnen en un público que interpela al monarca con la exigencia de justificar ciertas decisiones frente a la opinión pública (Habermas, *L'espace public* 36).

Es en este contexto en el que Habermas avanza una primera definición provisoria de espacio público como “esfera de personas privadas reunidas en un público” (*L'espace public* 38). Si bien esta esfera aún es limitada, ella permite discutir con la Administración estatal las reglas generales de intercambio de mercancías como la división del trabajo social. En lo que importa, como destaca Habermas, “el médium de esta oposición entre el espacio público y el poder es original y sin precedentes en la historia: es el uso público del razonamiento” (38). Si bien el poder que descansa en el derecho de propiedad en el contexto del modo de producción capitalista no constituye –en estricto rigor– un poder político ni el ejercicio propiamente de un poder formalmente organizado, él sirve de base como forma de poder a las exigencias capitalistas ante la autoridad del príncipe. En este sentido, Habermas destaca que la separación entre el Estado y la sociedad es fundamental para la génesis del espacio público.

En este contexto la ciudad representará –como centro de las actividades económicas de la burguesía– el lugar donde se desarrollará el espacio público. Progresivamente, los cafés, salones y reunión de habitué en la ciudad irán reemplazando la primacía de la Corte sobre el plano cultural, a través de un espacio público literario (41), tendencia que se acentuará entre los años 1680 y 1730, periodo que va entre la regencia y la revolución. En esta etapa –la de mayor interés de Habermas– el público son “los lectores, los espectadores, los auditores en tanto que ellos son los destinatarios de la crítica de arte y la literatura” (42). De este modo, la razón debía verificarse a través de la comunicación racional practicada por un público de personas cultivadas.

Con todo, en la medida en que la autoridad del príncipe sigue siendo asiento de la publicidad, la razón no podía esgrimirse todavía abiertamente. Como consecuencia, en sus orígenes el espacio público de-

bió cultivarse discretamente en círculos secretos o reservados, como la Francmasonería. Así, se trata de una época en la que conviven dos formas: aquellas de la nobleza, donde el valor de la persona está asociado a su origen social, y aquellas de la burguesía, que asigna una igualdad de oportunidades a las personas para adquirir valor social por mérito³. Con todo, la paridad de las personas, sobre la base de la cual solo la autoridad de los argumentos puede afirmarse, termina por imponerse. El espacio público implicaba, asimismo, que las circunstancias económicas no deberían afectar la igualdad de oportunidades de los seres humanos para participar de él. Como señala Habermas: “Los temas que podían debatirse pasaron a ser temas ‘generales’, no sólo por su importancia, sino también porque eran accesibles a todos” (*L'espace public* 48). En lo que importa, el espacio público comprende “las experiencias a propósito de las cuales un público se toma a sí mismo, con pasión, por tema de sus discusiones que busca –en el uso público que hacen de razonamiento las personas privadas– una comprensión recíproca a través de una razón crítica o esclarecida (*Aufklärung*)” (59)⁴.

Ello se traduce en el plano político en que la clave de la obediencia frente al ejercicio de la dominación será la legitimidad⁵. Esto conlleva la transformación de las formas de dominación, pues supone someter el poder a la razón como a las formas de la ley, ahora como ejercicio razonado del poder; sentando las bases a lo que será el Estado de derecho, cuestión que se plantea a propósito del principio de publicidad, tal y como lo desarrollará Kant.

En efecto, para el pensador del siglo XVIII, el ejercicio del poder debe enmarcarse en un orden de razones sujeto al examen público⁶: “La

3 La obra Wilhelm Meister de Goethe se encargará de describir la tensión de estos mundos representados en dos hermanos gemelos: Wilhelm y Werner, uno que se identifica con el valor de la persona fundado en el mérito que se encuentra en la burguesía, y el otro, en el que su personalidad está asociada a la nobleza como fuente de jerarquía asociada al origen social.

4 Habermas indica dos características en su reconstrucción moderna del espacio público que se distancian del modelo griego de espacio público: primero, el espacio de la intimidad familiar como presupuesto distinto al *maître de maison* o *pater familias* (*Oikos despotes*) del cual depende el estatus político del ciudadano antiguo. Y, segundo, el aspecto crítico frente a las formas de dominación estatal que caracteriza al espacio público moderno.

5 Cfr. Weber, *Economía y sociedad*.

6 Señala Habermas que “el principio de publicidad se oponía a la práctica del secreto, y los que en aquel momento se oponían a esta práctica [*arcana imperii*], los Monar-

publicidad en Kant debe ser comprendida como aquel principio que representa la única instancia capaz de garantizar la unidad de la política y la moral” (Habermas, *L'espace public* 114). Así, la *Öffentlichkeit* es el principio que orienta el régimen de derecho y constituye el método racionalizador de la *Aufklärung*. Correlativamente, a ella corresponde el concepto kantiano de emancipación. Escribe Kant: “Ser menor es ser incapaz de servirse de su razón sin la instrucción de otro” (*Qu'est-ce l'illustration?* 83). Así, para Kant, la *Aufklärung* es el uso público de la razón, ella “debe beneficiarse el derecho a expresar públicamente, porque sin esta libertad la verdad no sabría manifestarse” (*Le conflit des facultés* 17).

De este modo, es precisamente en Kant donde Habermas encontrará la fuente que servirá de modelo para la construcción de su espacio público comunicacional. En efecto, es Kant quien aporta con su filosofía del derecho y de la historia un principio de publicidad que orienta la racionalización de la política en nombre de la moral racional⁷, lo que pasa por el control de las personas. Ya en el apéndice del proyecto *La paz perpetua* (2016), señala que la constitución civil de todo Estado debe ser republicana y asegurar un orden justo. Así, para Kant, rehabilitar la moral racional supone reconocerle al espacio público una función mediadora entre Estado y sociedad. Lo que implica, por una parte, que el Estado está sujeto al control moral por parte de las personas privadas y, por el otro lado, que dicha mediación implica la unificación de la conciencia empírica con el interés general formando una voluntad común. Así, Habermas invierte la fórmula hobbesiana según la cual “*auctoritas non veritas facit legem*”, en “*veritas non auctoritas facit legem*”.

cómacos planteaban el problema de saber si las leyes debían depender del arbitrio del príncipe [Machiavelo], o si las ordenes que este último daba no eran vinculantes si ellas no habían sido promulgadas en el marco de una Constitución [Montesquieu].” (*L'espace public* 62).

7 Con todo, solo a comienzos de 1790 es que Friedrich Georg Foster naturaliza la expresión opinión pública (*Öffentlich Meinung*), que viene precedida por la expresión *Öffentlichkeit*, bajo la influencia de la expresión francesa (*publicité*) e inglesa (*publicity*). La expresión acuñada por Foster distingue la “opinión pública” del concepto de “espíritu general” de Montesquieu, indicando así que la orientación política del concepto de esfera pública se desarrolla primero en Francia e Inglaterra antes de ser importado en Alemania.

Con todo, el problema es que esta pretendida igualdad y autonomía efectiva de las personas descansaba, en los siglos XVIII y XIX, sobre su derecho de propiedad privada. De esta forma, el burgués representa dos figuras a la vez: por un lado, el propietario y, por el otro, un ser humano igual al resto. Una ficción que, sin lugar a duda, encierra contradicciones que estallarán en los siglos XIX y XX. En efecto, el modelo liberal se aproxima a tal punto de los intereses de la clase burguesa que pareciese confundir el interés particular con el interés general. Ello no es otra cosa que ideología, según Habermas⁸, lo que dará pie a nuevas instituciones públicas que proyectarán la posibilidad de disolución de la dominación a través de imperativos de opinión pública, sin que necesariamente ello resulte así. De este modo, el interés de clase, mediatizado por el uso público de la razón, puede revestir la apariencia de la universalidad sin serlo.

Es precisamente este terreno de reflexión crítica el que será abordado por Rousseau, pero sobre todo por Hegel y Marx. En efecto, para Rousseau el problema de la alienación surge en el pasaje de la humanidad desde el estado de naturaleza al estado de sociedad corrompiendo al ser humano, lo que debe impulsar un progreso civilizatorio. Habermas resume de la siguiente forma este propósito de Rousseau:

El contrato social debe remediar esta deficiencia mediante un ingenioso truco: cada uno somete su persona, su propiedad y todos sus derechos a la comunidad, para que pueda participar de los derechos y obligaciones de todos por mediación de la voluntad general. El pacto social exige una transferencia de propiedad sin reservas: el hombre se funde en el ciudadano (*L'espace public* 106-107).

Hegel, por su parte, advierte el riesgo de que la esfera privada de intercambio y del trabajo social haga sucumbir el espacio público con los conflictos que le son inmanentes. Ello lleva a Hegel a considerar que el espacio público no puede jugar el principio de mediación entre sociedad y el Estado, entre lo moral y lo político que Kant pretendía atribuirle. La esfera privada de libre intercambio, a pesar de la riqueza que

8 Habermas se encarga de definir en términos explícitos lo que entiende él por ideología: "Forma que adquiere la cultura de consumo, pero que se realiza a nivel más profundo de la conciencia: imponer a los seres humanos su conformidad a las relaciones sociales [de dominación] existentes" (*L'espace public* 224). Lo que lleva a personas a conformarse -sin fe ni convicción- con la realidad dada.

genera, no logra hacerse cargo de la masa de miseria que engendra, lo que supone un conflicto de interés que se expresa ideológicamente: “el pretendido interés universal de los propietarios que hacen un uso político de la razón, nos muestra en verdad que no es nada más que un interés particular. De esta forma la opinión pública es reducida a una perspectiva, un punto de vista subjetivo [*Meinen*]” (Habermas, *L'espace public* 128). Marx, por su parte, también criticará la dimensión ideológica del espacio público burgués señalando que “la emancipación de la sociedad burguesa de la reglamentación estatal no conduce a una neutralización del poder en el terreno de los intercambios entre personas privadas. Al contrario, una nueva relación de poder surge, y esta es entre propietarios y trabajadores asalariados” (Habermas, *L'espace public* 133). En resumen, para Marx la pretendida igualdad de condición de los propietarios en el espacio público como seres humanos no es más que una forma de falsa conciencia.

A partir del reproche anterior, los siglos XIX y XX estarán en efecto marcados por una mayor intervención del Estado en los medios de producción a través de un Estado Social (*Sozialstaat*) que determinará la libertad de la persona como ciudadano a través de la estructura organizada del Estado, el que asegurará la libertad y autonomía, y con ello la posibilidad de una emancipación frente a las relaciones de dependencia que impone el trabajo social. Así, el Estado buscará mantener su promesa de un espacio público abierto a todos, reforzando la participación de los sectores económicamente débiles. Ello implica que cuestiones que antes eran de derecho privado pasan a ser objeto de intervención del derecho público, como, por ejemplo, el derecho del trabajo, a fin de garantizar una igualdad jurídica allí donde primaba una igualdad puramente formal en los contratos de trabajo.

Sin embargo, como contrapartida, la separación estricta de Estado y sociedad que caracteriza al espacio público liberal quedará debilitada. Por un lado, se produce un nuevo intervencionismo estatal gracias a la constitucionalización social del espacio público. Por otro lado, se produce una transferencia de competencias que antes correspondían a la autoridad pública y que ahora incumben a organismos privados en una socialización de la actividad estatal. Ello se desarrolla paralelamente, a través de una forma que Habermas califica de “dialéctica de la socialización del Estado, que se afirma al mismo tiempo como es-

tatización progresiva de la sociedad” (Habermas, *L'espace public* 150). Esta interpenetración de los dominios público y privado en el Estado social se caracteriza por un debilitamiento de su función crítica: “Marx pensaba que las masas se servirían del espacio público institucionalizada por el Estado constitucional como de una plataforma, no para destruirla, sino para llevarla efectivamente a aquello que su apariencia liberal no cesaba de prometer”. Pero, en realidad esta interpenetración afectó “los fundamentos tradicionales del espacio público sin darle una nueva base” (185).

Ello va igualmente a la par de un debilitamiento de la esfera privada. La interpenetración del Estado y la sociedad implica que la familia deja de ser una esfera íntima abocada a la reproducción social. Muchas de sus funciones serán asumidas por servicios públicos estatales, como la satisfacción de necesidades básicas, la educación o las funciones de protección. Habermas practica un diagnóstico crítico de esta disolución de la esfera de la intimidad y su impacto en el debilitamiento del espacio público, ya que la intimidad es una esfera determinante en la formación de los juicios personales que se expresarán públicamente. Con ello, se debilita “la tensión dialéctica que ligaba una y otra” (*L'espace public* 171), pues sin el apoyo y protección de la esfera privada, el individuo es aspirado por la dimensión pública, de tal forma que se desnaturaliza este espacio mediador hasta convertir al ciudadano en un hombre de masas.

A partir de lo anterior, Habermas advierte el debilitamiento de la esfera privada en el plano económico como resultado de la reestructuración del proteccionismo hacia finales del siglo XIX. Y una refeudalización del espacio público como resultado de la cultura de masas por el mercado y la irrupción del consumismo cultural que desfigura la función que jugaba la cultura en el espacio público en los siglos XVIII y XIX. De ahí que Habermas afirme –de forma no menos polémica– que “la cultura burguesa no es pura y simple ideología” (*L'espace public* 168), en la medida en que los espacios culturales de los cafés, clubes y sociedades de lectura eran espacios de argumentación racional que no estaban sujetos al circuito capitalista de la producción o el consumo. Sin embargo, a partir del momento en que las leyes de mercado comienzan a dominar la esfera de intercambio y del trabajo social, ello penetra igualmente esta esfera cultural, produciendo un público. Así

“el razonamiento tiende a transformarse en consumo” (169). Es decir, se asiste a una forma de colonización de esta esfera comunicacional por parte del sistema capitalista. Si en algún momento el mercado jugó un rol virtuoso, facilitando la distribución de bienes culturales allí donde la cultura era de uso exclusivo de mecenas y aristócratas, ese rol se desfigura al penetrar las leyes de mercado la sustancia misma de la cultura, transformándola en mercancía.

Por otra parte, la subversión del principio de publicidad igualmente resulta en una transformación del rol de la prensa que era la institución por excelencia que permitía la formación de la dimensión comunicativa del espacio público liberal. Sin embargo, ella pasará a estar sujeta cada vez con más fuerza a los imperativos comerciales de venta, produciendo la manipulación de la opinión pública. Los anuncios, suscripciones y sensacionalismos cobran un lugar protagónico que termina deformando el rol que históricamente correspondían al editor y al director, convirtiéndolos en meros gestores publicitarios de acuerdo con imperativos de rentabilidad. La caída de los números de lectores de la prensa escrita va a la par del auge de la televisión, cine y radio como forma de industria cultural.

Esta refeudalización de la opinión pública como consumidores se extiende igualmente a la orientación política del espacio público. Habermas tiene, por cierto, a la vista el modelo weberiano de la política cuando liga el espacio público con el rol fundamental que juegan los partidos políticos y el Parlamento (“Parteiwesen”). Sin embargo, la deliberación en los partidos políticos deja de basarse en la opinión pública ilustrada, y comienza a enfocarse en la sociedad de masa, reemplazando la discusión interna en los partidos por el rol instrumental de conquistar el electorado como público en tiempos de elecciones (Habermas, *L'espace public* 215). A ello se suma la transformación de la dimensión homogénea del espacio público en una dimensión vertical dominada por líderes de opinión, una fragmentación o desagregación del espacio público en públicos cerrados homogéneos, la desinformación intencional y la función instrumental de propaganda que asumen los medios de comunicación como forma de marketing político. La prensa, como espacio público de orientación política, queda así al servicio de campañas publicitarias que buscan influir la opinión de las y los electores o las decisiones políticas, pero sin apelar a la potencia

de racionalidad comunicativa que surge de la discusión al interior del espacio público.

2. Las críticas de Negt/Kluge y Fraser al espacio público habermasiano

Como se puede advertir, Habermas se concentra sobre todo en exhumar un modelo de espacio público burgués correspondiente a los siglos XVIII y XIX. A partir de ello, construye un modelo de espacio público comunicativo compuesto de individuos autónomos e ilustrados, que constituye un lugar de deliberación y consenso entre ciudadanos a la imagen de la República ilustrada (*Gelehrtenrepublik*) de Kant. Sin embargo, este modelo de espacio público ha sido objeto de distintas críticas. Entre ellas revisaremos dos de las relevantes: Por una parte, la de Oskar Negt y Alexander Kluge y, por otra, la de Nancy Fraser.

En efecto, frente a esta construcción idealista del espacio público, Oskar Negt y Alexander Kluge denuncian, en su texto *Offentlichkeit und Erfahrung* (2001), el rol instrumental que juega el espacio público como forma de dominación cultural (acercándose a la crítica marxista de Gramsci), al interior de la cual se movilizan estrategias que la convierten en un espacio de dominación a través de los medios de comunicación, y en que el intercambio de ideas –limitada a ciertos políticos, burócratas y líderes de opinión– constituye una forma de reproducción social de las ideas de la clase hegemónica. Así, el espacio público burgués, del cual Habermas no se separa, es una versión de espacio público utilizada para defender ciertos intereses dominantes, marginando, en consecuencia, a sectores enteros de la sociedad. De este modo, el pretendido universalismo de Habermas es para Negt y Kluge una síntesis social ilusoria.

Frente a lo anterior, Negt y Kluge proponen el concepto de espacio público oposicional o proletario, y señalan que se trata de un espacio de desbordamiento frente al espacio público burgués. A la pretensión de que los demás tipos de experiencias y subjetividades podrían ser traducidas e interpretadas a partir del espacio público deliberativo como propone Habermas, Negt y Kluge insisten en ciertas formas de expresiones que no serían traducibles al modelo deliberativo, pues representan experiencias de vida quebradas, discriminadas, dolientes a través de la explotación capitalista que no tiene la posibilidad de ex-

presar sus ideas de la forma comunicativa que pretende Habermas. Se trata de extranjeros, personas con discapacidad, trabajadores analfabetos, mendigos o indígenas, es decir, grupos sociales que, en general, están sometidos a una violencia generada por su subordinación a una clase dominante al interior de una economía capitalista.

El espacio público oposicional toma su nombre, en consecuencia, de una oposición al discurso dominante. En este sentido, se trata de una forma de escisión de formas de lo social como de experiencias de vida que buscan expresarse diferenciadamente y no de forma homogénea. En este sentido, es importante señalar que etimológicamente el concepto de espacio público en alemán, "*Öffentlichkeit*", significa literalmente "espacio abierto", es decir, un espacio público es ante todo un espacio que se resiste al cierre, tanto a definiciones como a restricciones. Un espacio cuyos deslindes son indeterminados y que, en consecuencia –para permanecer abierto–, debe abrirse continuamente a otras experiencias de lo humano. Lo relevante entonces es que el espacio público esté sujeto a la experiencia de la alteridad, de lo otro (el extranjero, el marginal) a partir de lo cual este espacio se abra a partir del disenso, de la diferencia, del des-bordamiento continuo frente al orden establecido.

Por su parte, Nancy Fraser, en su texto *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy* (1999), reconoce en Habermas la importancia del concepto de espacio público que permite la identificación adecuada de un correctivo democrático al proyecto socialista, que buscó la sujeción de la economía a lo político, lo que implicó someter el espacio público al control del Estado como si fuese equivalente a la socialización ciudadana. La consecuencia fue una institucionalización autoritaria y no una democracia participativa.

Con todo, el primer problema que Fraser detecta en la concepción habermasiana es que ha afectado un cierto discurso feminista que se opone a esta esfera, asociándolo a la economía, al Estado y a un discurso oficial que presenta la resistencia feminista como un discurso privado, en antagonismo a la discusión pública. Con ello, la concepción de espacio público de Habermas no es suficientemente distinta a la concepción burguesa, lo que impide atender distintas formas de dominación diagnosticadas por la Teoría crítica. A este respecto, Fraser

se refiere a Joan Landes, quien sostiene que el eje de la exclusión es el género. En efecto, la historiografía muestra que el espacio público republicano se construye por oposición a la cultura de salón, lo que conlleva a construir un discurso tipo “racional” y “universal” asociado a lo viril que supuso la exclusión de la mujer. Por su parte, para Geoff Eley la operación de exclusión fue esencial a la constitución del espacio público en Inglaterra, Francia y Alemania. En estos países el espacio público se alimentó de un concepto de sociedad civil consistente en asociaciones voluntarias. Sin embargo, este espacio no era accesible para todos. Su base de poder era el estrato de personas burguesas que se vieron a sí mismos como una “clase universal”; es a partir de esta *praxis* que se distinguieron *habitus* que separaron las élites aristocráticas de los estratos populares que, en último término, buscaron dominar.

A partir de ello, Fraser denuncia con ironía: “este espacio público que pretende la accesibilidad, la racionalidad y la supresión de jerarquías de estatus, pero se despliega como una estrategia de diferenciación” (145). En Habermas existen distinciones de clase que se pretenden neutrales cuando en la práctica no lo son. De este modo, Habermas idealiza un espacio público sin analizar otras esferas públicas rivales que no son burguesas. Es el caso, por ejemplo, de las protestas callejeras o el camino seguido por las mujeres norteamericanas para acceder a la vida política, a pesar de su exclusión del espacio público oficial. Aún más, Fraser no solo destaca la omisión de otras esferas públicas, sino que la relación dialéctica entre el espacio público burgués y los demás espacios siempre ha sido conflictiva. Al respecto, señala Fraser en referencia a Geoff Eley⁹: “La emergencia de un espacio público burgués nunca fue definida solamente por su lucha contra el absolutismo y la autoridad tradicional, sino [...] fue dirigida también al problema de la circunscripción de lo popular. El espacio público siempre se construyó por medio del conflicto” (147)¹⁰. A partir de lo anterior, Fraser extrae la siguiente conclusión: el espacio público burgués y oficial es solo un vehículo institucional para una transformación histórica de la

9 Cfr. Eley, en Referencias.

10 En un sentido similar, Mouffe y Laclau apuntan a la dimensión agonística del espacio público como lugar de interacción estratégica. Cfr. Mouffe y Laclau, en Referencias.

naturaleza del dominio político. El consenso, al que aspira Habermas, no implica otra cosa que consolidar una forma de dominación.

En síntesis, cuatro son las premisas de la concepción burguesa y masculina de espacio público que Fraser crítica:

- i. La primera premisa es que los interlocutores de un espacio público pongan a un lado sus diferencias de clase para deliberar como si fuesen iguales en la sociedad. Al poner en suspenso las desigualdades como si no existiesen, solo se otorgan ventajas a los sectores dominantes dotados de mejor educación, relaciones sociales y capital cultural para imponer su voz. En términos simples: la primacía de la dimensión deliberativa racional y discursiva también es una forma de hegemonía cultural.
- ii. La segunda premisa que Fraser cuestiona es que la proliferación de una multiplicidad de públicos competidores sea un alejamiento de una mejor democracia constituida por un espacio público único y omnicompreensivo. En efecto, en sociedades estratificadas, en las que el marco institucional genera relaciones estructurales de dominación y subordinación, una plena paridad de debate no está a la mano. En este sentido, una pluralidad de espacios públicos da mayor cabida a la contestación que un espacio único, pues en los procesos de deliberación se tiende a poner en ventaja a los grupos dominantes y en desventaja a los grupos subordinados. En síntesis, se trata de una absorción de los menos poderosos en un “nosotros”, donde predominan los más poderosos. En este sentido, Fraser sostiene que el ideal de paridad participativa se realiza mejor a través de una dialéctica contrapública que permita una contestación por parte de contrapúblicos subalternos, lo que facilita a su vez una negociación cultural e ideológica entre una variedad de públicos.

En el caso de las sociedades multiculturales, Fraser señala que los espacios públicos son escenas no solo de opinión discursiva, sino que también de formación de identidad social. Las formas de expresión no son contenidos proposicionales neutros, sino que suponen a la vez el poder de construir y expresar la identidad cultural como estructuras y estilos (160). Dado que no existen culturas neutras, la consecuencia de la hegemonía cultural es que termina por oprimir el potencial performativo de la diversidad en una sociedad

multicultural. A raíz de lo anterior, Fraser aboga por una multiplicidad de espacios públicos que permita combinar igualdad social, diversidad cultural y democracia participativa. Ello reafirma la necesidad de una forma de vida pública que permita la interacción de contrapúblicos subalternos.

- iii. La tercera premisa del espacio público habermasiano que Fraser cuestiona es que las esferas públicas deban restringirse a la deliberación del bien común y que la presencia de intereses y cuestiones privadas esté exceptuada. Frente a ello, Fraser destaca la multiplicidad de significados de lo público: 1) Lo relacionado con el Estado; 2) lo accesible a todos; 3) un bien común de la incumbencia de todos; y 4) lo relacionado a un bien común compartido, en oposición a lo privado que se caracteriza por ser exclusivo por oposición a un acceso universal. Si lo público es lo abierto, Fraser estima que existe una ambigüedad entre lo que es de preocupación común y lo que es abierto a todos. En este sentido un espacio público es una convención que no puede estar sujeta a una determinación externa a sus participantes que los pase por alto. Es solo desde el punto de vista de las y los participantes “que los deslindes de lo común” pueden ser determinados, y no a partir de una perspectiva pretendidamente objetiva o neutral. No es, pues, posible anticipar los conflictos de intereses que configuren y reconfiguren la extensión de lo público. En este sentido, existe una cierta ambigüedad entre lo común y lo que lo desborda o se desliza continuamente a partir de las demandas de los marginados que buscan devenir espacio público. Fraser pone el ejemplo de la violencia ejercida en contra de las mujeres como un asunto “privado” o “doméstico”. El contrapúblico feminista se movilizó precisamente para hacer de la violencia de género un asunto público. En este sentido, es importante tener claridad que la asociación pública/privado va a la par con el clivaje legítimo/ilegítimo. De esta forma, la retórica de que determinados asuntos obedecen a la esfera privada ha sido utilizada precisamente para deslegitimar reivindicaciones públicas. Escribe Fraser: “La retórica de la privacidad doméstica excluiría algunos temas e intereses del debate público a través de su personalización y/o familiarización; los enmarca como cuestiones familiares, pri-

vadas, domésticas o personales, en contraposición a las cuestiones políticas y públicas” (166).

- iv. La cuarta premisa crítica del espacio público habermasiano es que defiende la idea de que un espacio público democrático requiere de una clara separación entre la sociedad civil y el Estado. Fraser critica esta idea señalando que esta es una de las premisas del liberalismo clásico, que presupone una censura del Estado frente al mercado para asegurar que el sistema capitalista funcione adecuadamente. Sin embargo, una relativa igualdad socioeconómica, el acceso a una pluralidad de medios de comunicación como a una educación, tanto de habilidades de lectura comprensiva como de desarrollo de pensamiento crítico, es una precondition de paridad de participación de una esfera política democrática, lo que supone una implicación del Estado en el espacio público para que este funcione adecuadamente. Por otra parte, ella apunta a la posibilidad de proliferación de públicos fuertes “en la forma de instituciones auto-administradas” (Fraser170). Sitios autogobernados de trabajo, como centros de cuidado infantil o comunidades residenciales, por ejemplo, pueden ser escenarios tanto de formación de opinión como de toma de decisiones. Con ello Fraser señala la importancia de construir sitios para una democracia directa o semidirecta al interior de la democracia representativa defendida por Habermas. Señala Fraser: “Una clara división entre la sociedad civil (asociativa) y el Estado será incapaz de imaginar las formas de autogestión, de coordinación interpública y de responsabilidad política, que son esenciales en una sociedad democrática e igualitaria” (171). Con todo, en filigrana de sus objeciones, Fraser deja entrever la posibilidad de una reconstrucción emancipatoria del espacio público habermasiano a partir del ideal democrático de paridad participativa.

3. Habermas responde a sus críticos

Hay dos escritos fundamentales en los que Habermas responde a sus críticos. El primero es el prefacio de 1990, a la 17ª edición alemana de su obra sobre el espacio público aparecida originalmente en 1962. Frente a la objeción de una idealización injustificada del espacio público burgués, al acentuar excesivamente los aspectos racionales de

la comunicación pública en relación con otras formas de expresión, Habermas responde que, a pesar del fraccionamiento interno de lo público, y aun considerando una pluralidad de esferas públicas concurrentes, la idea de un consenso posible fundado en razones justifica la defensa del espacio público comunicativo: “La exclusión adquiere un significado diferente, menos radical, cuando se forman varias arenas al mismo tiempo dentro de las mismas estructuras de comunicación, en las que, junto al espacio público burgués hegemónico, se presentan otras esferas públicas contra culturales” (Habermas, *L'espace public* V). Agrega Habermas: “Creo, como antes, que este tipo de espacio público constituye el trasfondo histórico de las formas modernas de comunicación pública” (V), entre ellas, los contrapúblicos subalternos¹¹.

Respecto a la crítica feminista, Habermas reconoce que la transformación estructural del espacio público de orientación política –con la extensión de los derechos democráticos de participación– se llevó a cabo sin tocar el carácter patriarcal de la sociedad. A diferencia del conflicto de clase, la relación de géneros no interviene tan solo en el plano económico, sino también en el núcleo privado de la esfera íntima de la familia. Así, la exclusión de las mujeres ha sido un elemento forjador del espacio público, determinado en su estructura por una relación con la esfera privada según un criterio sexual. Sin embargo, si para Foucault las reglas de formación de los discursos de poder funcionan como mecanismos de exclusión que constituyen en cada oportunidad su “Otro” sin posibilidad de lenguaje en común, para Habermas “el espacio público burgués se articula sobre discursos respecto al cual no solo el movimiento obrero, sino también su otro excluido, el movimiento feminista, se puede confrontar precisamente para transformarlo desde el interior” (*L'espace public* IX). En pocas palabras, el contrapúblico feminista no se opone tanto al espacio público comunicativo de Habermas, sino al concepto de lo “público” que este movili-

11 “Pensaba que podría pasar por alto esta variante del espacio público, que fue reinventada en el curso del proceso histórico. Pero, en la introducción del libro de E.P. Thompson, *La formación de la clase obrera inglesa*, éste fue capaz de forjar nuevos caminos [...] En el contexto de una confrontación directa con mi concepto de espacio pública, Günther Lottes analizó la teoría y la práctica del radicalismo inglés de finales del siglo XVIII a través del ejemplo de los jacobinos londinenses. Él muestra cómo a partir de la cultura popular tradicional se desarrolla, bajo la influencia de intelectuales radicales y en condiciones de comunicación moderna, una nueva cultura política, con sus propias formas de organización y sus propias prácticas” (Habermas, *L'espace public* VI).

za, justificando su ampliación, a la vez que cuestiona la esfera privada como infraestructura de dominación donde se sostiene la reproducción social que hace posible lo público¹².

Con todo, Habermas defiende el clivaje privado/público señalando que sin una esfera de la intimidad el espacio público no sabría sostenerse. Señala que la perspectiva feminista desconoce “la dialéctica específicamente burguesa de la interioridad y de la publicidad que se impone, bajo su forma literaria, con el dominio privado correlativo de uno público” (*L'espace public* VII). Más tarde agregará que la privacidad sigue siendo importante porque “a la luz de las opiniones públicas, la privacidad es la forma en que los ciudadanos deben, de forma informada, poder tomar una decisión en su soledad, cada uno y cada una por sí mismo” (*Espace public et démocratie délibérative* 25)¹³.

En lo que se refiere al cuestionamiento de la separación del Estado y la sociedad, que corresponde según Fraser ideológicamente al Estado liberal en el contexto del sistema capitalista, Habermas señala que, en efecto, “las mutaciones estructurales del espacio público se inscriben en el proceso de transformación del Estado y la economía” (*L'espace public* X). De este modo, la separación rígida del Estado y sociedad, del derecho público y el derecho privado, corresponde a un periodo de la historia –el *Vormärz* en el caso de Alemania– en que el espacio público en la sociedad civil corresponde al intercambio económico amparado en derechos civiles garantizados por el Estado. Sin embargo, Habermas afirma que, con posterioridad a la crítica del joven Marx, la idea de una autoorganización de la sociedad por la comunicación pública entre sus miembros exige la superación de la división entre Estado y sociedad. Específicamente, Habermas admite que su análisis del año 1962 tiene debilidades en lo que se refiere a su crítica del Estado social, a la esfera privada y las bases sociales de la autonomía privada, a la

12 Una crítica que también formula a su manera Richard Sennett contra Habermas en su libro *El declive del hombre público* (2002). Sennett emplea la expresión crítica contra Habermas de “tiranía de la intimidad”.

13 Con todo, una importante diferencia entre el texto de 1962 sobre el espacio público y aquel de 2022 refiere a que en el primero Habermas diagnostica una preocupante refeudalización del espacio público, mientras que en el segundo, el auge de las nuevas tecnologías y de las redes sociales plantea otro diagnóstico crítico, esto es, el de un espacio que no es público ni privado, sino que ambos a la vez, semiprivado y semipúblico, lo que constituye un “fenómeno inquietante” (Habermas, *Espace public et démocratie délibérative* 72).

composición y comportamiento del público como en lo referente a los procesos de legitimación de la democracia de masas (*L'espace public* XII). Sin embargo, ello no impide advertir las complejidades de una estatización de la vida social por parte del Estado como de una socialización de la actividad del Estado. El escepticismo de Habermas se debe a las consecuencias de la sociedad contemporánea diferenciada funcionalmente (XXII). Por otro lado, el fracaso del socialismo demuestra que no basta con transferir recursos desde el mercado al poder administrativo, donde la intervención del Estado social ha ido a la par de los fenómenos de burocratización y juridificación de la sociedad. De ahí que Habermas insista en la existencia de un potencial de autoorganización social virtualmente contenido en un espacio público extendido, que debe ser valorado desde un punto de vista democrático frente a los diferentes procesos de colonización del mundo de la vida social (*Lebenswelt*). Con todo, Habermas admite que el acceso a la autonomía de las masas económicas desfavorecidas depende de garantías estructuradas por el Estado social que asegure una igual participación¹⁴. Así, Habermas no recusa la función que puede jugar el Estado social en la medida en que asegure los presupuestos de una justicia comunicacional. Sin embargo, desde un punto de vista emancipatorio, ello no es posible si dicho Estado no está sujeto a un control democrático, que precisamente debe cumplir el espacio público como proceso crítico de comunicación pública¹⁵. Es por estos motivos que, al finalizar su prefacio, Habermas estime que, a pesar de las objeciones, su texto sobre el espacio público “siga ofreciendo una perspectiva analítica adecuada” (XXXIII).

La aparición reciente del texto *Ein Neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die Deliberative Politik* constituye una nueva oportunidad

14 Más tarde escribe: “A fin de limitar los sobresaltos de un sistema económico que está sujeto a crisis que buscan estimular la producción tendencial de las desigualdades sociales, se justifica la necesidad de una intervención estatal informada” (*Espace public et démocratie délibérative* 15).

15 Habermas se inscribe explícitamente en los pensadores que defienden la fundación de la política en una moral racional como Rawls, Dworkin, Ackermann, Lorenz y Apel. Sin embargo, se distingue de ellos por la posibilidad de inscribir sociológicamente estas consideraciones normativas. En este sentido, el potencial comunicativo y democrático de su espacio público se inscribe en solución de continuidad con su ética del discurso y el potencial normativo inscrito en los presupuestos pragmáticos de la argumentación que le permiten a Habermas plantear principios morales universales.

en que Habermas ajusta cuentas con sus críticos. Ya desde el prólogo Habermas insiste en la importancia que juega el espacio público en la formación de una voluntad democrática.

Respecto de la crítica de una falta de dimensión agonística en su teoría ligada a una visión idealista del espacio público, Habermas se pregunta, “¿por qué subrayar precisamente el elemento deliberativo en circunstancias que la política supone en primer lugar un combate por el poder?” (*Espace public et démocratie délibérative* 19). Y formula dos respuestas para ello: primero, el problema de la política no se limita al poder, sino que comprende además el problema de la legitimidad del poder. A este respecto, la democracia no se limita a sumar preferencias, sino que –al contrario– “la elección democrática debe ser concebida como la última etapa de un proceso de resolución de un problema, es decir, como el resultado de un proceso de formación de la opinión común [...] a través de la deliberación pública llevada a cabo de forma racional” (21). Las patologías de la democracia precisamente ocurren cuando la esfera política se autonomiza hasta cerrar al Estado en sí mismo y lo hace perder su sustancia democrática. Ello implica la necesidad de “reconstruir de forma racional tales principios, a partir del derecho en vigor, las expectativas intuitivas correspondientes de los ciudadanos y las concepciones de legitimidad que tienen los ciudadanos de sí mismos” (64). En síntesis, esta teoría política debe ser capaz de explicitar la conciencia implícita de la masa de ciudadanos. Así, la teoría democrática de Habermas no se limita a formular institucionalmente “ideales reguladores” de la discusión, sino de considerar presuposiciones pragmáticas que rodean de hecho el intercambio de argumentos. Segundo, la orientación al consenso en su teoría democrática no exime la dimensión polémica, sino que, todo lo contrario, explica la dimensión conflictual: “Es precisamente la *orientación hacia la verdad*, y con ello la convicción o el sentimiento de los participantes de tener razón, de tener por justas concepciones y evaluaciones de la situación, que estimula las confrontaciones políticas y les confiere su carácter litigioso” (23)¹⁶.

16 Agrega Habermas que “en aquello, la orientación de los participantes hacia el consenso –que es un presupuesto de las concepciones epistémicas de la discusión– no significa naturalmente que los participantes debiesen alimentar una esperanza irrealista de lograr un acuerdo sobre cuestiones políticas” (*L'espace public* 40). Porque para lograr un

Habermas, por otra parte, está consciente de las exigencias que la multiculturalidad impone al espacio público: “Más las formas de vida culturales y los estilos de vida individuales ganan heterogeneidad, más la ausencia de consenso de fondo a *fortiori* existente debe estar compensado por una formación común de la opinión y de la voluntad pública” (*Espace public et démocratie délibérative* 65). Con todo, ello no implica abandonar, según el autor, una concepción democrática y liberal, sino que defenderla en sus presupuestos racionales que permiten la posibilidad de acuerdo en la diferencia: “Si la democracia es una forma estatal tan exigente y frágil, es porque ella no puede realizarse si no es con el concurso activo de sus conciudadanos. De un lado, ello no significa que el ‘Occidente’, si puedo así llamarlo, deba relativizar en la escena internacional la pretensión de universalidad que ella esgrime a propósito del Estado democrático de derecho. Es cuestión en esta discusión de principios racionales y no de valores discutibles” (48).

La pretendida ventaja de la aproximación pluralista, que considera de un punto de vista individualista el modo de formación de la opinión y de la voluntad como un asunto privado del individuo, oculta un aspecto esencial: ella ignora que la tarea intrínseca de los ciudadanos de un “Estado democrático consiste a integrar sus intereses individuales respectivos (...) en el interés común de todos los ciudadanos” (Habermas, *Espace public et démocratie délibérative* 29). Así, la ciudadanía política democrática en Habermas está llamada a integrar “los diferentes mundos de vida” a través del espacio público (30).

Consideraciones finales: Habermas y el problema del cuerpo

Más allá de calificar si los descargos de Habermas frente a sus críticos se sostienen o no, desearía terminar por formular un posible repro-

acuerdo, “las discusiones prácticas requieren que los participantes se muestren dispuestos –y es lo improbable– a adoptar la perspectiva del otro y orientarse hacia el interés general” (40-41). Habermas precisa que el consenso presupone la buena disposición de los ciudadanos a reconocerse mutuamente en tanto que conciudadanos y legisladores democráticos. “Ello comienza por el hecho de percibir al adversario político como adversario y no como enemigo y entonces estar dispuesto a llegar acuerdos” (*Espace public et démocratie délibérative* 79). De esta forma, el lazo social debe asegurarse continuamente a través de la solidaridad y asistencia recíproca entre los ciudadanos para que no se rompa frente a las tensiones de intereses que irrigan la vida política.

che adicional a su concepción comunicativa del espacio público. En efecto, en su más reciente texto, Habermas menciona que para lograr el consenso es necesario “adoptar la perspectiva del otro” (*Espace public et démocratie délibérative* 40-41). Pero ¿cómo es posible adoptar la perspectiva del otro y la orientación común a la verdad sin detenerse en el rol que juega el cuerpo en ello? En la especie, tal como lo menciona Husserl (1966) en sus *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Lecciones de *fenomenología de la conciencia interna del tiempo*), el cuerpo constituye el “punto cero” a partir del cual la conciencia se inserta en el mundo y constituye toda relación espacio-temporal a la base de la percepción unificada de un mundo circundante, a partir de un “aquí” y “ahora” que encierra una perspectiva del mundo única e irreductible. Como señala por su parte Merleau-Ponty, en su *Fenomenología de la percepción* (2005), a partir del cuerpo se obtiene una percepción mundanizante. De este modo, asumir la perspectiva del otro es impensable si no se da cuenta del rol que juega el cuerpo propio y el cuerpo del otro precisamente en la determinación de una perspectiva. En sus conferencias de París de 1929 –más conocidas como *Meditaciones Cartesianas* (1986), Husserl se refiere a la empatía o *Einfhülung* como mecanismo en el que se aborda la perspectiva del otro a partir del cual no se tiene acceso inmediatamente sino mediatamente a partir de mi cuerpo, el que permite evocar de forma prelingüística –a través de su comportamiento y expresiones corporales– afecciones y sensaciones que constituyen signos e indicaciones de una verdadera gramática corporal. Escribe Husserl: “Naturalmente, en el lado visual en cierta imagen de mi mano se ve ese movimiento de palpación [...] se transfiere luego a la empatía en la mano palpante del otro, que yo veo, y a-presenta para mí la visión solipsista de esta mano y luego todo lo que tiene que pertenecer a ella en co-presencia representada” (*Ideas relativas a una fenomenología pura* 207). Así, antes de cualquier presupuesto lingüístico de comunicación racional, la interacción entre cuerpos constituye una forma prerreflexiva y espontánea de comunicación. Como señala Francisco Varela: “El cuerpo es el camino real para acceder a la vida social consciente más allá de la interacción como intersubjetividad fundamental” (251-252).

Sin embargo, Habermas no solo no ahonda en qué presupone corporalmente adoptar la perspectiva del otro, sino que además no profundiza

en las consecuencias que el cuerpo tiene para la acción comunicativa. En efecto, el cuerpo implica la irreductible diferencia de perspectivas. De tal forma que el pluralismo corpóreo –antes que una orientación al consenso– nos determina a una orientación al disenso de perspectivas fundamentalmente diferentes. Para que la “orientación a la verdad en común” sea posible, ello presupone el horizonte de un mundo en común más allá de las distintas perspectivas. Es este fundamento ontológico *In-der-Welt-sein*, por decirlo en términos heideggerianos, el que constituye el horizonte intencional por medio del cual se trascienden las existencias corpóreas hacia un consenso posible en torno a un mundo en común (*Mitsein*). Sin embargo, Habermas no se hace cargo de la justificación ontológica que toda orientación a la verdad presupone. En efecto, toda proposición asertórica debe tener como correlato una evidencia en el mundo en común. La posibilidad de salir de la guerra y entrar a la política es precisamente el tránsito de la esfera solipsista de un “yo” a un “nosotros”; hipótesis de un mundo intersubjetivo en común a partir de la intercorporeidad mundana compartida que implica que el mutuo entendimiento está referido a un mundo en común.

Esto nos conduce a un segundo reproche que tiene que ver con el rol central de los afectos. En efecto, el cuerpo no es solo un cuerpo sexualizado –una aproximación que le hubiera permitido a Habermas salvar las objeciones desde el feminismo–, sino que además la existencia corpórea supone fundamentalmente una orientación afectiva al mundo. Escribe Husserl: “Entre los objetos mundanos vitales encontramos los hombres, con todo su humano hacer y ejercer, actuar y *padecer*, viviendo en común en el horizonte del mundo” (*La crisis de las ciencias europeas* 172).

Pero Habermas se refiere a los afectos secundaria y funcionalmente a propósito del espacio público: “las narrativas tienen, tanto como los afectos y los deseos a los cuales dan expresión, un tono proposicional inteligible; y una retórica vigorosa formará parte largo tiempo de los medios convencionales de los cuales se tiene necesidad temática para llamar la atención mediática suficiente” (*Espace public et démocratie délibérative* 46-47). Una aproximación demasiado marginal, considerando que los afectos forman parte de la estructura comunicativa fundamental de la existencia corpórea en el mundo. Así, cuando Habermas señala que el consenso presupone percibir al adversario político como *adversario* y no como *enemigo* (79), olvida que dicha percepción presupone un afecto

to: el sentimiento moral de la confianza¹⁷. Y que ella constituye un afecto fundamental a partir del cual todo lazo social es posible. Como diría Spinoza en su *Tratado político*, es un afecto el que permite la cohesión de la multitud. Sin embargo, Habermas organiza los criterios deliberativos de la democracia a partir de una situación ideal de habla inscrita institucionalmente a través de una aproximación excesivamente intelectualista de la acción comunicativa. Como resultado, Habermas parece desconsiderar la situación intramundana en común de los cuerpos cuando deja de relevar las determinaciones afectivas fundamentales del ser humano ligadas a su finitud y mortalidad como el temor, la alegría, la angustia o la melancolía. Así, aun cuando Habermas intenta integrar el mundo de la vida a través de la noción de *Lebenswelt*, los presupuestos comunicativos quedan subordinados a una reflexión ideal en que la vida aparece como un fenómeno paralelo desgajado de los sujetos (De la Cruz Valles 4), lo que parece ser una hipóstasis o, a lo menos, una aproximación excesivamente intelectualista de la comunicación.

Referencias

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Traducido por José Luis Calvo. Alianza, 2014.
- De La Cruz Valles, Antonio. *El giro hermenéutico de la fenomenología*. 2005. Disponible en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/index.html>
- ELEY, Geoff, "Nations, Publics and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century". *Habermas and the Public Sphere*. Editado por Craig Calhoun. University of Chicago Press, 1987.
- Fraser, Nancy, "Repensando a la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente". *Ecuador Debate. Opinión pública*. CAAP, n° 46, abril 1999, pp.139-174.

17 Con todo, Habermas hace una mención a la confianza "las suposiciones idealistas que tales prácticas exigen de parte de aquellos que participan no son un problema en sí mismos, más bien el problema reside en el hecho de que las instituciones deben inspirar confianza, es decir, no desmentir públicamente en el tiempo estas idealizaciones" (Espace public et démocratie délibérative 63), todo parece como si los ideales reguladores de la democracia deliberativa deberían por extensión inscribirse y sedimentarse en las prácticas, afectos u conciencias de los ciudadanos lo que parece artificial y abstracto, y no al revés, esto es: en que se debe proceder empíricamente a través de una reconstrucción normativa de los principios regulatorios inscritos en los afectos y sentimiento morales de los cuerpos en una sociedad determinada.

- Habermas, Jürgen. *L'espace public. Avec une préface inédite de l'auteur.* Payot, 1997. [Versión española: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública.* Editorial Gustavo Gili, 1994].
- _____. *Espace public et démocratie délibérative: un tournant.* Gallimard, 2023.
- Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins.* Martinus Nijhoff, 1966. [Versión española: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo.* Editorial Trotta, 2022].
- _____. *Meditaciones cartesianas.* Ediciones Paulinas, 1986.
- _____. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Crítica, 1990.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II: Investigaciones filosóficas sobre la constitución.* Instituto de Investigaciones Filosóficas-Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Kant, Immanuel. *Qu'est-ce l'illustration?* Aubier, 1947. [Versión española: *¿Qué es la ilustración?* Alianza, 1964].
- _____. *Le conflit des facultés.* Vrin, 1973. [Versión española: *El conflicto de las facultades.* Losada, 1964].
- _____. *La paz perpetua.* Alianza, 2016.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception.* Gallimard, 2005.
- Negt, Oskar y Alexander Kluge. *Öffentlichkeit und Erfahrung.* Suhrkamp, 2001.
- Tucídides. "El discurso fúnebre de Pericles". *Estudios Públicos*, nº 11, 1983. Disponible en: <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1824>
- Sennett, Richard. *El declive del hombre público.* Península, 2002.
- Varela, Francisco. *El fenómeno de la vida.* Dolmen, 2000.
- Weber, Max. "Parteiwesen und Parteiorganisation". *Staatssoziologie.* Dunker & Humboldt, 1956. [Versión española: *Escritos políticos.* Alianza, 2007].
- _____. *Economía y sociedad.* Fondo de Cultura Económica, 1981.