

CRÍTICAS A LA TEORÍA DE LA ESFERA PÚBLICA DE JÜRGEN HABERMAS

[ARTIGO]

Daniel Salas González
David Corcho Hernández

[RESUMEN RESUMO ABSTRACT]

El presente artículo examina la relación entre filosofía política y teoría de la comunicación en el modelo habermasiano sobre la esfera pública. Centra su atención en el vínculo entre razón pública y razón individual, esfera pública y Estado y, finalmente, entre práctica discursiva y la estructura de la comunicación moderna. El objetivo más importante del artículo es explorar cuáles son las condiciones en que el sujeto político se inserta en la arena pública. Sin pretensiones de recopilar todas las críticas posibles a la teoría de Habermas, sí relaciona las opiniones de destacados autores como Chantal Mouffe, John B. Thompson, Jacques Rancière, entre otros.

Palabras clave: Deliberación. Esfera pública. Habermas. Democracia. Comunicación.

Este artigo analisa a relação entre filosofia política e teoria da comunicação no modelo habermasiano de esfera pública. O texto foca-se no vínculo entre razão pública e razão individual; esfera pública e Estado, assim como, entre prática discursiva e a estrutura da comunicação moderna. O objetivo mais importante do artigo é indagar as condições em que o sujeito político entra na esfera pública. Embora não se pretenda juntar todas as críticas à teoria de Habermas, relacionamos as opiniões de destacados autores como Chantal Mouffe, John B. Thompson, Jacques Rancière e outros.

Palavras-chave: Deliberação. Esfera pública. Habermas. Democracia. Comunicação.

The present article examines the relationship between political philosophy and theory of communication in Habermas's paradigm of public sphere. It focuses on the connection between public and individual reason, public spheres and state and, finally, between discursive practices and the structure of modern communication. The most important objective of the article is to explore what are the conditions in which political subjects take part in the public arena. Without pretensions to compile all possible critics to Habermas's theory, this article relates opinions of prominent authors like Chantal Mouffe, John B. Thompson, Jacques Rancière, among others.

Keywords: Deliberation. Public sphere. Habermas. Democracy. Communication.

INTRODUCCIÓN

Hacia los años sesenta y setenta del pasado siglo un grupo de autores europeos y norteamericanos se dieron a la tarea de revivir una antigua tradición de la cultura occidental: aquella cuyo signo es pensar el ámbito de la política como el lugar donde puede construirse el bien común y la emancipación colectiva.

Jürgen Habermas es, probablemente, el más reputado de entre esos autores, y su obra, la más abarcadora; sin dudas un ejemplo de conocimiento enciclopédico. El filósofo alemán ha dedicado sus años de estudio a justificar una idea: que no estaban mal enrumbrados los iluministas cuando creían que la humanidad puede ser purificada de las pasiones y los intereses mezquinos a través del raciocinio colectivo; el remedio está en la deliberación. Sin embargo, el principio de la deliberación tiene sus orígenes en la antigua Hélade; fue el sustento de la democracia ateniense hace casi dos mil quinientos años: ¿hasta qué punto puede ser de valor para el mundo moderno?

Se ha afirmado más de una vez que uno de los retos de la teoría política contemporánea es pensar el presente con categorías heredadas de griegos y romanos, lo cual probablemente es muy cierto. Por ejemplo, una de las fuentes por la cual tenemos noticia de la democracia ática ha sido el famoso “Elogio de Atenas”, discurso que, en su gran obra sobre la guerra del Peloponeso, Tucídides atribuye al elocuente Pericles. Pericles fue un notable estadista, un hombre dedicado a la prosperidad de su pueblo, pero también un hábil demagogo. Aquel que leyese el “Elogio de Atenas” con solo el deseo de buscar la confirmación de

una idea, la tendría al momento: no hubo en la antigüedad un lugar mejor para vivir que Atenas. Sin dudas, achacarle a un discurso la imagen moderna de los estados helénicos es una desproporción y una falta de rigor intelectual e histórico. No lo es, sin embargo, que algo de esa dulce visión perdure aún hoy en nuestras mentes. La más poderosa de las metrópolis del Egeo probablemente no fue ni mejor ni peor que muchas otras polis; incluso su democracia no le impidió someter a una infinidad de urbes a su férreo mandato, en lo que se conoce como el Imperio ático. Por otra parte, tanto sabemos de la vida ateniense y tan poco de las otras ciudades helénicas, que probablemente nuestro idilio ático se deba a la disposición de mejores y más copiosas fuentes: Tucídides, Solón, Herodoto, Aristófanes, Sófocles, Platón, Jenofonte, Aristóteles, Eurípides, todos nacieron o pasaron la mayor parte de sus vidas en el Ática.

Sea como fuere, esa visión ha influido en los pensadores políticos de la modernidad, al punto de que, en libros como *El contrato social*, hay momentos en que no se sabe si Rousseau escribió un tratado sobre política moderna o un tratado sobre historia del pensamiento político antiguo —probablemente haya deseado ambas cosas—. Al menos Rousseau fue consciente del grave embrollo que era combinar la idea de la democracia con la idea de la deliberación, pues, en sociedades multitudinarias, lo más probable —y lo más aconsejable, para él— era que el poder de gobernar quedara delegado en los políticos. De modo que en su retiro de Montmorency, en 1760, consideró como primera condición de un gobierno democrático, «un Estado pequeño, en donde se pueda reunir

el pueblo, y en donde cada ciudadano pueda sin dificultad conocer a los demás»¹. Párrafos adelante apostilló en tono lúgubre: «si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres»².

Es difícil precisar hasta qué punto los grandes problemas de los pueblos helénicos y las grandes respuestas que esos pueblos dieron en leyes e instituciones a sus luchas más perentorias, hayan sido tomadas sin juicio previo y adecuada meditación. El núcleo del asunto fue, y sigue siendo, que la participación no se aviene bien con la multitud de hombres, de clases, de intereses variadísimos, en las sociedades contemporáneas. Sin embargo, el sueño de la deliberación, de la participación directa, el rechazo a toda forma de representación o encomienda de poderes bajo la responsabilidad de los políticos elegidos por libre voto —lo que Rousseau hubiera calificado como una “aristocracia electiva”—, siguen siendo de gran popularidad entre el pensamiento que se ha venido a llamar como progresista. La realidad ha cambiado, pero las ideas, aunque vestidas con otras ropas, siguen siendo las mismas.

Los razonamientos de Habermas tienen, en realidad, una serie de lagunas que los críticos de la democracia deliberativa han señalado y utilizado muchas veces contra el autor alemán. Lo que se expone a continuación es

un análisis de las críticas que ha recibido la teoría habermasiana sobre la esfera pública; sopesa la importancia de esos reparos, los compara, y da lo que a criterio del autor podría ser las explicaciones más razonables. Pero antes, lo más apropiado sería comenzar explicando en qué consiste la teoría de Habermas sobre lo público. ■

“El núcleo del asunto fue, y sigue siendo, que la participación no se aviene bien con la multitud de hombres, de clases, de intereses variadísimos, en las sociedades contemporáneas.”

[1] Rousseau, J. J. (2009). El contrato social. Barcelona: Ediciones Brontes, p. 85.

[2] *Ibidem*, p. 86.

2. TEORÍA HABERMASIANA SOBRE LA ESFERA PÚBLICA

Según Jürgen Habermas,

por esfera pública entendemos un reino de nuestra vida social, en el que se puede construir algo así como una opinión pública. La entrada está garantizada a todos los ciudadanos. En cada conversación en la que los individuos se reúnen como público se constituye una porción de espacio público. [...] Los ciudadanos se comportan como público cuando se reúnen y conciertan libremente, sin presiones y con la garantía de poder manifestar y publicar libremente su opinión, sobre las oportunidades de actuar según intereses generales. En los casos de un público amplio, esta comunicación requiere medios precisos de transferencia e influencia: periódicos y revistas, radio y televisión son hoy tales medios del espacio público³ (Habermas, 1974: 49).

Habermas entiende el público raciocinio según las directrices de Kant. Las leyes y las decisiones políticas, para el filósofo de las Luces, requieren una justificación que sólo pueden encontrar en la fuerza de la razón, una razón que se hace manifiesta en el debate de la opinión pública. Afirma que únicamente la razón tiene poder, porque fuera de ella no hay legitimación ni justificación posibles. La concepción

kantiana identifica a la opinión pública como una verdad generalizada, ya que parte de individuos impulsados por su inclinación al bien. Pero en esta concepción el resultado del raciocinio reclama racionalidad no porque integre los criterios divergentes en un solo criterio aceptado por todos —esto es cierto—, sino aún más por el hecho de que la opinión pública estaría *a priori* en plena consonancia con la naturaleza buena y racional de los hombres. Sin embargo, Habermas no cree en una naturaleza humana. En su libro *Teoría de la Acción Comunicativa* introdujo una salvedad: si bien los sujetos asisten a la deliberación marcados por sus diferencias, en ella, haciendo uso de la acción comunicativa, pueden hacer a un lado todo aquello que atente contra el común entendimiento. ¿Cuál es, entonces, la ruptura de Habermas?: considera que el uso de la argumentación puede hacer a un lado las particularidades políticas, históricas, emocionales y económicas de los sujetos (Habermas, 1987, 2005; Mouffe, 2002).

Ahora sería necesario exponer cuáles son las conclusiones del autor sobre el paulatino menoscabo de la publicidad burguesa en los siglos XIX y XX, época de ocaso y petrificación de la vida política y civil que, en la obra de Habermas, lleva el nombre de “re-feudalización”: si la burguesía había logrado arrancarle al poder feudal la autonomía de su medio de producción de vida, la mera apariencia de que ese medio estaba libre de cualquier forma de poder, urdió nuevos tipos de sociabilidades que atentaban contra el capitalismo y la sociedad misma (Habermas, 1997). Aparecieron los acuerdos oligopolísticos y las naciones europeas fueron polarizadas por la lucha de clases. Fue entonces cuando la publicidad burguesa, zaherida por los agujonazos de aquellos que no habían podido acceder a

[3] «By “the public sphere” we mean first of all a realm of our social life in which something approaching public opinion can be formed. Access is guaranteed to all citizens. A portion of the public sphere comes into being in every conversation in which private individuals assemble to form a public body. [...] Citizens behave as a public body when they confer in an unrestricted fashion —that is, with the guarantee of freedom of assembly and association and the freedom to express and publish their opinions— about matters of general interest».

los derechos plenos, cerró filas frente a un posible estallido revolucionario. Sin embargo, apenas ocurrieron revoluciones: con la intervención del Estado, el capitalismo conjuró la posibilidad de consumirse desde sus adentros, aunque para hacerlo tuvo que poner en entredicho la supuesta división natural e inviolable entre el espacio privado del tráfico mercantil y el Estado. Europa y Norteamérica comenzaron un amplio proceso de reformas a favor no solo del capital, sino también de los menos favorecidos, que concluyó en el Estado de Bienestar a mediados del siglo XX. Con él se expandió el modo de vida burgués y las naciones más opulentas del mundo pudieron disfrutar de una equidad razonable. Sin embargo, a juicio de Habermas, esto no implicó el triunfo del ideal helenístico, ya que desapareció la rígida separación entre publicidad y privacidad necesaria para construir un modelo deliberativo (Habermas, 1997).

En la medida en que los intereses de grupos organizados —el Estado y los monopolios— se convirtieron en parte constitutiva del proceso político, la publicidad se transformó en dominio de pocos. La vida pública asumió entonces un signo feudal: se emplearon nuevas y astutas formas para dotar a las autoridades de pompa y majestad, como en los tiempos del señorío. Los medios, frente a una audiencia entendida por Habermas como una simple sumatoria de individuos sin voluntad crítica (Thompson, 1998), convirtieron el tipo de comunicación dialógica y racionante de la antigua publicidad burguesa, en mera charlatanería agónica, en un show con el propósito de obliterar a los crédulos, por lo que Habermas los desacredita casi por completo. Así, ya para el siglo XX, la esfera pública burguesa había perdido el tipo de cultivado criticismo que la convirtió en conciencia vigilante del Estado feudal (Habermas, 1997). ■

3. CONTRA-ARGUMENTOS DE CARÁCTER NORMATIVO

Una pregunta fundamental para establecer la discusión sobre la normatividad de esta teoría, fue apuntada nítidamente por Bernhard Peters:

¿Cómo se puede formar una *volonté generale* que sea “general” en el sentido de la superación de perspectivas particulares y de la encarnación de percepciones compartidas, que no se les imponga a los individuos y tampoco niegue simplemente sus intereses y aspiraciones diversos? (Peters, 2011: 13).

Para ir adentrándonos en la materia, sería bueno recordar la noción arendtiana de que la acción política confiere individualidad e identidad propia al sujeto; la intersubjetividad inherente a la vida en sociedad provoca que sólo podamos ser nosotros mediante el reconocimiento de los demás. Civismo y moralidad confluyen en esta noción, ya que lo político no tiene carácter derivado o instrumental; solo en lo político el hombre encuentra la libertad y un valor para la vida buena. El sabor helenístico de estos razonamientos es evidente. Así, si lo político es parte de la condición humana, solo el colectivo en situación de publicidad racionante hace política. Esto no quiere decir que el hombre sepa instantáneamente cuál es el bien común y cuál el individual; para eso existe el racionio público, que además, es la única fuente de legitimidad, como ya lo había pensado Kant. Ni la mayoría, ni la soberanía popular, como tampoco el Estado o la agregación de intereses, son considerados fundamentos de la política. De forma que lo político entendido como la lucha por intereses estratégicos, o como lucha de clases, no es política (Guttmann &

Thompson, 2002). Pero lo cierto es que para que ocurra la deliberación, «se da por sentado, conforme a una visión aristotélica de la naturaleza humana, que los ciudadanos querrán participar en el debate y la decisión» (Arias, 2007: 39).

Elizabeth Noelle-Neuman encuentra algunas fisuras en tales ideas. Para ella, la sociedad amenaza de tal manera a los individuos que muchos preferirían sumarse al flujo de voces biempensantes antes de ser marginados. El individuo, para no encontrarse aislado, tiende a renunciar a su propio juicio si considera que no responde a la opinión dominante o a los criterios que socialmente están considerados como “normales”. Ese temor al aislamiento formaría parte de todos los procesos de conformación de los espacios públicos, concepto que mantendría vínculos estrechos con los de sanción y castigo (Noelle-Neuman, 1995). Bajo la luz de estos razonamientos, podría pensarse, como lo hace Jacques Rancière, que es mejor crear marcos institucionales y legales que permitan expandir el disenso antes de promover el consenso general, para que de esa manera el individuo no tenga la necesidad de recluirse en su “yo” interno.

En su extenso ensayo “En los bordes de lo político”, Rancière ofrece una serie de razonamientos en extremos sugerentes: si la política parte de las diferencias, entonces construir un consenso general con el propósito de eliminar o al menos postergar las diferencias, tendría como consecuencia inevitable la eliminación de las bases de lo político. Para semejante estrategia Rancière ha encontrado un calificativo provocador: «voluntad de suicidio». La «voluntad de suicidio» es propia de todos los regímenes sociales, pues ninguno es reacio a eliminar las diferencias,

aunque los métodos para hacerlo difieren, por ejemplo, entre las dictaduras y las democracias (Rancière, 1995). En su libro *Dissensus*, por otra parte, propone un entendimiento del espacio público donde priman la localización del litigio, la interpelación y el disenso como centro de las relaciones sociales. Si todo régimen político produce consenso, entonces, según Rancière (2010), una democracia debería caracterizarse por la posibilidad irrestricta del disenso y el gobierno sobre la incertidumbre. A diferencia de Habermas, Rancière no recomienda un espacio público donde toda diferencia pueda ser superada gracias al uso de una racionalidad universal; por el contrario, para él lo político moderno necesita de una constante expansión de los sujetos y las racionalidades, de modo que unos y otras permitan mundos de comunidad a la vez que mundos de disenso. Jacques Rancière piensa la democracia más como una expansión de las posibilidades de vivir, de pensar, de hacer política y de disentir frente a los poderes hegemónicos que como un acuerdo generalizado. Para él, el consenso tiende a privilegiar centros de poder y de saber que existen de antemano y que de alguna manera impondrán su poderío en la comunicación pública. No obstante, para hacer honor a la verdad, Habermas aseguró que una esfera pública crítica se caracteriza por la posibilidad irrestricta del debate, por lo que, al menos en el deber ser, la deliberación no pretende eliminar la diferencia a través del consenso; al contrario, aspira a dejar todas las puertas abiertas para nuevos desacuerdos (Habermas, 2005).

Podría aventurarse, no obstante, un punto medio: la deliberación, en las actuales circunstancias, nunca podrá ser, como piensan sus entusiastas, la que logre el pleno consenso moral alrededor del bien común, sino más bien aquella que ponga

sobre el tapete público lo irreconciliable del hombre, para alcanzar un modo de vida lo menos destructivo: lograr no el consenso, sino un acuerdo, incluso, un desacuerdo razonado. Alcanzar, más bien, un punto cercano «pluralismo agonístico» recomendado por Mouffe, donde no se aspira a sustituir una racionalidad por otra, sino a la negociación de un litigio siempre irreductible (Mouffe, 1993). ■

4. CONTRA-ARGUMENTOS DE CARÁCTER POLÍTICO- INSTITUCIONAL

Otra de las aristas que han provocado debates y escozores es la relación entre las esferas públicas con el Estado. Peters apunta que «la formación de opinión y voluntad públicas debe terminar en una toma de decisiones institucionalizada, pero los mecanismos de esa transformación no son completamente claros» (Peters, 2011: 14). ¿Tienen los públicos deliberantes la capacidad de convertir en realidad sus decisiones?

A fines del siglo XVIII y principios del XIX, los ideólogos liberales hacían de la publicidad políticamente activa un órgano estatal con el objetivo de asegurar institucionalmente la conexión de la ley con la opinión pública. El público racionante sería capaz de extraer las leyes inmanentes del orden natural y, a través del Estado, convertirlas en Derecho. Habermas considera que no existe un orden natural, pero la construcción de una opinión pública capaz de entremeterse en los dominios del Estado garantiza la neutralidad de éste frente a la sociedad, y, también, que las leyes sean legítimas (Habermas, 1997). Pero ya habíamos apuntado en el acápite anterior lo difícil que resulta formar una voluntad general partiendo de las diferencias. Anthony Giddens lo ha dicho de manera sencilla y exacta: la opinión y la voluntad son hechos individuales, no colectivos; cada ser humano es proclive a crearse opiniones sobre el mundo y actuar en consecuencia, pero donde existe un colectivo es casi imposible encontrar juicios iguales (Giddens, 1993). No obstante, supongamos que la «voluntad general» ha sido formada: ¿cómo logrará dominar al Estado en vez de convertirse en instrumento suyo?

Puede ocurrir, por el contrario, que el Estado no tome en cuenta el parecer de los públicos racionantes. Habermas es consciente de esto y en **Facticidad y Validez** propone una fundamentación teórica para un Estado de Derecho, donde los ciudadanos construyan públicamente la ley y luego la hagan penetrar en las instituciones políticas, con el propósito de eliminar la posibilidad de la dominación burocrática de la sociedad y dar legalidad y legitimidad institucional al sistema de valores socialmente compartidos. En dicho libro considera que la opinión pública formada gracias al concurso de la deliberación puede convertirse en una especie de “poder negativo”, o sea, puede negar e impugnar toda decisión, pero no debe tomar ella misma las decisiones, sino dejar ese asunto en manos del Estado (Habermas, 2005). Recuerda en cierto modo a la idea romana del tribuno de la plebe: una institución que todo lo puede negar pero nada puede hacer. Sin embargo, los romanos tenían una institución — el tribuno—, y unas leyes muy bien definidas, y la deficiencia de la propuesta de Habermas vuelve, aquí, a ser la misma: poco se dice de cómo y a través de qué instituciones nuevas o viejas podrá funcionar ese poder negativo. En efecto, cualquier tipo de espacio público, sea democrático o no, deliberativo o no, necesita conexiones estructurales con los procesos de toma de decisiones políticas (Dahlgren, 2005).

Sin embargo, autores como Fraser, Benhabib, Cohen y Gutmann, son proclives a ver en el Estado un enemigo del **public interest**; en el caso de Habermas, un compañero de viaje un tanto molesto. Por lo cual encuentran en las asociaciones informales de la pluralidad política, ventajas en autenticidad, creatividad y espontaneidad sobre las burocracias políticas y mercantiles. Es aquí donde

intervendría la deliberación, ya que, para estos teóricos, solo la comunicación intersubjetiva puede sacar a la luz la proclividad humana al entendimiento y establecer, por consiguiente, vínculos desinteresados entre las personas. Es obvio que, si aceptamos estas suposiciones, es necesario conceder también que el ser humano tiende al bien, ya que puede lograr una comunión racional de intereses. Dejando a un lado hasta el próximo acápite esa importante y controversial hipótesis, lo que estos autores dejan entrever es la necesidad de crear formas de comunicación y asociación entre personas no-estatales y no-mercantilizadas, que puedan poner en situación de visibilidad crítica al Estado y al capital. Esto resulta en extremo atractivo y está fundado en el cercano temor de la cultura occidental a los regímenes totalitarios y los oligárquicos; no obstante, puede resultar poco práctico (Fraser, 1990; Guttmann & Thompson, 2002; Peters, 2011).

Manuel Arias Maldonado parece colocarse en un punto intermedio. Para él, si bien estos espacios no tienen la autoridad para convertir de manera efectiva y legítima el resultado de la concertación, pueden dar legitimidad, o restársela, a aquellas instancias que sí posean esta facultad. Al tipo representativo de democracia que hoy impera en gran parte del mundo le es prácticamente imposible encontrar un sustento moral para sus decisiones, por lo que el tipo normativo pudiera convertirse en vehículo de esa raigambre moral y legitimadora hacia las instituciones políticas dominantes. En última instancia, representación y deliberación podrían complementarse (Arias, 2007). ■

5. CONTRA-ARGUMENTOS DE CARÁCTER ESTRUCTURAL Y COMUNICATIVO

Para el estudio de la comunicación, específicamente la comunicación dialógica —vínculo social que constituye la base de la esfera pública habermasiana—, el filósofo alemán recurrió a la pragmática del discurso. Una exposición rigurosa sobre la pragmática del discurso y las consideraciones a las cuales llegó el propio Habermas haciendo uso de esta disciplina, merece todo un libro. En cambio, aquí solo indicaremos algunas conclusiones puntuales: existen ciertas condiciones necesarias que deben cumplirse si se quiere llegar a entendimiento entre hablantes, por ejemplo, suministrar suficiente información, que esa información sea verdadera para que el hablante no termine descalificado ante su interlocutor, que lo hablado esté en consonancia con el tema de conversación etc. (máximas de la cantidad, de la calidad y de la evidencia, según el filósofo Herbert Paul Grice). Estas máximas son de universal pertinencia, o sea, deben cumplirse para hablantes de cualquier idioma y cultura si se aspira al entendimiento (Grice, 1975).

De esta universalidad desprende Habermas el hecho de que no es necesario preocuparse por el sujeto de la comunicación, ya que si las máximas o universales del habla son obligatorias para el entendimiento, la naturaleza del sujeto se vuelve superflua, puesto que la comunicación existirá siempre que se cumplan (Habermas, 1987). Luego de que la opinión del otro sea correctamente entendida, Habermas aspira a que la fuerza del mejor argumento se imponga en la deliberación, de modo que, ante

la evidencia de un argumento superior, el individuo sea capaz de hacer una elección racional, incluso si esa elección racional implica dejar a un lado sus propias opiniones. Así, el participante terminaría por cambiar su parecer: es este el colofón de la acción comunicativa: la transformación del sujeto a través de la comunicación (Elster, 1991; Habermas, 1987). Pero aquí aparecen algunas interrogantes: ¿los individuos son proclives a cambiar su parecer con tanta facilidad? (Shapiro, 1999); ¿la transformación de la subjetividad implica la transformación del sujeto? (Mouffe, 2002).

“(...) el participante terminaría por cambiar su parecer: es este el colofón de la acción comunicativa: la transformación del sujeto a través de la comunicación”

La primera interrogante no es difícil de responder: no es obligatorio que un individuo cambie de opinión incluso ante un juicio verdadero o un argumento más razonable que el suyo. Esta idea puede sostenerse, incluso, haciendo uso de la pragmática del discurso, disciplina cara a Jürgen Habermas: en su libro *Speech Acts*, John Searle reconoce que las consecuencias de un discurso sobre

el ser humano [efecto perlocutivo] son difíciles de predecir, de ahí que la sólida demostración de las ideas —diríamos nosotros— es condición necesaria pero no suficiente para el cambio de las opiniones. La segunda interrogante —¿la transformación de la subjetividad implica la transformación del sujeto?—, necesita de un mayor detenimiento. Es cierto que Habermas, como asegura Mouffe (1993, 2002), a veces olvida la diferencia entre relaciones sociales y comunicación intersubjetiva. El sujeto no es solo una conciencia que se relaciona con otras conciencias, sino también pasiones, cuerpo, condiciones concretas de vida, etc. Y es que el modelo de la acción comunicativa puede catalogarse como “post-metafísico” —como mismo ha señalado su creador en **Facticidad y validez**—, en parte porque ya no se preocupa por la naturaleza del sujeto. Ya que los “universales del habla” son obligatorios para que los sujetos de la enunciación logren el entendimiento, la subjetividad pasa a un segundo plano, o sea, los hablantes pueden ser de culturas diferentes, pero deben cumplir con esos requisitos procedimentales para poder comunicarse. Y aun si fuese necesario recurrir a las tradiciones culturales para poder realizar la elección racional del mejor argumento u opción, Habermas asegura que la cultura liberal se ha extendido a tal punto que, a efectos prácticos, es la única capaz de crear un modo de vida racional (Habermas, 1992, 2005).

Sin embargo, ¿hasta qué punto está extendida esa cultura? ¿Pueden abrigarse esperanzas de éxito sobre la base de algo tan difuso y poco comprobable como una supuesta cultura democrática? Habermas (2005) piensa que sí existe esa subjetividad de orden superior que permite al menos soñar con el triunfo del “entendimiento” en las naciones occidentales. Y según él, más que una entelequia solo comprensible

para intelectuales, esa cultura democrática es moneda corriente para el ciudadano occidental promedio, una especie de sentido común⁴. La única pregunta que podría hacerse a Habermas es si realmente existe esa cultura democrática, pero, si bien resulta difícil comprobar que existe, tanto más demostrar que es un sueño del filósofo alemán. Por tanto, esta idea de Habermas puede ser discutible, pero no es descabellada.

Sin embargo, los mejores argumentos en contra suya quizá estén relacionados no tanto con la predisposición de los hombres hacia la elección racional o hacia el disparate, sino con la índole de la comunicación en la edad moderna. En su libro *Los media y la modernidad*, John B. Thompson asegura que el principal defecto del ideal de Habermas radica en no comprender la evolución de la publicidad moderna hacia: nuevas formas de comunicación a través de la interacción de masas, nuevas maneras de visibilidad y nuevas redes de difusión en el mundo moderno (Thompson, 1998).

[4] Dejaremos a un lado el análisis del sentido común en general. Solo podríamos decir que, al respecto, existen dos tendencias más o menos claras sobre la naturaleza del sentido común: una lo considera como una forma del poder, parte ideología y parte superstición, cuyo estudio conduce inevitablemente a valores culturales, estéticos, políticos, cívicos, morales, etc., propios o creados por las clases dominantes. Esta interpretación es propia de la teoría crítica, que va de Hegel al sociólogo Pierre Bourdieu, por solo mencionar un teórico destacado en los últimos tiempos. La otra, por el contrario, asegura que el sentido común es resultado del pensamiento lógico, ya que el ser humano es capaz de comprender o inferir, a través de la experiencia o el raciocinio —o ambos—, un orden natural, de índole verdadera y no manipulada por el poder. Esta versión se remonta al pensamiento empirista inglés; continúa en la filosofía analítica del siglo XX y tuvo en John Searle un defensor claro entre los pensadores más recientes.

Con el desarrollo sostenido de los *media*, las sociedades occidentales vieron surgir la prensa de masas, capaz de llegar a la mayor cantidad de regiones en el menor tiempo posible. Ello fue posible gracias a que los *media*, convertidos en mega-fábricas de símbolos, habían acumulado al menos dos formas de capital entre las varias que identifica Thompson: económico y simbólico⁵. Gracias al capital económico, fueron capaces de colocar una mayor cantidad de símbolos a disposición del público. Esos símbolos no solo remiten al capital cultural, sino también a dominios no directamente relacionados con éste, como el de la reputación y respetabilidad de algunas instituciones y personas. Ello podría explicar en cierto sentido el tipo de re-feudalización representativa de la cual hablaba Habermas. Pero si bien Thompson apunta que el Estado y los *media* son instituciones privilegiadas en cuanto a la acumulación de capitales bajo su poder, existen varias organizaciones sociales que también participan de éstos, como las iglesias, universidades, movimientos políticos, etc. (Thompson, 1998).

El espacio de socialización de estos bienes simbólicos es el mercado, por tanto, los símbolos están a disposición

[5] El poder simbólico es la «capacidad de intervenir en el transcurso de los acontecimientos, para influir en las acciones de los otros y crear acontecimientos reales, a través de los medios de producción y transmisión de las formas simbólicas». Además, dicho poder «procede de la actividad productiva, transmisora y receptora de formas simbólicas significativas. La actividad simbólica es una característica fundamental de la vida social [...]. Los individuos están constantemente dedicados a la actividad de expresarse de forma simbólica y de interpretar las expresiones de los otros» (Thompson 1998: 33-34).

de los consumidores. Así,

el hecho de que los productos estén disponibles en principio para múltiples receptores significa que poseen un carácter público intrínseco, en el sentido de que están abiertos o disponibles al público. De ese modo, el contenido de los mensajes mediáticos se hace visible y puede ser observado por múltiples individuos que podrían estar, y por lo general están, dispersos a lo largo de distintos contextos (Thompson, 1998: 52).

Ese razonamiento le lleva a otro: si los contextos de recepción y emisión son distintos, entonces existe una ruptura, una brecha profunda entre los *media* y su público.

Thompson llama a ese tipo específico de interacción comunicativa «cuasi-interacción mediática» (Thompson, 1998: 117). En ella los productores —los *media*— pueden acceder a los múltiples contextos de recepción en el ámbito privado, y aunque los receptores sean capaces de interpretar esas formas simbólicas, no pueden acceder a los contextos de producción, esos que son propios de los *media* (Thompson, 1998). De tal forma que, por la disparidad de medios técnicos a disposición del productor, el flujo comunicacional se realiza generalmente en una sola dirección, y la capacidad de los receptores para incidir sobre el proceso de producción está muy limitada. En el tipo de «cuasi-interacción mediática» se rompe el vínculo *face to face* necesario para mantener una comunicación dialógica: condición indispensable para la deliberación. Para Thompson, el menoscabo sostenido al que Habermas somete los *media*, reside precisamente en esa particularidad: la experiencia moderna de la interpretación no es, en lo fundamental, mediante el uso de una razón públicamente construida; al contrario, se realiza en el ámbito privado de una forma

silenciosa y síquica. Y es evidente que ese proceso de íntimo raciocinio no se acerca al ideal helenístico del filósofo alemán (Thompson, 1998).

Las publicidades actuales están conformadas por una superposición de públicos, visto que cualquier sociedad es una sumatoria estructurada de comunidades. Ello permitiría declarar la existencia de una macro, meso y micro esfera pública, donde los temas son considerados y decantados de manera diferente. En las micro-esferas estarían integrados los movimientos sociales a escala local, proyectos comunales, minorías nacionales, raciales, sexuales, etc.: formas de sociabilidad de alcance restringido en cuanto a territorio, demografía e interés público. Las meso-esferas engloban el espacio público de los Estados-nación, y las macro-esferas, la interacción entre los Estados soberanos⁶, pero también, y sobre todo, sectores de la sociedad civil articulados a escala global. En torno a ellas se tejen redes comunicacionales desiguales, que convierten un tipo unitario de publicidad en algo imposible (Castells, 2008; Keane, 1997).

En tal sentido, Habermas reconoció en su ensayo "Further reflections on the public sphere" que la hegemonía de un tipo específico de público no es impedimento para la aparición de otras arenas de intercambio y debate (Habermas, 1992). El alcance demográfico de las mismas es bastante reducido por lo que dentro de ellas el intercambio *face to face* vuelve a tener una cierta importancia. De ahí que el menoscabo de la alteridad sea

injustificado. Luego de leer el libro de Mijaíl Bajtín sobre Francois Rabelais, vislumbró la quimera de reprimir completamente la cultura popular y comprendió que toda sociedad es un entramado de poder, donde ocurren luchas en el terreno del lenguaje y en el terreno de la repartición de recursos, como bien señalara Foucault (Habermas, 1992).

Estos juicios suponen que para entender el fenómeno de la comunicación pública, no basta con entender el fenómeno de los *media*. Bajo la apariencia de la comunicación masiva fluye un río tormentoso de lenguajes. Parece ser que el diálogo, el susurro, la risa, el carnaval, el comadreo de la conversación barriobajera, aún hoy siguen siendo un afluente, si bien oscurecido y olvidado, del ámbito público, con la sola excepción de que comunicación dialógica no significa deliberación, pues ésta es apenas un tipo específico de comunicación interpersonal (Lotman, 1996; Thompson, 1998).

Sin embargo, a pesar de haber reparado en sus defectos previos y haber recompuesto parte de su teoría, como bien asegura Craig Calhoun, estos cambios han sido de orden táctico, no estratégico: para Habermas la publicidad deliberativa, sostenida por los principios liberales, sigue siendo la única que ofrece un firme asiento para el bien común, pues posee la capacidad de autogenerar, a través de la acción comunicativa, un discurso pluralista (Calhoun, 1992; Habermas, 1987, 1992, 2005). ■

[6] O sea, aquellas instituciones de carácter político que representan a una nación frente a las otras y que ejercen soberanía sobre un territorio, de acuerdo a las leyes internacionales.

Como conclusión podría decirse que Habermas es proclive a entender a los sujetos de la comunicación como seres potencialmente capaces de interactuar a través del discurso siguiendo una absoluta racionalidad. Es obvio que un sujeto de este tipo no tendría grandes dificultades para lograr el entendimiento —en el sentido platónico de “comunidad de almas”— pues el “otro”, en tal caso, sería alguien de igual subjetividad; también es evidente que un sujeto de este tipo tan solo es una representación ideal de los seres humanos.

“Quizá en las críticas que se centran en el problema de la comunicación se encuentren los argumentos más poderosos contra una teoría de la esfera pública basada en la deliberación.”

Podría aceptarse, si pensásemos de modo optimista, que la deliberación se convertirá en el método para construir la tan aclamada «voluntad general»; con mayor optimismo aún, que esa «voluntad general» penetrará los dominios del Estado, incluso que el Estado y las burocracias mercantiles se dejarán penetrar por la «voluntad general» construida por el público racionante sin oponer resistencia, pero resulta imposible no tomar en consideración la forma en que está estructurada la comunicación en los tiempos modernos. Quizá en las críticas que se centran en el problema de la comunicación se encuentren los argumentos más poderosos contra una teoría de la esfera pública basada en la deliberación. En efecto, la naturaleza de los seres humanos, su inclinación al entendimiento o al desacuerdo, la índole opresora o neutral del Estado, son asuntos que han preocupado a los pensadores a lo largo de los tiempos y para los cuales, probablemente, no existan respuestas absolutas. Pero todo defensor de la democracia deliberativa debe enfrentarse al hecho de que la deliberación necesita como condición *sine qua non* un tipo de racionalidad comunicativa (el diálogo) poco acorde con los públicos modernos. Si estos argumentos son verdaderos, entonces es poco probable que la deliberación pueda traspasar las puertas de la academia y la conversación erudita para convertirse en un modelo alternativo de democracia. ■

[DANIEL SALAS GONZÁLEZ]

Estudia doctorado en Antropología Social, Dalhousie University. Master en Procesos culturales cubanos, ISA 2011. Docente e investigador en el Dpto de Periodismo, UH, 2007-2014.

[DAVID CORCHO HERNÁNDEZ]

Periodista de la Agencia Latinoamericana Prensa Latina y jefe del grupo de Investigación sobre América Latina del Proyecto Cuba Posible. Actualmente reside en La Habana, Cuba.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arias Maldonado, M. (2007). La política en la teoría deliberativa. Notas sobre deliberación, decisión y conflicto. *Revista Española de Ciencia Política*, Vol. 16, 37-59.

Bourdieu, P. (2004). *Intervenciones 1961-2001. Ciencia social y acción política*. Marsella: Editoriales Hiru y Ciencias Sociales.

Calhoun, C. (1992). Introduction: Habermas and the public sphere. En *Habermas and the public sphere*. Cambridge, Massachusetts y Londres, Reino Unido: Massachusetts Institute of Technology Press.

Castells, M. (2008). The new public sphere: global civil society, communication networks and global governance. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 616, 78-93.

Dahlgren, P. (2005). The Internet, public spheres, and political communication: dispersion and deliberation. *Political Communication*, No. 22, 147-162.

Elster, J. (1991). The possibility of rational politics [Versión Electrónica]. *Political Theory Today*, Oxford.

Fraser, N. (1990). Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy [Versión Electrónica]. *Social Text*, No. 25/26, 56-80.

Giddens, A. (1997). Globalization: Keynote address at the UNRISD conference on globalization and citizenship [Versión Electrónica]. *UNRISD News*, No. 15.

Grice, H. P. (1975). *Logic and Conversation, Syntax and Semantics*. Reino Unido: C. England & H. Morgan, Editors.

Gutmann, A., & Thompson, D. (1990). Moral conflict and political consensus. *Ethics*, Vol. 101, 64-88.

Habermas, J. (1974). The public sphere: an encyclopaedia article. *New German Critique*, 1 (2), 44-55.

Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Editorial Taurus.

Habermas, J. (1992). Further reflections on the public sphere (T. Burger, Trad.). En C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the public sphere*. Cambridge, Massachusetts y Londres, Reino Unido: Massachusetts Institute of Technology Press.

Habermas, J. (1997). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Ediciones G.

Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez* (M. J. Redondo, Trad. 4ta ed.). Madrid: Editorial Trotta.

Keane, J. (1997). Transformaciones estructurales de la esfera pública. *Sociological Studies*, XV(43), 47-77.

Lotman, I. M. (1996). Acerca de la semiosfera (D. Navarro, Trad.). En D. Navarro (Ed.), *La semiosfera I* (pp. 11-27). Madrid: Ediciones Cátedra.

Lotman, I. M. (1998a). Cerebro-texto-cultura-inteligencia artificial (D. Navarro, Trad.). En D. Navarro (Ed.), *La semiosfera II* (pp. 5-15). Madrid: Ediciones Cátedra.

Lotman, I. M. (1998b). El fenómeno de la cultura (D. Navarro, Trad.). En D. Navarro (Ed.), *La semiosfera II* (pp. 5-15). Madrid: Ediciones Cátedra.

Lotman, I. M. (1998c). Sobre los dos modelos de la comunicación en el sistema de la cultura (D. Navarro, Trad.). En D. Navarro (Ed.), *La semiosfera II* (pp. 27-43). Madrid: Ediciones Cátedra.

Mouffe, Ch. (1993). *El retorno de lo político*. Barcelona: Editorial Paidós.

Mouffe, Ch. (2002). For an agonistic public sphere. En G. Fieuek (Ed.), *Democracy UnrIALIZED* (pp. 87-97). New York: Art Publisher, Inc.

Noelle-Neuman, E. (1995). *La espiral del silencio*. Barcelona: Editorial Paidós.

Peters, B. (2011). El sentido de la esfera pública. *Criterios*, Vol. 37, 5-54.

Rancière, J. (1995). En los bordes de lo político [Versión Electrónica].

Rancière, J. (2010). The aesthetics revolution and its outcomes (S. Corcoran, Trans.). En S. Corcoran (Ed.), *Dissensus. On Politics and Aesthetics* (pp. 115-135): Continuum Publishers.

Searle, J. R. (1986). *Actos de habla*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Shapiro, I. (1999). Enough of deliberation: Politics is about interests and power. En S. Macedo (Ed.), *Deliberative politics. Essays on democracy and disagreement*, (pp. 28-38). Oxford: Oxford University Press. Smith, B. (2003). John Searle. Cambridge: Cambridge University Press.

Thompson, J. B. (1998). *Los media y la modernidad*. Barcelona: Editorial Paidós.