

“Debates sobre la noción de esfera pública: ¿herramienta de emancipación o herramienta de dominación?”¹

Bruno Andreoli

Facultad de Ciencias Sociales, UdelaR

bandreol@gmail.com

Resumen

Se presentará una síntesis de críticas feministas a la noción de “esfera pública” que Jürgen Habermas propuso en “La transformación estructural de la esfera pública” (1962).

Habermas define la esfera pública como un espacio de encuentro de personas potencialmente desconocidas que construyen mediante la racionalidad dialógica una “opinión pública” que sirve como crítica de la realidad social. Este conjunto de individuos conforma la “sociedad civil” y se escinde de los canales de interacción pre-definidos por el gobierno y el mercado. Tal como Habermas la concibe, la esfera pública es central en cualquier proyecto emancipador en nuestras sociedades.

Las críticas desde el feminismo, para las cuales tomo como principales insumos a Nancy Fraser e Iris Marion Young, son sintetizables en tres: Primero, una revisión histórica que propone que la formación de la esfera pública se basó en mecanismos de exclusión de las mujeres. Segundo, una crítica centrada en cómo la igualdad formal de la esfera pública invisibiliza y reproduce las desigualdades reales, incluidas las de género. Tercero, una crítica a la aspiración totalitaria de “la” esfera pública, en la que se articula la pretensión de existencia de una única esfera pública (la burguesa y masculina) en desmedro de otras representativas de los grupos excluidos. La ponencia cerrará con un balance de la postura de Habermas con las críticas expuestas, planteando límites y potenciales en cada una.

Palabras clave: “Política”, “Esfera pública”, “Teoría feminista”

1. Introducción

¹ Trabajo presentado en las Jornadas de Debate Feminista, organizadas por Cotidiano Mujer y la Red Temática de Género de la UdelaR, Facultad de Ciencias Sociales, UdelaR, Montevideo, 4-6 de junio de 2014.

Habermas es uno de los filósofos políticos más importantes de los últimos cien años. Su primer obra clásica, publicada en 1962, fue "*Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la esfera pública*", que utilizaremos en esta ponencia. Aquí Habermas enfrenta varias preocupaciones que seguirá atendiendo en las décadas siguientes, entre ellas el problema de cómo fundamentar la deseabilidad universal de alguna forma de interacción u organización social en una era de deslegitimación de la metafísica.

En un contexto en el que suelen primar las críticas sociológicas y filosóficas a las instituciones contemporáneas como representativas de los intereses burgueses (desde las educativas y políticas, hasta los imaginarios sociales con los que comprendemos al mundo), Habermas tiene la peculiaridad de tomar una institución asociada a la burguesía europea y de plantear la necesidad de fortalecerla y de proponerla como rectora universal de interacción política. La "*esfera pública*", surgida en el siglo XVIII, sería el espacio social en el que los individuos han de construir interactivamente una noción crítica del orden social.

Esta obra fue traducida al inglés en 1989 tras el éxito de "*Teoría de la Acción Comunicativa*" (de 1981). Tras su traducción, surgieron varias críticas desde el feminismo anglosajón a esta obra publicada casi treinta años antes. Aquí presentaré las críticas de Fraser (principalmente del libro "*Iustitia Interrupta*", de 1997) como un caso paradigmático de crítica producida con la aplicación sistemática de una perspectiva de género. También recogeré críticas complementarias que plantea Iris Marion Young. Las autoras se centran en que Habermas omite que la esfera pública fue desde sus orígenes una institución patriarcal, y por ende su hegemonía reproduciría la dominación masculina.

Comenzaré abordando algunos problemas que enfrentó el pensamiento social y político del siglo XX, esperando que esto nos ayude a comprender los planteos de los autores. Luego resumiré el planteo de Habermas y las críticas de Fraser, a las que organicé buscando que representasen no solo a la autora, sino también a puntos paradigmáticos del pensamiento feminista. La ponencia concluirá con un balance de ambas posturas.

2. Contexto y supuestos de Habermas, Fraser, y los feminismos

2.1. Algunos problemas del pensamiento social y político del siglo XX

Primero veremos el contexto teórico y político de los autores. Veremos que enfrentan problemas similares, y los enfrentan también con marcos teóricos similares.

Al igual que Habermas, Nancy Fraser se enmarca en la Teoría Crítica, programa planteado en los años treinta por la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Esta corriente busca articular el proyecto ético de la emancipación humana con una comprensión científica de la realidad social. Aquí la fuerza emancipadora no emerge de las proposiciones de los sistemas filosóficos, sino que ya se encuentra contenida en la sociedad de manera potencial. La Teoría Crítica busca articular discursivamente este impulso y colaborar en su orientación práctica. Para lograrlo debe producir una comprensión científica de las condiciones de opresión y detectar los mecanismos necesarios para la emancipación. La filosofía ética construirá el ideal regulativo para identificar la forma de opresión y para diseñar la forma de relacionamiento social ideal que debemos alcanzar.

La primera generación de la Escuela de Frankfurt (principalmente Adorno y Horkheimer) continuó la tradición teórica del marxismo y centró al trabajo y las relaciones de producción que lo articulan como la experiencia social alrededor de la cual acontece la opresión, la construcción moral de los sujetos, y sus pulsiones emancipadoras.

Ahora bien, este programa fue gravemente erosionado por los procesos sociales y políticos de mediados del siglo XX, así como por el progresivo agotamiento de varios recursos de la filosofía política tradicional.

Respecto a lo social, el ascenso del Estalinismo, el apoyo de parte del movimiento obrero alemán al nazismo, el ascenso del fascismo en Europa, y los exterminios en los campos de concentración, mostraron el poder destructivo de la humanidad en dimensiones inéditas, y erosionaron la posibilidad de contar con el movimiento obrero como fuerza motriz de una transformación emancipadora. En *Dialéctica de la ilustración*, de 1943, Adorno y Horkheimer sostuvieron que estos procesos no fueron producto de una presunta barbarie, sino de mecanismos específicos de la modernidad. Entre las causas de los hechos

se encuentran la extensión de la interacción mercantil a las relaciones sociales cotidianas con su paralela cosificación de los individuos, y la primacía de imperativos correspondientes a la institucionalidad burocrática e industrial.

Respecto a la filosofía, hacia el siglo XIX se produce una destrascendentalización del sujeto (Habermas 2002: 18-19). Esto es, ya no se admite la existencia de un sujeto trascendental o de órdenes metafísicos para fomentar la universalidad de alguna forma específica de orden social. Esta noción del sujeto fue reemplazada por una perspectiva pragmática. En la visión pragmática el sujeto está desprovisto de cualidades independientes de su experiencia social². Esto implica que nociones tales como “autonomía”; “equidad”, “derecho”, etc, que fueron centrales en el siglo XVIII, no son propiedades apriorísticas o naturales de todos los individuos sino que son accesibles únicamente en medios sociales propicios. Con este “giro pragmático” se pierden herramientas para legitimar estas figuras por fuera del contexto en el que han surgido.

El desencantamiento del mundo llevó a que filósofos y científicos sociales consideraran que la única forma de racionalidad *real* es aquella imbricada en la acción humana, y dentro del abanico de posibilidades, fue dominante la idea de que la única acción racional es la instrumental (uno de los casos más notables se encuentra en la teoría de Max Weber). En esta perspectiva sobre la razón, los valores, los deseos del sujeto, y los fines que se traza, son totalmente dependientes de la subjetividad y del contexto, por lo que se pierden herramientas para realizar una crítica de éstos. Aquí, la razón se limita a ser una herramienta individual para discernir los medios más adecuados para realizar un fin. (Weber 1972).

De esta manera, en este contexto histórico y filosófico se perdieron herramientas teóricas para realizar una crítica a los imperativos de una razón instrumental que la primera generación de la Escuela de Frankfurt asoció a los procesos negativos de la primera mitad del siglo XX.

² Para el pragmatismo desde la perspectiva de las ciencias sociales me baso principalmente en “Espíritu, persona y sociedad” de G.H. Mead. Detalles bibliográficos al final.

1.2. Recursos teóricos de Habermas y Fraser para fundar un nuevo proyecto político

Siguiendo a Axel Honneth (Honneth, 2009: 254-256), de este contexto surgieron dos tipos de filosofía política en la segunda mitad del siglo XX.

- I. Un tipo de filosofía política escéptica que profundiza la relativización del sujeto a su entorno. En la medida en que se vacía a los seres humanos de contenidos metafísicos y universales, nuestras nociones morales quedan libradas al imperio del contexto, eliminando la posibilidad argumentar ante otros por qué un tipo de organización social es más deseable que otra.
- II. Por otro lado, una filosofía política (y aquí entran Habermas y Fraser) que busca fundamentar la deseabilidad de algún tipo específico de organización social, pero sin renunciar a la noción pragmática del sujeto.

A continuación presento una serie de puntos que creo que representan fielmente varios recursos teóricos relevantes que Habermas y Fraser emplean para construir proyectos políticos en el contexto mencionado. También me atrevería a afirmar que estos recursos están implícitos en buena parte de la teoría feminista. Estos puntos refieren principalmente a la operación crítica de Marx y de la lectura que Taylor hace de la modernidad en *Imaginario sociales modernos*.

1. Se acepta que el desencantamiento del mundo erosiona los fundamentos metafísicos de universalidad política, pero también produce algo más: genera la consciencia de que toda forma de organización social es producto de las acciones colectivas cotidianas. De esta forma, no desaparece el fundamento de las normas éticas, sino que su realidad cambia de plano: las normas éticas *son reales* porque los individuos *hacen* que sean reales.
2. La modernidad ha desencadenado fuerzas negativas inéditas, pero también ha desencadenado fuerzas positivas. Posiblemente no haya fundamentos últimos para la equidad, pero en el Occidente moderno, es una intuición moral tan básica que nos es prácticamente imposible imaginar un argumento en su contra. La consciencia de la equidad o la autonomía es lo que nos permite diagnosticar su vulneración en las relaciones so-

ciales, incluyendo en relaciones de género. Renunciar a los ideales de la modernidad, es renunciar a esta consciencia. Siguiendo a Habermas, deben rescatarse los aspectos positivos de la modernidad y *realizarlos*.

3. Los autores concuerdan en que los siguientes tres aspectos de la modernidad son positivos: i) *la consciencia crítica*; esto es, la consciencia de que las normas que regulan las relaciones sociales son históricas y son producidas por nosotros. ii) *la idea de la autodeterminación*: en la medida en que el orden social depende de nosotros, puede cambiar por nuestra voluntad colectiva y práctica. iii) *La apropiación universal de la historia*: esto es, la idea de que *todos* los individuos deben formar parte activa de la historia y de la transformación social (idea patentada en la figura de participación directa en la política formal). Nadie debe ser un mero observador de la historia.

Por ahora vimos que la idea pragmática del sujeto sitúa a las normas sociales en el plano de la voluntad colectiva. Esta idea podemos entenderla como un *potencial* político de la noción pragmática, pero por el momento a este potencial fue referido como mera posibilidad, y aun no vimos argumentos derivados de ella para favorecer un tipo específico de organización social o política sobre otra.

3. Planteo de Habermas

Basándose en una noción pragmática del sujeto, Habermas considera lo siguiente: Primero, es imposible que un individuo pueda adquirir consciencia crítica de manera aislada y/o solipsista. La consciencia crítica (al igual que otras formas de consciencia) solo puede producirse en interacción con otros. Segundo, la naturaleza ontológica del orden social hace que éste no pueda ser transformado mediante la acción individual: la propia ontología de la sociedad (su creación cotidiana y colectiva) exige, si deseamos transformarla, una acción colectiva. Tercero, si bien la noción pragmática del sujeto indica que las posiciones morales son relativas al contexto, también indica la universalidad de un tipo específico de acción: el entendimiento mutuo y la interacción simbólica. El

entendimiento mutuo, es aquí una acción que antecede a la (falsa) noción de que la única forma de acción racional posible es la instrumental. Habermas indica que debe fomentarse un modo de relacionamiento que favorezca la interacción orientada a la consciencia crítica y a la transformación social.

Habermas afirma que la esfera pública ocupa el papel central en el desarrollo de estos procesos. La esfera pública no se define por un espacio físico concreto (no es cualquier tipo de interacción en un bar o en una plaza), sino que es un espacio simbólico, generado en el acto en el que individuos desconocidos entre sí se congregan y mediante la racionalidad dialógica construyen una consciencia crítica o reflexiva respecto a la sociedad y sus problemas. Así, la opinión pública producida es cualitativamente diferente al mero agregado de opiniones de un inicio; los individuos que interactúan en ella son transformados por el encuentro con los demás. La racionalidad dialógica es necesaria para que los individuos descentren su visión del mundo, incorporando en su formulación de argumentos la perspectiva de los demás (Habermas, 2006: 65-66).

Otra peculiaridad de la esfera pública es que los criterios desarrollados para interpretar la realidad social y sus problemas, son independientes a los intereses de las instituciones formales políticas (como los partidos políticos) y económicas, que priorizan, ante todo, su propia reproducción. En palabras de Charles Taylor, este elemento de la esfera pública la caracteriza “como un discurso de la razón *sobre* y *hacia* el poder, más que *por* el poder³ (Taylor 2004: 90)”. Taylor también indica que la esfera pública es tan relevante en nuestra forma de concebir a la sociedad actual, que nos es inimaginable imaginarnos sin ella: “La esfera pública es un rasgo central de la sociedad moderna; tan central que, incluso donde está (...) suprimida o manipulada, ha de ser fingida” (Taylor 1997: 337).

4. Las críticas de Nancy Fraser a la noción de esfera pública de Habermas

³ Lo traduje de “(...) as a discourse of reason *on* and *to* power rather than *by* power” (Taylor, 2004:90)

Nancy Fraser le dirige varias críticas relevantes a Habermas empleando algunos recursos teóricos comunes. Fraser caracteriza a la forma dialógica racional como funcional a la dominación burguesa y patriarcal; propone que la pretensión dialógica de igualdad reproduce las desigualdades de clase y género; y sostiene que la hegemonía de esta esfera obstaculiza la emancipación de varias agrupaciones oprimidas. Como veremos, en su formulación ocupa un lugar central la perspectiva de género.

Nancy Fraser propone una noción más combativa de las relaciones sociales, asociada a cierto escepticismo respecto a la posibilidad de que individuos desarrollen nociones sobre la realidad independientes a su contexto. Esto no la hace considerar que sea imposible fundamentar que hay órdenes sociales más deseables que otros. La eliminación de las relaciones de dominación es una preocupación central en su obra, y encuentra el potencial del cambio en la capacidad combativa de los movimientos sociales y no en las relaciones dialógicas que entablen en tanto individuos.

Mirémoslo para el caso de las relaciones de género: en tanto las formas de ver al mundo son producidas por contextos; y en tanto el patriarcado es una forma hegemónica de generar contextos y sentido, los individuos generan formas de ver al mundo complementarias y funcionales a esta forma de dominación. Para que el patriarcado deje de existir, no alcanza con la interacción realizada desde los contextos de sentido que configura, sino que se requiere en primera instancia de la abolición *real* del patriarcado, finalidad posible con la movilización feminista⁴. Pero comencemos por el principio.

4.1. Crítica 1: Genealogía de la esfera pública desde una perspectiva de género

Habermas identifica al surgimiento de la acepción contemporánea de lo “público” (en alemán) y su práctica, a fines del siglo XVIII (Habermas 2006: 42). Mientras que el autor desarrolla de allí una historia y definición de la esfera pública centrada en las prácticas que albergaba internamente, Nancy Fraser se

⁴ Fraser hace el mismo razonamiento con las relaciones de clase. Nos centraremos en las relaciones de género por el marco de la ponencia.

enfoca en cómo quienes integraron la esfera pública se relacionaban con los grupos sociales excluidos de ella, incluyendo las mujeres y los no-propietarios⁵.

Proponer que la esfera pública excluyó mujeres y no-propietarios es poco novedoso, pero lo que Fraser agrega es que la esfera pública estaba construida en base a las exclusiones. Para fundamentarlo, sigue la teoría de la distinción de Pierre Bourdieu: con la pérdida de los honores y símbolos estamentales, los nuevos grupos privilegiados (los hombres blancos y burgueses) emplearon como marcas de distinción a la racionalidad dialógica. En este marco se “promovió un estilo nuevo, austero, de expresión y comportamiento público, un estilo considerado “racional”, “virtuoso”, y “viril” (Fraser 1997: 101). Esta forma de distinción empleaba a la racionalidad dialógica como una práctica realizable únicamente por varones, distinción que se institucionalizó con la exclusión por ley de las mujeres y de los no-propietarios. Así, el surgimiento de la esfera pública fue también la generación de nuevas relaciones de dominación.

Además de esta forma de discurso como signo de distinción, la sociedad civil que componía la esfera pública surgió por oposición a la esfera doméstica. Lo doméstico fue caracterizado como el espacio de práctica de las normas naturales; siendo lo “natural”, en esta acepción, aquello que es ajeno a la historia, y por lo tanto, aquello que no es concebible como transformable y político. Tomando los aportes de Iris Marion Young:

“El mundo burgués instituyó una división moral del trabajo entre razón y sentimiento, identificando la masculinidad con la razón y la femineidad con los sentimientos, el deseo y las necesidades del cuerpo. Ensalzar un ámbito público de virtud y ciudadanía masculina como independencia, generalidad y razón desapasionada conllevó la creación de una esfera privada de la familia entendida como lugar en que debían confinarse las emociones, sentimientos y necesidades corporales” (Young 1996)⁶.

⁵Cita a Joan Landes, Mary Ryan, Elizabeth Brooks-Higginbotham, y a Geoff Eley; (ver Fraser 1997: 100)

⁶ Sin numeración. Datos bibliográficos al final.

Si la esfera pública requiere de la dicotomía de lo público y lo privado, buscar su reproducción implicaría, en esta perspectiva, asumir y defender esta dicotomía.

4.2. Crítica 2: La igualdad formal como velo de las desigualdades reales.

Habermas plantea que los individuos, al someterse a la exigencia de la racionalidad dialógica necesariamente se asumen como iguales. Por ejemplo, cuando nos inmiscuimos en un diálogo, asumimos al otro como un interlocutor; cuando formulamos un argumento, nos comprometemos a la eventualidad de justificarlo; y al momento de referir a un mundo presuntamente objetivo, debemos referirnos a un mundo al cual el otro también tiene acceso.

Fraser pondrá el acento en que el diálogo entre dos sujetos que se asumen iguales no los hará *realmente* iguales, y que en lugar de otorgar oportunidades equivalentes a cada integrante del diálogo, colaborará en reproducir sus respectivas posiciones de desigualdad.

Este argumento tiene origen en “*Sobre la cuestión judía*” de Karl Marx. Marx, criticando al liberalismo, afirma que la igualación de los individuos en un marco legal no equivale a la emancipación real, que debe acontecer en las formas de vida y en las prácticas sociales. La forma de emancipación propuesta por el liberalismo, además de falsa, colaboraría en reproducir las desigualdades sociales, puesto que las invisibiliza al proponer su superación en una forma enajenada de existencia. Siguiendo a Fraser:

“en cuanto la suspensión de las desigualdades sociales durante la deliberación significa proceder como si éstas no existieran, cuando en realidad existen, el modelo no promueve la paridad en la participación. Por el contrario, dicha suspensión usualmente obra en ventaja de los grupos dominantes en la sociedad y en desventaja de los subordinados. En la mayoría de los casos sería más apropiado des-

suspending las desigualdades, en el sentido de discutir las explícitamente” (Fraser 1997; 110).

4.3. Crítica 3: Contra la hegemonía de la esfera pública habermasiana.

La tercera crítica refiere a la valoración positiva que Habermas le otorga a la hegemonía de la esfera pública burguesa. En *“La transformación estructural de la esfera pública”* Habermas requirió de su universalidad para realizar el giro del sujeto trascendental kantiano a una comunidad que desarrolla pragmática e intersubjetivamente una razón que es universal por ser válida para cada uno de los individuos que participan en ella.

Las dos críticas de Fraser mencionadas bastan como crítica a esta pretensión de universalidad: en tanto la esfera pública nunca representó a todos los grupos sociales, en tanto se erigió sobre las desigualdades de género y clase, y en tanto posterga la equidad real, su hegemonía sería funcional a la hegemonía de la dominación masculina y burguesa. Sin embargo esta sección merece ser agregada porque Fraser le dedica críticas específicas y porque nos ayudará a entender su propuesta política.

Fraser señala que nunca existió una única esfera pública, sino múltiples, varias de las cuales fueron creadas por los grupos oprimidos en las relaciones de género, clase, y etnia. Fraser se detiene en dos ejemplos de Estados Unidos en el siglo XIX: una “esfera pública” creada por mujeres, que “innovaron al usar de manera creativa los lenguajes de la domesticidad y la maternidad, hasta ahora la quintaesencia de lo “privado””; y otra creada por agrupaciones negras, que hicieron uso del único canal de encuentro que poseían -la Iglesia- para desarrollar estrategias anti-racistas. (Fraser 1997: 103-104). A partir de estos ejemplos Fraser señala que “Por lo tanto, la idea de que las mujeres y los negros estaban excluidos de la “esfera pública” resulta ser ideológica, precisamente porque no existía una sola, sino muchas. El público burgués nunca fue el público” (Fraser 1997: 105).

Criticando la pretensión de que la esfera pública burguesa sea la hegemónica, Fraser nos recuerda que no hay discursos escindidos de las condiciones sociales que lo posibilitaron. Nuestras percepciones del mundo y de aque-

llo que consideramos problemático corresponden a cómo somos socializados y a los grupos sociales de los que formamos parte.

“las propias esferas públicas no son espacios de los que esté ausente la cultura, igualmente hospitalarios a cualquier forma posible de expresión cultural. Por el contrario, se trata de instituciones culturalmente determinadas (...) que filtran y alteran las afirmaciones que enmarcan; pueden acomodar algunos modos de expresión y no otros” (Fraser 1997: 119).

Volvamos a Young, quien también sostiene que:

“esa perspectiva general imparcial es un mito. Las personas necesaria y correctamente consideran los asuntos públicos en términos influidos por su experiencia y su percepción de las relaciones sociales. Diferentes grupos sociales tienen diferentes necesidades, culturas, historias, experiencias y percepciones de las relaciones sociales que influyen en su interpretación del significado y consecuencias de las propuestas políticas, así como en su forma de razonar políticamente.” (Young 1996).

Una esfera burguesa total obstaculizaría la emergencia de formas antagónicas de ver al mundo, y favorecería únicamente las propias. Fraser da el ejemplo de cómo hasta muy recientemente solo las feministas consideraban que la violencia doméstica fuese un problema que debía ser tratado políticamente. Para que este problema entrase en la arena pública, los grupos feministas debieron actuar por fuera del consenso impuesto por *la* esfera pública, haciendo que lo presuntamente “privado” se transformase en un problema público.

Desde esta perspectiva, merece ser agregado que si en esta esfera pública los individuos, desconocidos entre sí, podían llegar a acuerdos, no era por

virtud de la racionalidad dialógica, sino que era simplemente porque se parecían. En *primera instancia* tenían preocupaciones y opiniones similares.

5. Propuestas de Nancy Fraser

Recordemos que las tres críticas de Fraser, y para las cuales también tomamos algunos insumos complementarios de Iris Marion Young, se centran en que la esfera pública habermasiana fue históricamente una institución masculina, caucásica, y burguesa. Las exclusiones a mujeres y no-propietarios no fueron casualidades históricas, sino que fueron sistemáticas y *necesarias* en la conformación de lo público en la modernidad. Por lo tanto, fomentar su hegemonía es fomentar al patriarcado y al clasismo. Habermas presentaría una narración cuyo protagonista es presuntamente universal, omitiendo un sujeto clasista, misógino, y racista, que moldea la interpretación del mundo y de la historia a su favor.

Esto no hace que Fraser renuncie totalmente a la noción de esfera pública, ya que concuerda en que se requiere una noción de lo público no instrumental y económica, sino de producción de consciencia crítica. Pero a diferencia de Habermas, propone la multiplicidad de esferas. Aquí los diversos grupos sociales conformarán sus propias esferas, sus propias formas de interacción, sus propias nociones del mundo, y sus propios ideales normativos; pudiendo resistir así a la postergación e invisibilización que sufrieron históricamente por los hombres burgueses.

En esta noción de lo público los protagonistas son las agrupaciones organizadas y reflexivas. Quienes componen los grupos sociales son aquellos capaces de percibir las condiciones de su propia opresión, y son los únicos que contienen el impulso para revertirlas. Aquí las diferencias no aparecen como inconvenientes u obstáculos que requieren de dispositivos filosóficos para ser superados, sino que aparecen como realidades sobre las cuales debe ponerse el acento si han de ser superadas realmente. La esfera pública aquí no es la búsqueda de una opinión pública consensuada, sino la búsqueda del tratamiento explícito de las desigualdades.

Ahora bien, ¿cómo es que estos grupos, diferentes entre sí, han de relacionarse? Fraser afirma que debe generarse un espacio común en el que “los miembros de públicos diferentes y más limitados puedan entablar conversaciones que cruzan las líneas de diversidad cultural (Fraser 1997:119-120), en donde se debaten “políticas y (...) asuntos que afectan a todos” (Fraser 1997; 120), afirmando que “por difícil que sea, la comunicación intercultural no es, en principio, imposible” (Fraser 1997: 120), ya que “las identidades culturales se tejen con muchos hilos diferentes y algunos de estos hilos pueden ser comunes a personas cuyas identidades difieren en otros sentidos” (Fraser 1997: 120). La naturaleza o fuerza vinculante de estos hilos está explicada en un pie de página en el que Fraser indica qué: “podríamos decir, en el nivel más profundo, todos somos mestizos” (Fraser 1997: 120). Lamentablemente no hay aclaraciones acerca de qué son estos “hilos” o cómo operan.

5. Conclusión: límites de Fraser y balance entre los autores

Hay una asimetría entre las críticas de Fraser y su propuesta política. Mientras que su propuesta es muy poco concreta, varios aspectos de sus críticas parecen indiscutibles (en breve propondré limitaciones). Respecto a sus críticas, no pueden haber muchas dudas de que los varones burgueses excluyeron a las mujeres de la actividad pública, y que este hecho no fue una aleatoriedad, sino que formó parte de un ejercicio sistemático de dominación.

Es posible aventurar que las representaciones modernas del patriarcado se organizaron conceptualmente alrededor de la idea de “razón” como propiedad (como antónimo a una razón que existe únicamente como acción) de un ser que distingue seres por su posesión o por su ausencia. Las mujeres en el imaginario patriarcal son pensadas como seres cuyo único principio rector proviene de impulsos naturales antagónicos a la razón, lo que las imposibilita a practicar una vida política adecuada. En sociedades en las que se asume que el individuo ha de ser gobernado por la razón, y que los hombres son los únicos que “poseen” esta capacidad, se asume que la fuente de gobernabilidad de los individuos femeninos no proviene de ellos mismos, sino que ha de prove-

nir de *afuera* de ellos. En esta concepción, y tal como ha sido largamente explorado por la teoría de género, la mujer virtuosa es aquella que “comprende” y abraza su heteronomía respecto al ser masculino.

Si el párrafo anterior indica cómo ha sido (o es) el imaginario doblemente burgués y patriarcal en la modernidad, no es extraño que Fraser critique la propuesta de totalizar instituciones burguesas tales como la esfera pública. Sin embargo, lo cierto es que Fraser no exhibe con suficiente profundidad cómo es que se asocia la esfera pública al patriarcado. Aun aceptando la imbricación de la dicotomía jerárquica de lo público y lo privado con la jerarquía de género, no resulta convincente que la articulación empírica que produce la imbricación esté producida por la racionalidad dialógica. Su postura descansa en (como vimos en el punto 4.1) la afirmación de que la interacción entre hombres burgueses promovió un “estilo nuevo, austero, de expresión y comportamiento público, un estilo considerado “racional”, “virtuoso”, y “viril”” (Fraser 1997: 101). Este estilo difícilmente refiera a los actos de habla racionales. Cuando Habermas se refiere a formas racionales de habla, se refiere al respeto por el principio de no-contradicción; a que proponer algo implica justificarlo; y que referir a un mundo objetivo implica referir a un mundo al que el otro también tiene acceso. Proponer expandir diálogos con estas características no implica proponer comportamientos “viriles” o patriarcales.

Además de una confusión en el concepto de racionalidad dialógica, considero que las distancias entre los autores se basan en imaginar objetos sociales diferentes bajo el término de “esfera pública”. Fraser refiere a la esfera pública por sus encarnaciones empíricas; es decir, en cómo se ha constituido formalmente en nuestras sociedades. En este caso, es incuestionable que ha excluido por ley a las mujeres. Habermas trata a la esfera pública como ideal en los imaginarios modernos, y es allí donde se sitúa su potencial emancipador. Este ideal contiene la normatividad que le otorga sentido (la equidad de sus miembros) y que posibilita la crítica inmanente que desarrolla Fraser (evidenciar su falta de equidad). El aspecto normativo de la esfera pública como lo relevante de esta institución se lee en el siguiente fragmento:

“Ese modelo de la publicidad helénica, tal como lo hemos recibido, estilizado por la autointerpretación de los griegos, comparte desde el Renacimiento, con todos los llamados clásicos, la fuerza propiamente normativa que ha llegado hasta nuestros días. No la formación que le subyace, sino el patrón ideológico mismo ha preservado su continuidad –una continuidad histórico-ideal- durante siglos (...) Y vuelven a adquirir una aplicación técnico jurídica efectiva por primera vez con el nacimiento del Estado moderno y de la esfera, separada de él, de la sociedad burguesa; sirven a la autocomprensión política al igual que la institucionalización jurídica de una sociedad civil burguesa” (Habermas 2006: 44)

Así, reitero, el autor no está haciendo descripciones del funcionamiento empírico de la esfera pública, sino descripciones sobre su forma normativa e ideal. ¿Estamos refiriéndonos a fantasmas cuando hablamos de lo “ideal” o de lo “normativo”? La “realidad” de estos términos se hace patente cuando observamos que la pretensión de equidad y justicia de la esfera pública, es lo que, en primera instancia, posibilita criticarla cuando vemos que estos aspectos son vulnerados. La normatividad es lo que produce la contradicción con su manifestación empírica, y lo que permite criticar esta manifestación. Dentro de las instituciones políticas del mundo contemporáneo, debemos emplear una que produce esta contradicción antes que una hacia la cual no podemos adoptar una postura crítica clara por carecer siquiera de ideales democráticos.

También considero desacertada la idea de que la igualdad en el habla postergue las desigualdades reales. Las desigualdades reales, para aparecer siquiera como *problema*, deben estar referidas como realidad por parte de los sujetos. Como todo aspecto de la realidad social, la desigualdad como objeto debe ser construida interactivamente. La esfera pública es el espacio en donde se discute críticamente su realidad y sus manifestaciones. Esta distinción marxista entre la emancipación “real” y la meramente formal sería aplicable si el contenido normativo de la esfera pública propusiese que quienes en ella participan *son realmente* (aun si esta noción es falsa) libres. Pero aquí debemos recordar algo ya paradigmático, que es que la ética habermasiana es procedi-

mental. La participación en la esfera pública no realiza la equidad ni elimina la desigualdad social, sino que nos ayuda a diagnosticarla. Es el discurso crítico *sobre* la desigualdad y *sobre* la equidad.

Respecto a la exigencia de múltiples esferas, ya vimos las ventajas de esta propuesta. Fraser plantea cómo se requirió de contra-grupos al margen de los canales de interacción masculinos y burgueses para dar cuenta de la violencia doméstica como un problema político. Hay una ventaja doblemente empírica y moral en basar la normatividad en las demandas de los grupos sociales. No sólo le da asidero empírico a la normatividad, sino que evita el efecto “diluyente” que tendría el encuentro entre individuos privados que Habermas propone, y plantea un modo de interacción moral de más fácil realización que la racionalidad dialógica. Ahora bien, cómo es que estos contra-grupos han de interactuar entre sí una vez que están conformados no es explicado (el empleo de “hilos comunes” no es suficientemente claro). Puede ser que aquí hayamos llegado a la instancia en la que las propuestas de Habermas y Fraser deben complementarse. Es innegable que las relaciones de género y clase ordenan con diferentes expectativas morales, con diferentes preocupaciones, y que los oprimidos en estas relaciones sociales perciben injusticias sociales que no son accesibles desde otros contextos. En estas circunstancias, como afirma Fraser, es preferible que se generen formas de interacción que favorezcan la problematización de estas formas de vida, y la relación entre pares, como los ejemplos de Fraser muestran, parece ideal para realizar esta finalidad. Los planteos de Habermas permiten superar el obstáculo de cómo, una vez que estos grupos fueron conformados, han de interactuar entre sí. Si aspiramos a que no prevalezca únicamente el más fuerte, debemos buscar formas comunes de interacción, y por el momento no parece haber una mejor “oferta” que la esfera pública habermasiana. A su vez, esta esfera pública plural y habilitante de grupos internos, puede ser más amigable para individuos que no se identifican con grupos sociales organizados, o bien para grupos sociales con menos poder de demanda que el feminismo y el movimiento obrero.

6. Bibliografía citada

Adorno, Theodor, y Horkheimer, Max (1980) *Dialéctica del iluminismo* (Buenos Aires, Argentina: Sudamericana).

Fraser, Nancy (1997) *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.

Habermas, Jürgen (2002) *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Buenos Aires: Paidós.

Habermas, Jürgen (2006) *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. Barcelona, España: Editorial Gustavo Gili, SL.

Habermas, Jürgen (2010) *Teoría de la acción comunicativa*. España: Trotta

Honneth, Axel (2009) *La dinámica social desprecio*. En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. México: FCE. Pp. 249-274

Mead, George Herbert (1982) *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona, España: Paidós

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1968) *La ideología alemana*. Montevideo, Uruguay: Ediciones pueblos unidos

Marx, Karl (original 1843) *Sobre la cuestión judía*. Disponible en: <http://losdependientes.com.ar/uploads/m5myc82vr.pdf> . Acceso: 30-05-2014.

Taylor, Charles (1997) *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona, España: Paidós.

Taylor, Charles (2004) *Modern Social Imaginaries*. Londres, Inglaterra: Duke University Press.

Weber, Max (1972) *La ciencia como vocación*. En *Ensayos de sociología contemporánea I*. España: Editorial Planeta.

Young, Iris Marion (1996). *Vida política y diferencia de grupo: Una crítica del ideal de ciudadanía universal*. En Carme Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, España: Paidós, pp. 99-126.