

LOS ESPECTADORES DE LA POLITICA Esfera pública y juicio estético

Maria Esperanza Casullo¹

¿Era tan intensa la vida, tan halagüeña, tan gloriosa como la describían luego los biógrafos? Por una parte Orlando detestaba el té; por otra, el genio, divino como es y adorable, suele alojarse en las envolturas más sórdidas.

Virginia Wolf, *Orlando*.

Introducción

En tiempos relativamente recientes, un número creciente de filósofos y pensadores políticos han postulado la necesidad de pensar normativamente a partir de conceptos extraídos de la *Crítica del Juicio* kantiana. Dos autores contribuyeron en los fundamentos mismos de este esfuerzo: Hannah Arendt y Jürgen Habermas. No casualmente también ellos están emparentados (aún a su pesar) por su vocación de pensar la acción política a partir de la noción de “esfera pública”.

Este artículo tendrá un doble objetivo: primero, sostener el argumento teórico de que una filosofía política que piense la esfera pública a partir de las nociones de juicio estético debe necesariamente culminar en una concepción de lo público centrada en el punto de vista del espectador y del crítico, no del actor político. En este sentido, deseamos subrayar que una concepción estética del hacer político, a pesar de que parece permitir una renovación de las categorías del pensamiento político, tiene grandes dificultades para escapar de la estetización de la acción política y de convertirla en la materia de una valoración puramente formal, desgajándola de sus capacidades sustantivas y transformadoras. Segundo, deseamos explorar hasta qué punto esta derivación del actor político al espectador político presenta desafíos para la práctica democrática y qué nuevas vías de superación son posibles.

La publicidad en Hannah Arendt: del actor político al crítico de la cultura

Hannah Arendt gustaba decir que no era filósofa, sino pensadora política. Este pensamiento tiene como uno de sus ejes principales a lo largo de todas sus obras el concepto de lo público o, más específicamente, de esfera pública. Este concepto, sin embargo, no permanece siempre idéntico, sino que justamente en él pueden hallarse los rastros más claros de los quiebres fundamentales que existen en el desarrollo conceptual de la autora. Con trazo grueso, y sólo a los fines de este trabajo, señalaremos la existencia de dos etapas, cada una marcada en su tono y preocupaciones por dos influencias principales. Diremos que, si en la primera la esfera pública es pensada sobre todo a partir de la *Política* de Aristóteles, en la segunda lo será a partir de la *Crítica del Juicio* de Kant.

La influencia de Aristóteles y el ejemplo de la polis ateniense, idiosincrásicamente entramadas con la filosofía cristiana de Agustín, darán forma al primer libro de Arendt que tendrá a la esfera pública como objeto específico de estudio. En *La Condición*

¹ Licenciada en comunicación social de la Universidad de Buenos Aires y Magister en Políticas Públicas de la Georgetown University. Está culminando su tesis de doctorado en Gobierno en la Georgetown University, en la especialización de teoría política. Su tesis versa sobre democracia deliberativa y populismo. Actualmente es profesora e investigadora del Instituto de Políticas Públicas y Gobierno de la Universidad Nacional de Río Negro. Ha publicado artículos y capítulos sobre sociedad civil, democracia y populismo.

Humana, como en la *Política* aristotélica, se parte de dos supuestos fundamentales: que el valor que debe regir los asuntos políticos es la libertad y no la igualdad, y que ésta sólo es posible dentro de una esfera pública que, a su vez, depende de la separación de los ámbitos público y privado de la vida.

El filósofo político, para Aristóteles como para Arendt, debe partir de la aceptación de la pluralidad –es decir, de la diferencia- de los seres humanos; más aún, debe defender esta pluralidad ante los embates de una democratización demasiado extendida. Allí donde Aristóteles decía que “... una ciudad no resulta de individuos semejantes” (Aristóteles, 126a3), Arendt dirá “... mediante la acción y el discurso los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad, y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la única forma del cuerpo” (Arendt, 1996: 203). La finalidad última de la política será garantizar a todos los ciudadanos la posibilidad de realizarse subjetivamente y encontrar su propia identidad en tanto actor político para así ser reconocidos por sus pares dentro el ámbito de lo público.

La acción política, dimensión verdadera de la condición humana en estas primeras obras, depende de la pluralidad de los sujetos humanos, reunidos, más no unificados, dentro de un cierto espacio, que está regido por unas ciertas reglas de discurso, definido por un cierto límite de participación y, sobre todo, protegido en su autonomía. La autonomía de este *locus* tan especial debe estar sobre todo protegida de la contaminación derivada de las necesidades prácticas que impregnan los “mundos de la vida” de los ciudadanos. Por esto es tan necesaria la distinción férrea entre lo público y lo privado. Lo privado, el *oikós* aristotélico, es el reino de la necesidad y de la desigualdad, de la esclavitud a la labor, del comercio, del dolor, de la muerte, de la enfermedad; lo público, la *polis*, es el reino de la libertad, de la pluralidad, de la acción, de la expresión y de la inmortalidad ganada por la fama. Arendt describe así la vivencia ateniense de la separación entre lo público y lo privado:

[en la *polis*] el rasgo distintivo de la esfera doméstica era que en dicha esfera los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias.... Así, pues, la comunidad natural de la familia nació de la necesidad, y ésta rigió todas las actividades desempeñadas en su seno... Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la polis, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno pre-político, característica de la organización doméstica privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad –por ejemplo, gobernar a los esclavos- y llegar a ser libres. (Idem: 43-4).

Esta descripción de Arendt no pretende aplicarse sin más al mundo actual, por cierto; sin embargo, mucho de su interés por garantizar teóricamente la liberación de la política de las condiciones derivadas de lo social permanecerá en su obra, como veremos luego. ¿Qué es, entonces, en esta primera etapa, la esfera pública? Un espacio en donde ciertas personas, llamadas “ciudadanos” porque son aquellas que están habilitadas para participar, se encuentran cara a cara, como iguales (igualdad que sólo subsiste en tanto y en cuanto se permanezca dentro de ese espacio) y pueden acceder a la fama y al reconocimiento de sus pares, gracias a las acciones y los discursos que pueden iniciar o

de los que pueden formar parte. Es la existencia de esta esfera la que, en definitiva, hará posible la realización de la verdadera condición humana: la libertad. No la libertad negativa del “estar libre de”, sino la verdadera libertad positiva del “ser libre para”.

Encontramos así, en estas primeras obras de Arendt, una verdadera primacía de la *vita activa* de la acción por sobre la *vita contemplativa* del pensar. Sin embargo, y a pesar de esta centralidad de la acción, ya en estas formulaciones observamos un cierto “esteticismo” de la política que permea la idea misma de acción. Si quien decide ingresar a la esfera pública lo hace sobre todo buscando realización subjetiva y fama inmortal y no con el objetivo de lograr la realización concreta de un cierto contenido político, entonces la sustancia del discurso y de la praxis son valencias variables. Esto se confirma cuando notamos que Arendt nunca define, taxativamente, qué es verdaderamente una acción, o cuáles son los contenidos que diferenciarían a un discurso político de uno no político; antes aún la única especificación es negativa, ya que se sostiene que la acción no debe perseguir objetivos relacionados con los condicionamientos nacidos de la necesidad privada.

Se nos dice que la esfera pública puede definirse también como “espacio de aparición”, y que lo que “aparece en este espacio es la individualidad del sujeto”, su “cualidad de ser distinto”, expresada en la capacidad de comenzar algo “incondicionadamente nuevo” (Idem: 199). La revelación del “quién” del agente en el acto, el nacimiento, en definitiva, del actor político, es hasta cierto punto independiente del contenido específico de la acción en sí. Es el gesto el que debe ser apreciado por los otros presentes en el espacio de apariciones, no el contenido intencional del mismo.

El héroe que descubre la historia no requiere cualidades heroicas.... valor e incluso audacia se encuentran ya presentes al abandonar el lugar oculto y privado y mostrar quién es uno, al revelar y exponer su propio yo. El alcance de este valor original, sin el que no sería posible la acción ni el discurso y en consecuencia, según los griegos, la libertad, no es menos grande y de hecho puede ser mayor si el héroe es un cobarde. Idem: 210).

Estos ejes rectores puestos en *La condición humana* se continúan, aunque con variaciones, en *Sobre la revolución*. Así, volvemos a hallar la creencia en que sólo la separación entre lo público y lo privado puede ser la base de una verdadera libertad política, en que el verdadero objetivo de la política es la libertad y no la igualdad, y que el deseo de sobresalir, y no el de hacer justicia, impulsa al hombre público. En todo este libro, Arendt realiza un análisis paralelo entre las revoluciones francesa y estadounidense. Para ella, la clave del éxito de la última y el fracaso de la primera tendrán que ver, justamente, con el hecho de que una se orientó hacia la búsqueda de la igualdad y la otra hacia la libertad; y que si una quería garantizar ante todo la justicia social, la otra buscaba crear instituciones en las que se maximizaran las oportunidades para la aparición subjetiva.

Este último punto es, para Arendt, uno de los principios fundamentales de las instituciones políticas norteamericanas del siglo XVIII, y el que explicará gran parte de su éxito. Encontramos aquí otra la idea de que “la fundación de una esfera pública está íntimamente unida a la fundación de un cuerpo político que garantice la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad” y que esta libertad, en última instancia, no es más que el derecho del ciudadano de acceder a la esfera pública (Arendt , 1988:125). Mejor aún que en estas palabras de Arendt, eso está expresado en las

palabras de su admirado John Adams: “Donde quiera que se encuentren hombres, mujeres o niños, sean viejos o jóvenes, ricos o pobres, altos o bajos, prudentes o locos, ignorantes o cultivados, todo individuo es movido poderosamente por el deseo de ser visto, oído, juzgado, aprobado y respetado por las personas que lo rodean y constituyen sus relaciones.” (Idem: 119). Es en este “deseo de ser visto” que Arendt funda el enlace definitivo de “libertad pública” y “felicidad pública”. La esfera pública no sólo es el espacio para la libertad, sino para la felicidad, para realizar la “pasión por la distinción” que, según John Adams, era “la más esencial y notable de todas las facultades humanas” (Idem.).

Ahora bien, en sus últimas obras, Arendt cambia la relación entre *vita activa* y *vita contemplativa*, otorgándole primacía a la última. No porque cambie su descripción de la acción, sino porque es la acción en sí la que pasa a segundo plano. Esta revisión es comenzada y anunciada en *Eichmann en Jerusalén* y completada en *La vida del espíritu*. Si bien *Eichmann en Jerusalén* es un libro de corte descriptivo, algo en el fenómeno que allí se describía llamó la atención de Arendt: el hecho de que la maldad de Eichmann no tuviese que ver con una intención específica de hacer daño, sino con una incapacidad radical de juzgar; es decir, de distinguir lo bueno de lo malo autónomamente mediante el uso de propio su propia razón. Esta incapacidad de juzgar hace que Eichmann se abandone a los lugares comunes, los clichés y frases hechas de su tiempo, y que sea, finalmente, parte importante del estado genocida nazi, sin haberlo decidido explícitamente. El mal que aquejaba a Eichmann no era la estupidez, sino la irreflexión.² La famosa frase de la “banalidad del mal” apunta, no ciertamente a banalizar el genocidio, sino a diferenciar el mal consciente del mal “banal”. Este último no nace de una decisión intencional “malvada” sino de la renuncia a la capacidad de utilizar la propia razón y de diferenciar lo correcto de lo incorrecto y lo bello de lo feo. Es propio de los regímenes bien o mal llamados “totalitarios” promover en los seres humanos este tipo de maldad, esta mentalidad administrativa y dependiente.³

Este singular descubrimiento es lo que lleva a Arendt a iniciar *La vida del espíritu*, su obra póstuma con la pregunta: “¿Puede la actividad del pensar como tal, el hábito de examinar todo lo que nos sucede o atrae nuestra atención, sin tener en cuenta los resultados ni los contenidos específicos, estar entre las condiciones que hacen que los hombres de abstengan de hacer el mal?” (Arendt, 198: 5)⁴ Esta actividad de examen continuo no sería para Arendt ni más ni menos que la capacidad de juzgar, tal como Kant ya la descubrió en su última obra crítica. La cuestión, sin embargo, es que la capacidad de juzgar es una facultad estética, no de moral práctica, y esto conlleva, como veremos, importantes consecuencias.

El juicio de gusto y la comunidad de espectadores

Es sabido que, para Kant, la noción de juicio es de fundamental importancia cuando el espíritu debe tratar con particulares y no con universales. Si el entendimiento y la razón se mueven entre las generalidades de los conceptos y las ideas, el juicio estético

² “Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión, que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez- fue lo que lo predispuso a convertirse en el mayor criminal de la historia... Una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los males instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana.” (Arendt, 1999: 434).

³ Similar peligro había sido diagnosticado, con singular clarividencia, como una de las consecuencias peligrosas de la igualdad democrática universal por Alexis de Tocqueville: “Thus intellectual authority will be different, but it will not be less. Far from believing that it is likely to disappear, I anticipate that it may easily become too great and that will possibly will confine the activity of private judgement within limits too narrow for the dignity and happiness of mankind” (Tocqueville, ¿? :436).

⁴ La traducción es nuestra.

(o de gusto) es aquella operación que permite dar un parecer sobre un *único fenómeno particular*.

El entendimiento, por comparación del objeto con el juicio de otros en punto a lo complaciente, puede hacer un juicio general; por ejemplo, que todas las tulipas son bellas; por no es éste, en dicho caso, un juicio del gusto, sino uno lógico, que hace de la relación de un objeto con el gusto el producto de cosas de una cierta clase en general; sólo aquel, en cambio a través del cual encuentro bella una única tulipa dada, es decir, hallo universal mi complacencia en ella, es el juicio del gusto. (Kant: 1991 33).-

El juicio es el acto que pone en relación un producto del pensar (un concepto, una norma) con un evento del mundo; es la acción mediante la cual el pensamiento se exterioriza y se devuelve al espacio fenoménico.⁵ Para Kant el juicio estético guarda ciertas peculiaridades que a Arendt le permiten pensar lo político desde esta nueva perspectiva: ya no desde el actor sino del espectador, y esta será la línea fundamental de sus obras más tardías. De Kant, Arendt recoge el hecho de que el actor no es quien puede juzgar: está demasiado inmerso en la propia acción para tener la distancia suficiente. Sólo al espectador se le revela el verdadero sentido de la acción.

El lugar del espectador es un lugar complejo y pleno de matices. Uno de sus rasgos identificatorios es el desinterés. Este desinterés permite que el espectador mantenga con lo que mira una relación de apasionamiento pero no de interés utilitario. El espectador, si bien es ajeno a la pasión ciega de la acción, mantiene con el acontecimiento que contempla una relación de admiración, o como dice Kant, de *entusiasmo*. El “entusiasmo desinteresado” del espectador hace posible que el juicio que imparta esté regido por una cierta “imparcialidad”, o, mejor aún, por una amplitud de miras cosmopolita. El espectador es quien puede pensar con una “mentalidad ampliada”. Es de gran interés notar que para Kant la verdadera ilustración no depende del conocimiento alcanzado, sino del modo de pensar al que el ser humano sea capaz de acceder. Un hombre poco ilustrado no es necesariamente un ignorante, pero sí alguien “corto de alcances”. Un hombre ilustrado es un hombre de pensar amplio, es decir, “puede empinarse por sobre las condiciones privadas del juicio, entre las cuales tantos otros están como atrapados, y reflexionar sobre su propio juicio desde un punto de vista universal, que sólo puede determinar colocándose en el punto de vista de otros” (Kant: 1991 158).

El espectador verdadero, el que puede juzgar sólo regido por las normas “buen gusto”, es aquel que puede ampliar los límites de su imaginación hasta poder contemplar el fenómeno desde una multiplicidad de perspectivas. Así, los puntos de vista de los otros espectadores formarán parte de su juicio, aunque no lo determinarán. “The greater the reach—the larger the realm in which the enlightened individual is able to move from standpoint to standpoint—the more general will be his thinking” (Arendt, 1992: 43).

Por esta vía llegamos a uno de los puntos centrales para nuestro análisis: para Arendt, en sus obras finales, la verdadera **esfera pública** se trasladará de la comunidad de los actores políticos a la comunidad de los espectadores. Esto será así porque, en síntesis,

⁵ La facultad de juzgar, es en general, la facultad de pensar lo particular en cuanto contenido bajo lo universal. Ahora bien, esta facultad puede actuar de dos maneras: “si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado la facultad de juzgar que subsume bajo él lo particular... es *determinante*. Si lo particular es dado, para lo cual debe encontrar en ella lo universal, la facultad de juzgar es sólo *reflexionante*. (Kant, Emmanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. BXXVI).

los actores realizan actos cuyo sentido último depende del juicio de la comunidad de espectadores para realizarse. Si, para Kant, la Revolución Francesa fue un evento positivo para la humanidad, no lo fue en sí, sino por el entusiasmo que despertó en sus espectadores⁶. El espectador, en sentido estricto, no es nunca uno sólo; forma parte de una comunidad de espectadores que, a través del diálogo, discuten los criterios del gusto, pesan los valores de los hechos y, finalmente, *discriminan*, es decir, pasan un juicio. Sin comunidad de espectadores no había mentalidad ampliada y, sin ella, no hay un verdadero juicio del gusto.⁷

En definitiva, en este punto para Arendt el espacio de apariciones ya no existe para beneficio del actor sino para beneficio de los espectadores. La libertad política, esa “felicidad pública” que era en *Sobre la revolución* la meta última de las instituciones políticas, parece haber dado paso a otra libertad, relacionada pero distinta: la libertad de formar parte de la comunidad de espectadores que discuten y juzgan las acciones que *otros* han realizado. Así como el sentido final de las acciones de Eichmann no depende de él mismo sino del juicio de quienes veen sus acciones, así también todos los demás eventos de la política necesitan del juicio de la comunidad de espectadores para poder convertirse en historia humana. En esta comprensión, la libertad de actuar ha perdido su centralidad para darla a la libertad de juzgar, y la política ha quedado ligada inseparablemente a la contemplación. El verdadero protagonista ya no será el actor político sino el *connaisseur*: el crítico cultural o el historiador.

Habermas y la caída de la esfera pública burguesa

The Structural Transformation of the Public Sphere es el relato de una caída. En la mejor tradición franckfurtiana, esa caída relatada es la del público ilustrado burgués del siglo XVIII. En el relato de Habermas no es la *polis griega* la inspiración, sino los periódicos, cafés y salones de las ciudades europeas del siglo de las luces; primeras, y últimas, ocurrencias de la esfera pública burguesa.

Como en Arendt, también la esfera pública habermasiana está radicalmente separada del lugar “en donde suceden las cosas”, ya sea que este suceder se entienda en función del Estado o de los diversos actores colectivos. La esfera pública burguesa es el espacio real o virtual en donde se forma la opinión pública. Esta opinión es también una especie particular de juicio del gusto. A pesar de que Habermas habla, en general, de opinión y no de juicio está claro, sin embargo, que no se está refiriendo a una opinión en el sentido tradicional de una *doxa* históricamente sedimentada, sino de una conclusión racional y razonada a la cual se debe llegar a través de un proceso de discusión y diálogo. Desde este punto de vista, esta opinión tiene la forma de un verdadero juicio de gusto, mediante el cual el público legislará sobre alguna materia en particular, ya sea las novedades en el mundo de las letras y las artes o las novedades políticas. Este juicio, se supone, no se traducirá en una acción directa por parte de los miembros participantes de la esfera pública, sino que influenciará a los diversos actores políticos —sobre todo los estatales— de una manera indirecta, pero segura, a través de su difusión en la prensa y otros medios de comunicación. Así, la esfera pública se ubica separada pero en contacto tangencial con las instituciones políticas, a las cuales no domina directamente, pero a las

⁶ Ver KANT, Emmanuel. “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” en *Filosofía de la Historia*. (México, Fondo de Cultura Económica, 1999.) Pp. 95-118.

⁷ “And while one can speak of a genius in the singular because of his originality, one can never speak, as Pythagoras did, in the same way of the spectator. Spectators exist only in the plural. The spectator is not involved in the act, but he is always involved with fellow spectators. He does not share the faculty of genius, originality, with the maker or the faculty of novelty with the actor; the faculty they have in common is the faculty of judgment.” ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant’s Political Philosophy*. Chicago, University of Chicago Press. 1992. P. 63.

que tiene el poder de orientar y corregir.

Si bien Habermas distingue explícitamente su idea de esfera pública de la desarrollada por Arendt en *La Condición Humana* cuando señala que “the theme of the modern (in contrast to the ancient) public sphere shifted from the properly political task of a citizenry acting in common (i.e. administration of law as regards internal affairs and military survival as regards external affairs) to the more properly civil tasks of a society engaged in critical public debate” (Habermas, 1999:52), la esfera pública burguesa habermasiana comparte algunas características con la arendtiana: los participantes deben “poner entre paréntesis” sus diferencias de origen al ingresar a ella; la apelación al “ponerse en el lugar del otro” como mecanismo para el logro de la imparcialidad; y la postulación del “mejor argumento” como única fuente de autoridad.

Las dimensiones institucionales de la esfera pública burguesa son cuatro según Habermas: el hecho de que dentro de ella el status de los participantes es considerado irrelevante; el que la discusión dentro de ella presupone la libre problematización de todas las áreas, aún las que no habían sido tratadas anteriormente; y la inclusividad total, en principio, de todos los sujetos dentro del público (Idem: 36-37). De la primera dimensión se sigue que, en el interior de la esfera pública, se suspenden las leyes tanto del Estado como del mercado y que se acepta como único criterio de autoridad el mejor uso de la razón argumentativa.

En la definición de que la opinión pública no es una opinión, en el sentido de que “no nace de las inclinaciones, sino de la discusión pública de reflexiones privadas sobre asuntos públicos” (Idem: 83) están claramente planteados los supuestos que permiten pensar que también el público ilustrado en Habermas es un público de “espectadores”. Es cierto que nunca son nombrados de esta manera, pero ciertamente no se espera que este público tome la acción en sus manos; más aún, el mismo autor define a la “tarea política de la esfera pública burguesa como la de regular a la sociedad civil y no a la *cosa pública*” (Idem: 52)⁸. Se espera que el público produzca, a través de la deliberación discursiva, una opinión informada. En definitiva esta opinión podrá “controlar al estado a través de la publicidad” (Idem: 28), pero este control no será nunca directo.

La calidad de la opinión estará en relación directa con la calidad del público. Esta calidad dependerá de diversas condiciones; entre ellas sobresalen la necesidad de un carácter letrado, atento y tolerante en las personas que conforman el público; la minimización de los criterios de exclusión de la participación; la existencia de mecanismos que protejan a la esfera pública de la intrusión de los poderes del Estado; y el accionar de medios de comunicación que permitan el intercambio universal de ideas e información.

No por casualidad es la experiencia inglesa el parangón de la esfera pública burguesa. En la Inglaterra del siglo XVIII se combinaron varios factores que hicieron de la sociedad ilustrada un público burgués: una clase media profesional y mercantil en rápida expansión, una prensa en crecimiento; un Parlamento cuyos debates eran al mismo tiempo alimentos y receptores de la opinión pública; una tradición liberal que dificultó al Estado aplicar medidas de control de la prensa; una institución particular, los cafés, en la cual los participantes dejaban de lado las diferencias nacidas del ámbito privado y se relacionaban sólo como individuos pensantes. París y Alemania se alejaron algunas medidas del ideal, pero sin embargo también en estas sociedades se desarrollaron públicos similares a este modelo.

Si por momento Habermas parece mostrarse crítico de la orientación de la opinión pública burguesa, si inclusive señala el hecho de que su principal preocupación consistió históricamente en la defensa de los derechos de la nueva clase empresarial —

⁸ La traducción de esta y las demás citas de Habermas en castellano es nuestra.

inclusive hasta el punto de hablar de su “falsa conciencia... enmascarando sus intereses burgueses” (Idem: 124); aún así es más enfática su frustración por la caída de esta época ilustrada en la sociedad de masas. En esta última el problema principal será que la cultura de masas impide la formación de una esfera pública “verdaderamente” ilustrada, reemplazándola por lo que sólo es un simulacro de opinión pública. La irrupción en la política de las masas, el hecho de que el trabajo dejó de ser una relación privada para inundar con su lógica la esfera pública la esfera pública, y la expansión de los medios de comunicación de masas “en la era de la su reproductibilidad técnica” explica el fenómeno de la transformación de un “público que debate sobre la cultura” a un “público que consume la cultura” (Idem: 159). Este es, en definitiva, el origen de muchos, sino la mayoría, de los males de nuestra época. “El mundo tal como es mostrado por los medios masivos de comunicación es una esfera pública sólo en apariencia” (Idem: 171), dice Habermas, y con esto señala la pérdida de la razón crítica que aqueja a la época contemporánea. Esta pérdida genera las condiciones para la reproducción de relaciones sociales alienadas y para una universal burocratización del entorno.

Este pesimismo con respecto a la cultura actual haría necesario, finalmente, la multiplicación de los esfuerzos para reconstruir espacios en donde una razón verdaderamente crítica pudiera constituirse. En especial, se haría necesario promover la participación de los públicos en el control y la limitación de las acciones de los actores políticos, en especial del Estado, mediante la aplicación total del principio de publicidad de los actos de gobierno y de, posiblemente, diversos mecanismos de *accountability*. Lo más importante es, en definitiva, que mejores, más críticos y más racionales públicos podrían crear mayor racionalidad en los diversos nichos del sistema político, hasta lograr así un correctivo del sistema global.

Espectadores, críticos y actores

¿Es la política acción o reflexión? ¿Corresponde a ella el actor o el crítico? Vimos que en las descripciones de Hannah Arendt y Jürgen Habermas la verdadera actividad política no es facultad de quien actúa, sino de quien reflexiona. El concepto de **juicio de gusto**, en su formulación kantiana, está implícita o explícitamente en la base de estas concepciones, en las cuáles la política es en último término el proceso por el cual una comunidad de espectadores llega, a través mediante el intercambio y la persuasión dialógicos, a una conclusión sobre el sentido final de los acontecimientos. El énfasis está puesto en los poderes de la comunicación y de la persuasión y en el carácter igualitario por naturaleza de la discusión ilustrada. Los males de la acción política pueden ser, si no evitados, sí redimidos, por ese *otro* de la acción que le dará su significado final: el juicio.

La aceptación de las desigualdades que rigen *de facto* en el ámbito privado se justifica por una cierta esperanza de resolución en el ámbito de lo público: si no todos los sujetos pueden ser socialmente iguales ni todos pueden participar del gobierno de los asuntos comunes, al menos todos pueden, idealmente, formarse un juicio privado sobre esos asuntos y participar en el proceso de formación de una opinión pública.

En definitiva, esta es la huella del proyecto liberal moderno, en el cual la sociedad civil, organizada en una esfera pública, es el contrapeso y brújula ilustrada de un Estado también ilustrado. Como sostiene Giovanni Sartori: la “ventaja [del gobierno representativo] es que también sin participación total la democracia representativa subsiste siempre como un **sistema de control y limitación** del poder. Lo anterior permite a la sociedad civil, entendida como sociedad pre-política, como esfera

autónoma y conjunto autosuficiente, desarrollarse como tal.” (Sartori, 1997:142). Si este control y limitación del poder es posible es porque, en definitiva, todos los actores comparten, si no sus intereses, sí al menos un criterio de juicio universal: la **razón**. En último término, todos los conflictos serán pasibles de resolución, porque todos serán juzgados con la misma vara de una misma razón judicial. Si esto no funciona hoy será, tanto para Habermas como Arendt, porque la época actual ha generado las condiciones que hacen imposible la existencia de un público que pueda ejercer esta capacidad de juzgar.

Estos dos modelos de esfera pública han sido criticados en varias oportunidades. Las críticas más frecuentes son de tipo histórico; tienen que ver con una impugnación de las características fácticas de los modelos elegidos, ya sea de la Atenas clásica o de la Europa ilustrada. Nancy Fraser, por ejemplo, acusa a Habermas de “idealizar la esfera pública burguesa”, en especial señalando que la condición de inclusividad, de importancia central en el modelo habermasiano, estaba lejos de cumplirse: “este entramado de clubes y asociaciones... estaba lejos de ser accesible a todos. Por el contrario, era el espacio, el campo de entrenamiento, y eventualmente, la base del poder, de un estrato de hombres burgueses que empezaba a verse a sí mismos como una “clase universal” y se preparaban para afirmar su capacidad de gobernar.”(Fraser, 1997:102). También critica la autora el supuesto de que sólo existía un único público, porque esto supone negar la pluralidad social y esconder posibles relaciones de dominación: “El problema, además, no es sólo que Habermas idealice la esfera pública burguesa, sino que deja de examinar otras esferas públicas no liberales, no burguesas, que compiten con ella. O más bien, es precisamente porque no las examina que termina idealizando la esfera pública burguesa.”(Idem: 103). El público de las mujeres, el de los sectores obreros, de las poblaciones negras o marginadas, todos ellos tuvieron existencia, encarnados en diversas instituciones, en los clubes de costura, en las iglesias, en las plazas y los mercados, pero su existencia fue ignorada o silenciada por la sociabilidad burguesa.

Michael Walzer, por su parte, reconoce con agudeza la incomprensión que enfoques similares a los de Arendt y Habermas tienen con respecto al trabajo y a los valores afectivos e identitarios a él asociados.

They are more deeply engaged in the economy than in the political community. Republican theorists (like Hannah Arendt) recognize this engagement only as a threat to civic virtue. Economic activities belong to the realm of necessity, they argue, politics to the realm of freedom. Ideally, citizens should not have to work.... In practice, however, work, though it begins in necessity, takes on a value of its own—expressed in a commitment to a career, pride in a job well done, a sense of camaraderie in the workplace. All of these are competitive with the values of citizenship. (Walzer,1992:92).

Pero estas objeciones no dejan de ser contra fácticas. Ni Arendt ni Habermas están interesados en hacer una descripción histórica, sino en la construcción de modelos normativos. Si la esfera pública burguesa del siglo XVIII no era inclusiva *de facto*, esto no quiere decir que, en teoría, una esfera pública ideal no pueda, y deba, ser inclusiva. Si las desigualdades sociales no eran de hecho dejadas de lado completamente en el *ágora* ateniense o en el café londinense, esto no debe significar que, eventualmente, un público no pueda ser educado para alcanzar una “mentalidad ampliada” a través de la

“puesta entre paréntesis” de esas desigualdades. Los factores que, históricamente, impiden la consolidación de un público con una verdadera capacidad de juicio—racional, desinteresado, inclusivo—no impedirían conservar el modelo como un “tipo ideal”, válido para orientar el análisis.

Sin embargo, sostenemos que este modelo presenta importantes problemas, ya no *de facto*, sino *de jure*. Y estos problemas nacen del corazón mismo de la teoría, del mismo concepto de *juicio* que es el norte del entramado intelectual subyacente.

La política como espectáculo y la distancia del observador

Para Kant el juicio de gusto supone un juicio que sólo puede juzgar sobre la **adecuación formal** de la obra. La dimensión de los contenidos no puede ser el objeto de un juicio del gusto.⁹ Así, la opinión pública definida como un juicio de gusto deberá juzgar también sobre las formas y no los contenidos de la política. Si se acepta este punto de partida, la “caída” desde la “crítica sobre la cultura” al mero “consumo de cultura” que Habermas relata no es un accidente histórico, sino que está presupuesto por la clase actividad el público debe realizar. Si los que integran el público lo hacen en su función de espectadores políticos y no de actores el deslizamiento desde la crítica profunda, basada en contenidos y valores, hacia una discusión más superficial y formalista de los eventos políticos es inevitable. La dimensión del “consumo” de la política está implícita en la transformación de la política de acción en apreciación crítica.

Para decirlo de otra manera, el juicio del gusto es la apreciación desapasionada de la belleza formal de una obra. Este desinterés sólo puede ser logrado a través de la distancia que el espectador tiene con respecto a lo que contempla. El espectador gana en perspectiva porque se aleja emocionalmente de lo que está frente a él. Es esta distancia la que permite la discusión abierta, atenta pero desinteresada, que es la clave en la formación de una comunidad de espectadores. Pero esta contemplación desapasionada, esta apreciación puramente estética de una obra, cuando se aplica a los hechos de la política, supone necesariamente la transformación de la política en un espectáculo, una mirada un poco irónica del observador y la inclusión de las “obras” políticas dentro de la multiplicidad de las otras obras creadas para el consumo. Si es el mismo tipo de juicio el que legisla sobre la contemplación de un cuadro o de un debate parlamentario, la experiencia de quien contempla lo uno o de lo otro no tiene, de derecho, por qué ser tan diferente.

Esto es independiente de la calidad de las personas que forman la comunidad de espectadores. Habermas y, Arendt, comparten la idea de que el problema se enraíza en la valía del público involucrado. En ambos autores hay una visión implícitamente elitista, una cierta voluntad provocativa de defender los valores de la “cultura alta” por sobre la rápida y fácil defensa de lo popular entendido simplemente como lo masivo. Una cierta nostalgia de clase, además, campea sobre sus análisis. ¿Cuál será el espectador político ideal, el más, entusiasmado, cosmopolita y tolerante, sino el más educado? Por momentos parecería que el modelo de espectador político es el mismo intelectual de clase media, medianamente progresista y ciertamente enamorado de los poderes de la palabra, que produjera los modelos que se sostienen; aquel que se ha entrenado para aceptar—aunque sea a regañadientes—la autoridad del “mejor argumento”. Las aulas universitarias no aparecen, extrañamente, en ninguno de los

⁹ “Lo bello, cuyo enjuiciamiento se funda sobre a una conformidad a fin meramente formal, es decir, sobre una conformidad a fin sin fin, es completamente independiente de la representación de lo bueno, porque esto último supone una conformidad a fin objetiva, es decir, la referencia a un fin determinado.” (Kant, *Crítica de la Facultad de Juzga*: 44).

ejemplos de esfera pública trabajados; este olvido es significativo, porque sólo se olvida lo que está naturalizado.

El juicio estético es un juicio que, como dijimos, sólo legisla sobre la dimensión formal. Pero la política, al menos en una de sus dimensiones, tiene que ver con contenidos—asumiendo que puedan diferenciarse formas y contenidos en ella, lo que ya implica una petición de principio. Estos contenidos están *necesariamente* relacionados con cuestiones como la justicia, la distribución de recursos, las identidades, en suma, con definiciones de la buena vida. Y la discusión sobre qué es la buena vida no es, nunca, una discusión que pueda reducirse a formas; tampoco, por cierto, son los compromisos éticos susceptibles de juzgarse mediante “mejores argumentos”.¹⁰

La sociedad civil y la acción política

Comprender a la sociedad civil como una “comunidad de espectadores/críticos” implica, necesariamente, la pregunta por la relación entre juicio y acción o, más específicamente, entre esfera pública y actores sociales. En especial, aparece el problema de la relación entre sociedad civil y Estado.

En relación a este último punto, Michael Walzer sintetiza en una formulación afortunada cómo un interés excluyente en los poderes de la sociedad civil olvida que la sociedad civil, aún la más ilustrada y organizada, no es un actor que pueda reemplazar, o inclusive colocarse al mismo nivel del Estado. Muchos autores, como vimos, se complacen en sostener que la sociedad civil es “pre-política”, pero ella necesita que el Estado la proteja y garantice reglas de juego limpias y democráticas. El Estado es condición de posibilidad de la sociedad civil, mucho más que al revés.

“Here is the paradox of the civil society argument. Citizenship is one of many roles that members play, but the state itself is unlike all the other associations. It frames civil society, but the state itself is unlike all the other associations. It both frames civil society and occupies space within it. It fixes the boundary conditions and the basic rules of all associational activity (including political activity). It compels association members to think about a common good, beyond their own conceptions of the good life.... Only a democratic state can create a democratic civil society; only a democratic civil society can sustain a democratic state.... But the state can never be what it appears to be in liberal theory, a mere framework for civil society. (Walzer, 1992: 103-105).

El argumento de que la autonomía de la sociedad civil debe ser defendida para servir de contrapeso del Estado hace olvidar que una separación perfecta de ambos actores nunca ha existido y tal vez sea imposible. Si Sartori sostiene con ardor que en la Atenas clásica no había Estado, porque todos participaban en las decisiones públicas, lo contrario es igualmente verdadero; en Atenas no había sociedad civil, porque todos participaban del Estado. Los actos del Estado dan forma a la dominación social y a la identidad imaginaria de la sociedad, sin las cuáles no habría sociedad civil. El Estado no es sólo un contendiente en la disputa por las identidades y los valores, “it is also the

¹⁰ Ya en Hegel encontramos la crítica a la postulación kantiana de que una máxima que legisle sólo formalmente puede ser una guía de la conducta moral: “En efecto, la proposición «Considera si tu máxima puede ser tomada como principio universal», sería muy buena si ya dispusiéramos de principios determinados sobre lo que hay que hacer.” (Hegel, 1999: 232).

instrument of the struggle, used to give a particular shape to the common life” (Idem: 103-105).

Finalmente, la creencia de que mediante la separación total del Estado y la sociedad civil es la condición que podría llevar a la democracia representativa a ser un sistema perfecto de “limitación y control”, en el cual la acción directa no sea nunca necesaria porque los representantes acatarán suavemente los dictámenes de la opinión pública, presupone aquello que se intenta construir: la universalidad de la razón como criterio de juicio utilizado por todos los actores. Si pueden existir públicos suficientemente racionales para juzgar sólo basados en ideales compartidos del bien común, un Estado suficientemente racional para saber que siempre debe acatar esos juicios y actores políticos convencidos de que el uso público de la razón será suficiente para lograr sus objetivos, es del todo evidente que cualquier arreglo político que se construya estará destinado al éxito. En ese caso, sí que la política podría ser solamente juzgada en su dimensión formal, y la discusión política llevarse a cabo serenamente en una mesa de café, porque los conflictos no existirían como tales. La racionalidad imperante en todos los actores lo haría imposible.

Si la política se trata acerca de algo más que de la discusión sobre posibles definiciones abstractas del bien común o de la discusión amable sobre los últimos debates parlamentarios; si ella tiene que ver, al menos en una de sus dimensiones, con los aquellos compromisos con los temas terrenales de la violencia, la justicia, el poder, entonces la política debe ser capaz de encarnarse, no sólo en una actividad de apreciación distante, sino en compromisos existenciales. Claro que estos, en tanto llaman necesariamente a ser encarnados en la acción, son mucho más peligrosos, para sí mismo y para los otros, que la apelación al mero lugar del espectador y el crítico. En la acción aparece el problema de la responsabilidad, individual y colectiva. Este problema no admite soluciones fáciles. La acción política suma, a la imprevisibilidad de sus consecuencias, la certeza de que se actúa tanto positivamente como por omisión. Es cierto que los eventos políticos dependen en último término del juicio público que fije su sentido histórico final. Pero la apelación a constituirnos solamente cómo jueces parece negar que no podemos dejar de ser actores, aunque, como muchos parecen hacer, lo deseemos.¹¹ En definitiva, la utopía liberal de que es posible la existencia de una dimensión de la vida separada de la política, que es posible ocupar un lugar en dónde no existan la acción y las responsabilidades, y que quien actúa y quien juzga pueden ser sujetos diferentes, merece ser contestada con la afirmación de que actor y juez, sociedad civil y estado, esfera pública y esfera privada, son ideas relacionales, inseparables, polos distinguidos discursiva antes que fenoménicamente.

Resumen

El presente artículo examina las definiciones del concepto de esfera pública ofrecidas por Hannah Arendt y Jürgen Habermas. Se pone especial énfasis en las transformaciones que este concepto sufrió en a lo largo de la producción teórica de ambos autores; en especial, se describe cómo Hannah Arendt pasó de privilegiar una concepción de la esfera pública basada en la acción en sus primera obras a una basada

¹¹ Esto fue advertido, entre otros, por Maurice Merleau-Ponty en *Humanismo y Terror*. “El presente y el pasado reciente son luchas a muerte de las subjetividades, opciones de vida y de muerte sobre uno mismo y los otros. No existen opciones en la política y la vida social como puras decisiones especulativas, porque siempre afectan a los demás y a nosotros en sus consecuencias, consecuencias que además no podemos prever ni detener. Y la tragedia es que no podemos dejar de hacer elecciones y acciones, porque el no actuar es actuar...”(Merleau-Ponty, 1968: 85).

en la contemplación y el juicio en las últimas, lo que la posiciona en un lugar más cercano al de Habermas. El artículo examina como este cambio de foco de la acción a la contemplación estética puede devenir en una concepción estetizante de la política y en una reducción de las capacidades de los/las ciudadanos.

Abstract

The present article examines the concept of public sphere as it has been developed by Hannah Arendt's and Jürgen Habermas. The article reconstructs the different ways in which these authors defined it through the years. It especially focuses on the way in which Hannah Arendt shifted from a definition of the public sphere that viewed it as a space for political action to another one in which it is construed as a place for contemplation and aesthetic judgement; i.e., a definition more in line with the Habermasian version. The article poses the objection that such a change of focus might implies an aesthetic definition of politics and a reduction of the political abilities of the citizenry.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Hannah** (1999) "*Eichmann en Jerusalén*", España, Lumen.
- Arendt, Hannah** (1996) "*La Condición Humana*", Buenos Aires, Paidós.
- Arendt, Hannah** (1992) "*Lectures on Kant's Political Philosophy*", Chicago, University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah** (1988) "*Sobre la Revolución*", Buenos Aires, Alianza.
- Arendt, Hannah** (1981) "*The Life of the Mind*", New York, Harcourt Brace.
- Aristóteles**, (1998) "*Política*", Madrid, Gredos.
- Fraser, Nancy** (1997), "*Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*", Bogotá, Universidad de los Andes/Siglo del Hombre Editores.
- Habermas, Jürgen** (1999), "*The Structural Transformation of the Public Sphere*", Cambridge, MIT Press.
- Hegel, G.W.** (1999) "*Principios de Filosofía del Derecho*", Barcelona, Edhasa.
- Kant, Emmanuel** (1991) "*Crítica de la Facultad de Juzgar*", Caracas, Monte Avila.
- Kant, Emmanuel** (1999) "*Filosofía de la Historia*", México, Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, Maurice** (1968) "*Humanismo y terror*", Buenos Aires, Editorial La Pléyade.
- Sartori, Giovanni** (1997) "La democracia antigua y la democracia moderna, *en ¿Qué es la democracia?*", México. Nueva Imagen.
- Tocqueville, Alexis De.** *Democracy in America*. (New York, Harper and Row.)
- Walzer, Michael** (1992), "The civil society argument", en Mouffe, Chantal (ed.): *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community*, Londres, Verso.