

Estudios Sociales
Vol. XXXII, Número 114
Octubre - Diciembre 1998

**¿SOCIEDAD CIVIL COMO ESPACIO PÚBLICO?
 UN ASPECTO RECIENTE DE LA RECEPCIÓN DE HABERMAS
 EN AMÉRICA LATINA.**

Pablo Mella, s.j. *

Después de su aparición como concepto novedoso para referir aspiraciones insatisfechas de diversos sectores sociales en América Latina, la noción de "sociedad civil" comienza a someterse a la metacrítica social¹. El sentimiento que comienza a generalizarse es que "existe una gran polivalencia y posiblemente ambigüedad en el empleo latinoamericano actual de la expresión "sociedad civil".²

Con María Victoria García³, he compartido la inquietud de que el uso indiscriminado del término "sociedad civil" por diferentes actores sociales apunte hacia un falso consenso político en América Latina. Ello comportaría el riesgo de que los movimientos populares vean sus

* Filósofo. Termina actualmente su doctorado en Filosofía en la Universidad Católica de Lovaina (U.C.L.).

1 Cf. J. PEARCE, "How Useful is "Civil Society" as a Conceptualisation of Democratisation Processes? With Reference to Latin America", en *Issues in Peace Research 1995-96*, pp.137-164. Como testimonio escrito de la aparición del concepto puede verse el capítulo 5 de G. O "Donnell y P. C. Schmitter, *Transiciones desde un gobierno autoritario*. 4. *Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*, Buenos Aires, Paidós, 1988, pp.79-91. El capítulo lleva como título "Resurrección de la sociedad civil (y reestructuración del espacio público)".

2 H. GALLARDO, "Notas sobre la sociedad civil", en *Cristianismo y sociedad*, Nn.121-122 (1995), pp.39-63, aquí p.53

3 Politóloga guatemalteca, estudia un master en desarrollo en la Universidad Católica de Lovaina (1996-1998).

esfuerzos recuperados por la agenda dominante de desarrollo. María Victoria García ha trabajado con comunidades indígenas en Guatemala. Yo he trabajado pastoralmente con comunidades eclesiales de base en República Dominicana y en Brasil. Después de 1990, ambos nos hemos visto sorprendidos en nuestros trabajos respectivos por la irrupción del concepto de sociedad civil y constatamos que ninguna de las personas de las comunidades indígenas ni de las comunidades de base con las que hemos estado en contacto se valía de este concepto para referirse a su praxis social. Esta constatación, en sí, no tendría que ser un problema, porque se podría argumentar que no hace falta denominar una realidad de determinada manera para participar de ella.

Sería cuestión de tiempo, para que los actores sociales concernidos se valgan de esta noción como, por ejemplo, casi todo el mundo se vale hoy de la noción marxista de explotación. Creemos, sin embargo, que esta apreciación no es válida para el caso del uso indiscriminado del concepto de sociedad civil. Para nosotros, pues, se muestra de singular importancia saber qué quieren decir los diferentes actores sociales cuando clasifican nuestro trabajo dentro de la llamada "resurrección" o "resurgimiento" de la sociedad civil. Hemos recolectado una veintena de artículos al respecto y llegamos, al menos, a formularnos una hipótesis de trabajo provisional dentro de un rompecabezas difícil de recomponer: todos los que hablan del protagonismo de la sociedad civil en la democratización de los países latinoamericanos permanecen dentro del horizonte del paradigma de la modernización, que es el modelo hegemónico de las teorías del desarrollo. Este paradigma toma como patrón el desarrollo de los países occidentales. Presupone la industrialización como eje del crecimiento económico. De esta forma se representa la evolución de las sociedades del Tercer Mundo como el paso de sociedades agrícolas a sociedades "modernas", es decir, industrializadas, urbanas y democrático-liberales.

Habría en este sentido una especie de horizonte común de suposiciones al hablar de sociedad civil, al margen de que se la defina de una manera o de otra, de que se incluyan o no determinados grupos sociales, o de que se le asignen o no determinadas tareas. H. Gallardo denomina este horizonte común con el término "imaginario burgués" o "efecto imaginario social de la modernidad"⁴. Esta denomina-

⁴ H. GALLARDO, art. cit., p.45.

¿SOCIEDAD CIVIL COMO ESPACIO PÚBLICO?

ción le permite denunciar el carácter ideológico de la noción de "sociedad civil" en el contexto de la globalización. Nuestra hipótesis provisional, por su parte, podría poner de manifiesto la manera en que se ha producido un desplazamiento teórico del Estado como actor principal del desarrollo. No voy a ocuparme de discutir si la descripción del horizonte de precomprensión de la sociedad civil se define de manera más adecuada desde nuestra hipótesis provisional que toma como referencia la teoría del desarrollo, que desde la tesis de Gallardo que toma como referencia la noción de "imaginario", acuñada por Castoriadis, tan en boga en algunos ambientes intelectuales latinoamericanos. Naturalmente, ambas posiciones tienen sus dificultades al momento de definir el dinamismo de la modernización social, que entraña niveles diferentes⁵, porque podrían acentuar, respectivamente, aspectos ideológicos o aspectos económicos. Por el momento, me conformo con subrayar el hecho de que ambas posiciones, la de Gallardo y la provisoria nuestra, convergen en la afirmación de que existe algo así como un "horizonte modernizador" que sirve de trasfondo a todos los discursos sobre la sociedad civil.

En la búsqueda de artículos sobre el tema de la sociedad civil en América Latina, me encontré con dos escritos de teóricos sociales latinoamericanos que hacen su diagnóstico a partir de Habermas. Me interesé especialmente en ellos, precisamente, porque he estado trabajando el pensamiento de Habermas en los dos últimos años. Este estudio me ha llevado a cuestionar el valor universal de la teoría habermasiana, en cuanto la misma presupone un pasaje en bloque hacia una sociedad postconvencional⁶. Por eso, al leer los artículos en cuestión, me llamó la atención la manera como los autores establecen un paralelo entre el diagnóstico habermasiano de la sociedad del capitalismo tardío y la realidad latinoamericana. Entonces me acordé, una

⁵ Para una discusión: cf. A. GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990. Hay traducción castellana por Ediciones Cátedra.

⁶ En el mismo sentido, cf. C. MOUFFE, *Le politique et ses enjeux. Pour démocratie plurielle*, Paris, Editions La Découverte/Mauss, 1994 y E. DUSSEL, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, p.15, p.43, nota 4 y pp.188ss. Véase además, K.-O. APEL, "¿Vuelta a la normalidad? ¿Podemos aprender algo especial de la catástrofe nacional? El problema del paso histórico (mundial) a la moral posconvencional desde la perspectiva específica alemana", en *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, pp.70-117.

vez más, de una afirmación un tanto ambigua de Juan Bautista Alberdi en su famoso opúsculo "Ideas para un curso de filosofía contemporánea"⁷, frase que acompaña como un sino al pensamiento latinoamericano. Después de recorrer una lista de nombres de filósofos europeos, Alberdi afirma que la filosofía acaba siempre por ocuparse de lo mismo, a saber, de la política y de la legislación. Como trataba de "filosofía contemporánea", remata su afirmación confirmando que "tal es el curso más reciente de la filosofía en Alemania y en Francia". En ese momento introduce la afirmación a la que me refiero: "En América no es admisible la filosofía en otro carácter. Si es posible decirlo, la América practica lo que piensa la Europa". Y a renglón seguido, explica: "Se deja ver bien claramente, que el rol de la América en los trabajos actuales de la civilización del mundo, es del todo positivo y de aplicación. La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América. Y los Estados Unidos del Norte nos han hecho ver que no es verdad que sea indispensable de anterioridad un desenvolvimiento filosófico, para conseguir un desenvolvimiento político y social"⁸. Aunque hayamos de poner "razón procedimental" donde Alberdi dice "abstracción pura" y "postmetafísica" donde dice "metafísica", tengo la impresión de que en los artículos que analizo, permanece válida la ambigua frase: "Si es posible decirlo, la América practica lo que piensa la Europa". La cuestión que queda en pie es, por usar palabras caras al Habermas pre-linguistic turn, si teoría y praxis pueden ir disociados en el esfuerzo de conceptualizar críticamente la sociedad.

Para mostrar las dificultades que entraña establecer un paralelismo entre la teoría habermasiana del espacio público y una lectura latinoamericana de la sociedad civil, voy a proceder de la siguiente manera: en primer lugar, mostraré la estrategia conceptual que siguen los intelectuales latinoamericanos que trabajan el tema para establecer el paralelismo entre la noción habermasiana de espacio público y la realidad social latinoamericana. En segundo lugar, para tomar distancia, refiero las críticas que la filósofa feminista norteamericana Nancy Fraser ha hecho de la noción habermasiana de espacio público, destacando además, cómo el propio Habermas se ha hecho eco de tales críticas. En

⁷ J. B. ALBERDI, Ideas para un curso de filosofía contemporánea, *Cuadernos de Cultura Latinoamericana N.9*, México, UNAM, 1978. Este ensayo de 1842 es considerado el "texto fundador" de la filosofía latinoamericana.

⁸ *Ibid*, p.11.

tercer lugar, a partir de las críticas de Fraser al diagnóstico habermasiano, intento identificar algunos problemas específicos de la realidad latinoamericana que me parecen cuestionar los paralelos establecidos por los autores que paso a estudiar a continuación.

1. América Latina: ¿sociedad civil como espacio público?

1.1 El primer artículo que estudio pertenece a Valmor Schiochet⁹, profesor de la Universidad Regional de Blumenau, Santa Catarina, Brasil. El segundo artículo que analizo viene firmado por dos autores: Alberto Olvera y Leonardo Avritzer¹⁰. Olvera es profesor de historia y sociología en la Universidad Veracruzana, México, y Avritzer es profesor asociado de ciencias políticas en la Universidad de Belo Horizonte, Brasil.

Ambos artículos tienen como referencia las investigaciones sobre la sociedad civil de dos habermasianos norteamericanos, J. Cohen y A. Arato, cuyos resultados han publicado en su imponente obra titulada *Civil Society and Political Theory*¹¹. El trabajo de Arato y Cohen tiene un sello bien norteamericano de hacer filosofía política. Se traza como objetivo recuperar la noción de sociedad civil en conexión con la teoría política clásica, para enfrentar posiciones comunitaristas y neoconservadoras que a su entender conceptualizan la sociedad civil de forma inadecuada (pp.29-30). Según esta manera de hacer filosofía política, manera de filosofar que Habermas ha adoptado parcialmente en sus escritos recientes¹², las posiciones comunitaristas son aquellas que se refugian en formas premodernas de comunidad (*Gemeinschaft*) para

⁹ V. SCHIOCHET, "Sociedade civil e democracia. Dimensão histórica e normativa da sociedade civil como uma esfera autónoma em relação ao mercado e ao Estado", en *Cadernos do CEAS*, n.151 (1994), pp.59-72.

¹⁰ A. OLVERA y L. AVRITZER, "El concepto de la sociedad civil en el estudio de la transición democrática", en *Revista mexicana de sociología*, Año LIV, N.4 (1992), pp.227-247.

¹¹ J. COHEN y A. ARATO, *Civil Society and Political Theory*, 3ra.ed., Cambridge, MIT Press, 1995. Los autores ya habían adelantado algunos resultados de sus investigaciones en diferentes artículos antes de publicar su gran obra en 1992. Cf. p. ej. "Politics and the reconstruction of the concept of civil society", en A. HONNETH ET AL. (eds.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung. J. Habermas zum 60 Geburtstag*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pp.482-503.

¹² Cf. J. HABERMAS, "Three Normative Models of Democracy", en S. BENHABIB (ed.), *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*, New Jersey, Princeton University Press, 1990, pp.23-30. Este trabajo ha sido integrado en su obra *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1992 (Traducción castellana de M. JIMÉNEZ REDONDO, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998).

trazar una orientación normativa en las sociedades modernas. Desde ese punto de vista, el retorno de la sociedad civil no significaría más que una vuelta a formas comunitarias. Para unos defensores de la modernidad como son Habermas y los habermasianos, esto resulta inadmisibile. Por su parte, los neoconservadores, que pueden asociarse a los neoliberales y "libertarianos", no son antimodernos, pero reducen la sociedad al mercado. Cohen y Arato rechazan ambas posiciones por ser "versiones regresivas de antiestatismo". Conectada con la teoría política clásica, su noción de sociedad civil se articula más bien como un "programa que busca representar los valores e intereses de la autonomía social en oposición, al mismo tiempo, al estado moderno y a la economía capitalista, sin caer en un nuevo tradicionalismo" (p.30).

Esta noción de sociedad civil de inspiración habermasiana se asocia a la idea de espacio público, es decir, a la formación de una red de grupos que actúan como sujetos privados en tanto "críticos" de cuestiones de interés público. Estos se constituyen en una "instancia reflexiva" de la vida política moderna. Para mantenerse en esta función crítica, los grupos de la sociedad civil deben "autolimitarse" en sus acciones sociales, es decir, no pueden pretender remplazar las funciones sistémicas propias del Estado (p.32). Por otro lado, tampoco tienen competencia para remplazar las funciones sistémicas propias del mercado. De esta forma, Arato y Cohen abogan en su obra por una concepción "tripartita" de la sociedad contemporánea (Estado, mercado, sociedad civil) que debe permitir una comprensión más adecuada de los procesos sociales en nuestros días. En la terminología habermasiana, la sociedad civil estaría pues del lado de un "mundo de la vida racionalizado"¹³. El mismo Habermas ha aceptado esta relectura de su noción de espacio público como sociedad civil, según puede observarse en el capítulo 8 de su más reciente obra sistemática, *Faktizität und Geltung*¹⁴ donde elogia a Cohen y Arato. Ahora veamos la argumentación de cada uno de los artículos por separado.

¹³ Cf. ARATO y COHEN, op. cit., p.616, nota 44 y pp.422 y 433-442.

¹⁴ Op. cit., pp.448ss. El capítulo se titula "Sobre el papel de la sociedad civil y del espacio público" (no conviene la traducción de JIMÉNEZ REDONDO, "opinión pública", por la razón que explicamos en la siguiente nota). Para una visión de conjunto, puede verse W. REGH y J. BOHMAN, "Discourse and Democracy: The Formal and Informal Bases of Legitimacy in Habermas Faktizität und Geltung", en *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 4, N. 1 (1996), pp.79-99. Como forma aplicada de esta teoría habermasiana cf. D. GARCÍA MARZÁ, "Un modelo representativo de democracia deliberativa", en *Arbor*, Vol. 154, N. 608 (1996), pp.97-121.

¿SOCIEDAD CIVIL COMO ESPACIO PÚBLICO?

1.2 El artículo de V. Schiochet comienza "constatando" que ha habido acciones colectivas decisivas para la historia de la sociedad occidental. Son los denominados "movimientos sociales". La colaboración específica de América Latina para la historia de la sociedad occidental parece asociada a movimientos sociales que surgen "como la fuerza de la sociedad organizada contra los regímenes burocráticos autoritarios" (p.59). Este momento decisivo de la sociedad occidental lo describe nuestro autor como "una coyuntura de (re)surgimiento de la sociedad civil contraponiéndose a los dos vectores de expansión "civilizatoria" de este siglo: el mercado y el Estado" (ibid). Como consecuencia de este "resurgimiento de la sociedad civil", un punto llama especialmente la atención de Schiochet: ha surgido "entre los movimientos sociales y sus intelectuales" una nueva visión de la sociedad, una visión tripartita: Estado, mercado y sociedad civil. Podemos ver desde el comienzo la influencia que tienen Cohen y Arato en los desarrollos del autor.

El objetivo del artículo busca "reconstruir una concepción de la sociedad civil en cuanto esfera pública¹⁵ y en cuanto conjunto de relaciones sociales mediadas por la solidaridad" (p.61) que salga al paso de teorías tradicionales obsoletas y de la ininteligibilidad que ocasiona el eclecticismo de nuestros días. Para esta voluntad conceptual típica de la modernidad, resulta central establecer un "concepto positivo de sociedad civil", porque desea entenderla como "una variable independiente del Estado (y del mercado), sin negarlos (...) Una concepción positiva de la sociedad civil al interior de una visión tripartita que incluye el mercado y el Estado supone que los hombres son capaces y desean más ecuanimidad entre estas tres esferas" (p.62). Taxativamente deduce entonces que "conceptuar la sociedad civil como una esfera en substitución de las demás esferas comporta graves riesgos y equívocos para el proceso de democratización e incremento del bienestar y de la justicia social" (ibid).

Este énfasis en el rescate de una concepción positiva de la sociedad civil, dice nuestro autor, "es posible y deseable también para los países llamados no desarrollados". Para desarrollar su estrategia de

¹⁵ Tanto en portugués, como en castellano, francés e inglés, se traduce el alemán *Öffentlichkeit* indistintamente por esfera pública o espacio público. El término "publicidad", que representaría la traducción literal, se presta a confusiones. Conviene observar que el término "opinión pública" se dice en alemán *öffentliche Meinung*.

paralelismo, matiza que en América Latina "el énfasis dado a la sociedad civil no puede ser acompañado de una negligencia para con la estructuración del Estado. La construcción de un Estado democrático con legitimidad para controlar eficazmente las formas criminales de organización del control social, así como de universalizar el bienestar social, constituye una necesidad preeminente. Aquí la sociedad civil debe ser concebida como fuente de legitimidad, controladora y requisitoria de la acción del Estado" (ibid). En su esfuerzo conceptual por establecer el paralelo, Schiochet ignora hechos que ya ha referido anteriormente, a saber, que la noción de sociedad civil está en conexión con formas autoritarias de Estado en el Este europeo y en países del Tercer Mundo, mientras que la noción habermasiana de espacio público responde a las transformaciones sociales de las sociedades capitalistas de Europa occidental, entre ellas las del Estado de bienestar. En este punto, Schiochet reproduce los olvidos de la teoría habermasiana.

Schiochet puede encontrar así en la teoría habermasiana del espacio público la posibilidad de "comprender la sociedad civil como una esfera independiente/autónoma en relación a la lógica del dinero y del poder... (La) sociedad civil, en cuanto esfera pública que busca establecer una formación discursiva de la opinión y de la voluntad colectiva, no se orienta más por la necesidad de control sobre el sistema social o algún subsistema. Su objetivo no es controlar el poder, sino limitarlo a niveles adecuados y deseables y problematizarlos críticamente" (p.70).

Situándose de lleno en una concepción normativa que recurre a la argumentación como modo de resolución del conflicto social, característica de una moral política postconvencional¹⁶, Schiochet hace mover su noción de sociedad civil preponderantemente en el nivel de la reflexión de los sujetos sociales. "En la sociedad civil, afirma, no se lucha directamente por medios regulativos (como el dinero y el poder), sino por definiciones (Habermas). En cuanto tal, la capacidad de acción de la sociedad civil es mucho menor que la capacidad de reflexión" (pp.70-71). De este modo concluye, citando a Arato y Cohen, que la

¹⁶ Cf. la elucidación autocrítica de la aplicación de esta moral a América Latina realizada por K.-O. APEL, "La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación", en E. DUSSEL, *La ética de la liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica inédita de K.-O. APEL*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998, pp.193-216. Evidentemente, no pretendo que el pensamiento filosófico de América Latina se reduzca a la obra de DUSSEL.

¿SOCIEDAD CIVIL COMO ESPACIO PÚBLICO?

sociedad toda gana mucho fortaleciendo la sociedad civil, porque en último término genera “formas de participación en todas las dimensiones de la cultura moderna”. Como ha dicho más arriba, estas conclusiones finales deben ser aplicadas también a América Latina.

1.3 En sus líneas generales, el artículo de Olvera y Avritzer consiste en un análisis de la transición democrática en México, valorizando el protagonismo de la sociedad civil a partir de categorías habermasianas trabajadas por Arato y Cohen (p.236). La perspectiva es muy similar a la del artículo anterior, pero en su desarrollo conceptual privilegian más bien la contraposición entre las nociones de acción estratégica y acción comunicativa, a las que asocian respectivamente: sistema y mundo de la vida, perspectiva del observador y perspectiva interna del actor¹⁷. Como Habermas, buscan la integración diferenciada de ambas dimensiones, privilegiando la perspectiva del mundo de la vida. Y siguiendo a Arato y Cohen la aplican a la noción de sociedad civil: “De esta estrategia conceptual se deriva una primera definición de sociedad civil, asociada al nivel institucional del mundo de la vida, en la que la práctica asociacional se desenvuelve y la cultura se forma. Esta primera aproximación nos sitúa muy cerca de Gramsci, ya que como él, estamos subrayando aquí la formación de identidades y solidaridades. Sin embargo, Habermas ha mostrado que la condición de existencia del nivel institucional del mundo de la vida es la formación de una esfera pública en la que el ejercicio de la crítica y de la publicidad, es decir, de la racionalidad comunicativa, es posible. Ahora bien, —continúan nuestros autores— él mismo ha mostrado que la esfera pública ha sido progresivamente mediatizada por el sistema, bloqueando su potencial creativo y crítico. Este proceso es una de las expresiones de otro más general, definitorio de la modernidad, que él llama ‘colonización del mundo de la vida’, cuya característica definitoria es la incurción de los media sistémicos (dinero y poder) como factores de reproducción del mundo de la vida, bloqueando así las posibilidades de una comunicación libre de trabas y de intervenciones” (p.237). Acto seguido, estos autores se hacen eco del optimismo habermasiano que, contra el diagnóstico sombrío de la modernidad de Weber, apuesta por “el potencial transformador de los procesos de aprendizaje normativos, la autoorganización de la sociedad y la estabilización de los avances so-

¹⁷ Dejo de lado una discusión sobre esta interpretación confusa de las categorías habermasianas.

cietales a través de la ley. La racionalización del mundo de la vida implica el desarrollo de una relación crítica con la tradición, etc..." (ibid), hasta llegar al nivel postconvencional de la conciencia moral capaz de generar nuevas estructuras legales que posibiliten nuevas formas de acción comunicativa (p.238).

Como queriendo establecer un distanciamiento crítico mayor que el de Schiochet, estos autores subrayan que la perspectiva de Habermas "peca de occidentalismo y evolucionismo y no toma en cuenta las particularidades del desarrollo histórico en América Latina, donde el proceso de aprendizaje normativo ha sido bloqueado a través del cierre de los espacios de discusión pública y del mantenimiento de estructuras de dependencia personal y colectiva respecto del Estado y de los agentes económicos" (p.238). Sin embargo, para sorpresa del lector, los autores no renuncian a establecer el paralelismo. Ya en la misma frase se puede ver el concordismo que establecen entre la historia europea y la latinoamericana: aquí también el sistema ha colonizado el mundo de la vida, bloqueando "el" proceso de aprendizaje social. Por eso, creo, pueden decir que "apelar a la razón (como lo hace Habermas) es poderoso y atractivo, pues define un horizonte utópico dentro del cual las transformaciones culturales y el principio de autonomía social tienen un peso central" (ibid). Desde este punto de vista, es la razón, en singular, ni siquiera en "la multiplicidad de sus voces" la que puede lanzar una utopía¹⁸ en la sociedad latinoamericana, que al parecer, no es tan racional. De este modo, Olvera y Avritzer podrán operar, en la última parte de su artículo, el desplazamiento del conflicto social de la democracia mexicana al terreno de la cultura moderna y al diagnóstico habermasiano de la sociedad que la vehicula: la del capitalismo tardío.

¹⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, Trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1990, pp.155-187. Criticando la metafísica, escribe Habermas: "A partir del análisis de las condiciones necesarias del entendimiento puede, al menos, desarrollarse la idea de una intersubjetividad no menguada que posibilitaría, así un entendimiento no coercitivo de los individuos en sus tratos y contratos, como la identidad de un individuo capaz de entenderse consigo mismo sin violencia. Intersubjetividad no menoscabada es el anticipo o promesa de relaciones simétricas de libre reconocimiento recíproco. Pero esta idea no se la debe estirar convirtiéndola en la totalidad de una forma de vida reconciliada y lanzarla como utopía hacia el futuro; pues no contiene más, pero tampoco menos, que la caracterización formal de las condiciones necesarias para formas no anticipables de vida no errada. Tales formas de vida, aunque las doctrinas proféticas, ni siquiera nos han sido prometidas, tampoco en abstracto. De ellas sólo sa-

¿SOCIEDAD CIVIL COMO ESPACIO PÚBLICO?

Inspirados en Arato y Cohen, nuestros autores afirman entonces que la sociedad civil latinoamericana se debe desplegar como un principio de diferenciación de la acción política con respecto al Estado y el mercado, que evita recaer en el corporativismo. La teoría habermasiana vendría a suplir esa necesidad porque, por un lado, —y aquí encontramos algo común con Schiochet— permite pensar la sociedad de manera “tripartita”, y por el otro, informa un proyecto normativo de democracia que “va más allá de la democracia representativa y nos traslada al ámbito de la democracia participativa con actores sociales como eje del proceso” (p.239). Así, el eje del análisis de la transición democrática será “el proceso de conformación de movimientos y actores sociales autónomos o en vías de diferenciarse a sí mismos de la matriz estatal, de defenderse del mercado y de generar instancias de interacción comunicativa que funden nuevas identidades colectivas, culturas políticas y agentes individuales competentes y no dependientes” (ibid). En fin, este diagnóstico de corte postconvencional retoma para sí la noción de “autolimitación” acuñada también por Arato y Cohen (p.240), evitando caer en todo maximalismo, típico de las teorías revolucionarias clásicas.

1.4 Dicho esto, podemos preguntarnos si apropiaciones del pensamiento habermasiano, incluso matizadas, como las que acabamos de presentar, hacen justicia a la variedad de movimientos sociales latinoamericanos. La afirmación que subyace a ambos artículos es que la sociedad civil latinoamericana, como noción que engloba y explica la realidad de los movimientos sociales latinoamericanos, debe asociarse a la noción habermasiana de espacio público como la vía adecuada de transición a la democracia. Con otras palabras, la noción de sociedad civil como espacio público se impone como una noción normativa de la acción política latinoamericana, según la cual los actores sociales están llamados a convertirse en sujetos autónomos y críticos frente a los

bemos que si en general pudiesen realizarse tendrían que ser producidas mediante nuestra propia cooperación, no exenta de conflictos, pero solidaria”, p.186. Con este presupuesto, Habermas defiende que su proyecto es “históricamente situado”, que como tal “se formó” y que muy bien podría desaparecer. A este respecto, he podido comprobar las reservas que él mismo tiene sobre la aplicación de su teoría en América Latina en una conferencia inédita pronunciada en Lima: J. HABERMAS, “Un puente con los discursos que surgen desde afuera del Primer Mundo”, Exposición de Introducción al Seminario sobre la Modernidad del Instituto Goethe de Lima, manuscrito, 1989, 20pp. Agradezco a Víctor Méndez el acceso a este inédito de Habermas.

subsistemas autorregulados que son el Estado y el mercado. Confían a este proceso de ilustración moderna de nuestros sectores populares y medios la democratización de nuestros países. Para llegar a cuestionar este diagnóstico, hago un breve desvío por las críticas que Nancy Fraser ha dirigido a la noción habermasiana de espacio público.

2. Crítica de la noción habermasiana de espacio público.

Tanto para Schiochet como para Olvera y Avritzer, la noción habermasiana de espacio público resulta consistente. Con alguna adaptación, ella puede señalar el camino seguido y a seguir de los movimientos sociales latinoamericanos. Entre tanto, Nancy Fraser ha mostrado, junto a otros intelectuales norteamericanos, que esta noción presenta serias dificultades para la constitución de una "teoría crítica" a la altura de nuestro tiempo. Las discusiones con estos filósofos norteamericanos han llevado a Habermas a hacer algunas reflexiones adicionales al respecto¹⁹.

2.1 Fraser sitúa sus reflexiones en medio de la alharaca ("ballyhoo", p.107) que se hacía entonces en los Estados Unidos sobre "el triunfo de la democracia liberal" y el "fin de la historia"²⁰. Para ella, gracias a este espíritu triunfal se hacía de la democracia liberal el non plus ultra de los sistemas sociales para países como los que estaban emergiendo o bien contra la forma soviética de Estado socialista, o bien contra las dictaduras militares en América Latina, o bien contra los regímenes sudafricanos caracterizados por la dominación racial. En este contexto, a su juicio, la teoría crítica habermasiana podía servir de contrabalanceo. Su perspectiva, por tanto, está en consonancia con la de Habermas, pero en su caso "lo cortés no quita lo valiente".

En efecto, Fraser valoriza positivamente la idea de espacio público, al mismo tiempo que se esfuerza en mostrar sus límites a partir de intereses feministas. Para Habermas, la esfera pública²¹ aparece en sentido estricto cuando un conjunto de "personas privadas" se reúnen

¹⁹ N. FRASER, "Rethinking the Public Sphere", en C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1992, pp. 107-142. J. HABERMAS, "Further reflections on the Public Sphere", en *ibid.*, pp.421-461.

²⁰ Referencia sin duda a la obra publicística de Fukuyama.

²¹ Recordemos que las traducciones utilizan indistintamente las expresiones esfera pública y espacio público.

¿SOCIEDAD CIVIL COMO ESPACIO PÚBLICO?

para discutir asuntos de "interés público" o "intereses comunes"²². Según la reconstitución histórica que hace Habermas en *La transformación estructural del espacio público*²³, la idea de esfera pública adquirió fuerza y realidad en la temprana modernidad europea a través de las "esferas públicas burguesas" que se concertaron como núcleos de resistencia de los estados absolutistas²⁴. Esta reconstitución supone que a través de la discusión racional de los asuntos públicos, se tendrá como resultado la formación de una opinión pública en sentido fuerte, es decir, la formación de un consenso sobre el bien común²⁵. Pero el problema está, señala Fraser apoyándose en investigaciones históricas de la escuela revisionista, en la reconstitución habermasiana según la cual el ideal burgués fue ganando terreno en otras esferas sociales de la sociedad occidental. En concreto, la perspectiva de género pone de manifiesto la excesiva idealización realizada por Habermas. No tengo competencia para juzgar una posición ni la otra, y me limito a señalar las cuatro críticas que dirige Fraser a la noción de espacio público. Estas cuatro críticas comparten el juicio global de Fraser sobre dicha noción: "la noción burguesa de esfera pública... no es adecuada para la teoría crítica contemporánea. Lo que se necesita es, más bien, una concepción postburguesa que pueda permitirnos *otear un rol mayor para (al menos algunas) esferas públicas que la mera formación de la opinión autónoma removida de la toma autoritaria de decisiones*".²⁶ Veamos las cuatro críticas.

-En primer lugar, en nombre del ideal de la esfera pública burguesa (= conjunto de "personas privadas" que discuten sobre temas de "interés público") no se pueden poner entre paréntesis las desigualdades sociales, sino que más bien hay que proceder a eliminar tales desigualdades.

-En segundo lugar, no se puede justificar la preferencia de una noción de "público", en singular, a una noción de "públicos", en plural. Es-

²² Ver el apéndice del presente artículo.

²³ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Darmstadt/Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag, 1962 (Traducción castellana de Antonio Doménech con la colaboración de Rafael Grasa: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, México, Ediciones Gustavo Gill, 1986).

²⁴ Fraser, art. cit., p.112.

²⁵ *Ibid*, p.113.

²⁶ *Ibid*, p.136.

pecíficamente, las luchas feministas confirman cómo la noción de "esfera pública" burguesa desatiende el esfuerzo realizado por grupos contraculturales.

-En tercer lugar, en la llamada discusión "pública" deben incluirse temas que la ideología burguesa masculinista excluye por considerarlos temas de la esfera "privada".

-En cuarto lugar, no se puede limitar la reflexión a un sentido "débil" de esfera pública, sino que también hay que buscar un sentido "fuerte". Mientras el sentido débil de esfera pública se limita a la formación crítica de la voluntad, el sentido fuerte incluye la toma de decisiones (decision making). La noción "débil" de esfera pública acaba en "opinión pública", en "crítica del poder", y desecha el "uso del poder estatal".²⁷ A esta noción asocia Habermas la sociedad civil, acercándose a la posición liberal.

Fraser acaba su artículo compartiendo una esperanza: alertar a gentes de otras partes del mundo contra una apropiación acrítica de la noción habermasiana de espacio público que entraña tantos límites.²⁸

2.2 Habermas ha integrado parcialmente las críticas de Fraser en el artículo citado al principio de este apartado. En el mismo, reflexiona sobre su obra *La transformación estructural del espacio público*. Treinta años separan el artículo de la obra. En general, Habermas reconoce que su lectura de la transformación del espacio público fue simplista, representada como el desarrollo unilineal de "una cultura del debate" a "una cultura del público consumidor"²⁹. Admite que en los comienzos de los años 60 se mostraba muy escéptico sobre el potencial de la pluralidad inserta en un público de masas diferenciado. Por este camino, Habermas acepta tanto la posibilidad de la pluralidad dentro la idea de esfera pública, como la movilidad de la frontera entre temas públicos y privados. Sin embargo, ello no le lleva a renunciar a "la intención que guiaba el estudio como un todo: las democracias de masas constituidas como estado de bienestar social, en cuanto su autointerpretación normativa se ve concernida, pueden decirse continuadoras de los principios del estado constitucional liberal solamente en la medida en

²⁷ *Ibid.*, pp.133-134.

²⁸ *Ibid.*, p.137

²⁹ Habermas, "Further reflections...", art. cit., p.438.

¿SOCIEDAD CIVIL COMO ESPACIO PÚBLICO?

que ellas intentan seriamente vivir en conformidad con el mandato de una esfera pública que cumple funciones políticas³⁰. De ahí que la tarea política deba consagrarse a constituir un "público crítico" con "estas instituciones" (es decir, con las instituciones del Estado democrático de derecho)³¹.

En este sentido, me parece que Habermas no acoge del todo el primer punto criticado por Fraser: la eliminación de las desigualdades sociales para constituir una situación donde los distintos actores sociales puedan articular una opinión pública crítica. Después del lingüístico turn, plasmado en su *Teoría de la acción comunicativa*³², Habermas confía en lo que denomina ahora "fuerza productiva de la comunicación"³³, creadora de "solidaridad". Esta "fuerza productiva de la comunicación" se manifiesta, según él, de manera especial en las luchas y los movimientos sociales de liberación que llevaron a constituir el Estado democrático de derecho; de ahí el carácter paradigmático de los mismos: "Esta razón comunicativa fue la que se hizo valer también en los movimientos burgueses de emancipación, en las luchas por la soberanía popular y los derechos fundamentales. Se sedimentó en las instituciones del Estado democrático de derecho y en las instituciones de la opinión pública burguesa. El marxismo soviético en lugar de liberar y radicalizar el contenido emancipatorio de tales adquisiciones históricas, ni siquiera logró apropiárselo en toda su extensión"³⁴. En definitiva, la importancia de los nuevos movimientos sociales radica en su capacidad de someter la "regla de la mayoría" al "debate racional"³⁵. Así concluye, dejando ahora de integrar la cuarta crítica de Fraser, que "los discursos no gobiernan. Ellos generan un poder comunicativo... que no puede tomar el lugar de la administración pero puede influenciar en ella"³⁶.

³⁰ Ibid, p.441.

³¹ La misma perspectiva es desarrollada en *Faktizität und Geltung*.

³² *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Banden, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981 (Traducción castellana de M. JIMÉNEZ REDONDO, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 tomos, Madrid, Taurus, 1987).

³³ HABERMAS, "Further reflections...", p.444 .

³⁴ J. HABERMAS, *Die nachholende Revolution*. Kleine politische Schriften VII, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1990 (Traducción castellana de M. JIMÉNEZ REDONDO: *La necesidad de la revisión de la izquierda*, 2da.ed., Madrid, Tecnos, 1996), p.122 de la traducción castellana. Cfr. también p.134.

³⁵ HABERMAS, "Further reflections...", art. cit., p.449.

³⁶ Ibid, p.152.

3. Balance provisorio para seguir la reflexión.

Me parece que los pensadores latinoamericanos debemos aceptar la invitación de Fraser a no introducir apriorísticamente las limitaciones inherentes a la noción habermasiana de espacio público en nuestros diagnósticos sociales sobre la realidad latinoamericana. El caso de la "sociedad civil como espacio público" confirma claramente el ambiguo oráculo de Alberdi.

Para hacer un balance provisorio de la cuestión, abierto al debate, retomo cada uno de los puntos críticos señalados por Fraser. Y como no deseo tampoco caer en lo que critico, "haciendo lo que dice Fraser", uso como trasfondo de mi balance una manera bastante común en que se relee la historia de América Latina. Esta manera común se puede resumir como sigue: después de la llegada de los europeos, durante tres siglos de colonización, lo que hoy se conoce como América Latina se institucionalizó artificialmente a través de las leyes emanadas en las metrópolis. La gran masa de la población fue considerada mera fuerza de trabajo para la explotación de las riquezas naturales que iban a parar a las metrópolis. Se formó una suerte de sociedad dual, dividida entre una élite "blanca", europea, y una población "no blanca", india, negra o mestiza. La independencia política de las naciones latinoamericanas no cambió los términos de esta sociedad dual. Los "criollos" que llevaron a cabo la independencia simplemente tomaron el relevo de las antiguas élites europeas.

Por ello,

1) con respecto a la exigencia de la eliminación de las desigualdades sociales para garantizar la discusión "pública", hay que ser muy sensibles al modo de reflexividad³⁷ que utilizan los diversos actores sociales latinoamericanos que entrarían a dialogar en el espacio público de manera desventajosa. Una argumentación demasiado racional e individualista hará que comunidades indígenas se cierren más en ellas mismas, por lo que posiblemente acabarán por ser arrasadas por la ló-

³⁷ Cf. A. GIDDENS, op. cit., pp.36-45. Más matizado que Habermas, GIDDENS ofrece la noción de "reflexividad" que permite pensar la progresiva extensión de la modernidad a todas las culturas del planeta como un proceso complejo de universalización de la conciencia, en el que las tradiciones particulares de los diversos grupos sociales adquieren un nuevo estatuto sin desaparecer del todo.

¿SOCIEDAD CIVIL COMO ESPACIO PÚBLICO?

gica de la modernización³⁸. Este procedimiento puede reforzar el complejo cultural que declara como inferiores las tradiciones indígenas y que ha legitimado la colonización y la neocolonización. No necesariamente se les hace un favor a estas comunidades metiéndolas en el paquete de la "sociedad civil como espacio público". Pueden pensar nuestros intelectuales sensibles a la obra de Habermas en formas simbióticas o inculturadas de organización comunitaria, evitando análisis en blanco y negro³⁹.

2) con respecto a la existencia de "públicos" en plural, aparece el desafío de prestar más atención a las variantes locales y regionales latinoamericanas, así como a lo que define realmente las manifestaciones contraculturales de tipo urbano. Por ejemplo, las cuestiones de multiculturalismo se presentan de manera diferente en países con una población autóctona importante que en países (o regiones) donde la esclavitud del negro sustituyó a la población indígena como fuerza de trabajo. O por ejemplo, el talante en apariencia menos comprometido de las nuevas generaciones juveniles debe acompañarse con apertura de espíritu, sin deseo de estandarizarlas al lado de otros grupos más políticos, como las asociaciones barriales o las ligas de derechos humanos.

3) con respecto a los temas que entrarían en la agenda deliberativa por su carácter "público", no hay que predefinir la discusión a cuestiones de control de dos subsistemas, el mercado y el Estado. Ni siquiera Habermas lo hace. Este análisis, por ejemplo, remite a segundo plano el serio problema del neocolonialismo, sustituto del colonialismo. Este modo de apropiación de la riqueza, marcadamente racista, reproduce esa suerte de sociedad dual que hemos heredado de nuestro pasado. Siguen siendo los "europeizantes" o los "norteamericanizantes" los que se aprovechan de la explotación de la riqueza en el contexto de la globalización. Para decirlo con una palabra de Rodó, aunque con otro sentido, seguimos sufriendo entre nosotros de "nordomanía".

³⁸ Cf. J. J. BAUTISTA, "De la comunidad ideal de comunicación a la comunidad real de comunicación", en E. DUSSEL (ed.), Debate en torno a la Ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina, México, Siglo XXI, 1994, pp.90-97.

³⁹ Un ensayo puede verse en el diálogo establecido entre la filosofía de Apel y la cultura guaraní por B. MELI, "La comunidad de comunicación en Karl OTTO APEL y en la filosofía guaraní", en EQUIPO JESUITA DE REFLEXIÓN FILOSÓFICA, *Hombre y sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina*, Bogotá, Indo-American Press, 1995, pp.23-26.

4) en fin, no debe excluirse el sentido fuerte de esfera pública. Por ejemplo, no necesariamente un movimiento popular amplio y plural está obligado a excluir de su programa de acción la posibilidad de forzar un consenso en el seno del poder administrativo o jurídico del Estado. Las organizaciones populares en Ecuador no descartaron la posibilidad de convertirse parcialmente en poder administrativo, a raíz de la caída de Abdalah Buccaram. Dentro de un sector social más delimitado, las luchas indígenas en Colombia han logrado cambiar el texto constitucional, y para ello no bastaron argumentaciones críticas. Este logro va más allá de la conocida oposición habermasiana entre patriotismo nacional/ patriotismo de la constitución, que responde a las vicisitudes históricas alemanas⁴⁰, y que estaría más en consonancia con el ideal de la sociedad civil como espacio público.

Espero haber mostrado que la aplicación de la noción de espacio público de Habermas presenta algunas dificultades en la medida en que la misma es fruto de la reconstrucción de los procesos de aprendizaje social vividos en Europa occidental. La protagonista de esta historia es la clase burguesa ilustrada, enfrentada a la aristocracia, y todos aquellos que han caído en su radio de acción. Después de su Teoría de la acción comunicativa, Habermas ha asociado su idea de espacio público a la racionalización y subsecuente colonización del mundo de la vida, lo que le ha conducido a la noción de "fuerza productiva de la comunicación" que portan los nuevos movimientos sociales. Es esta nueva versión de espacio público la que sirve de fundamento a Cohen y Arato y, a través de ellos, a los pensadores latinoamericanos que he analizado para conceptualizar la sociedad civil como lugar de confluencia de "nuevos movimientos sociales" que sirven de instancia crítico-reflexiva al "sistema" (Estado/mercado) que coloniza el "mundo de la vida" de los actores sociales. Sin embargo, si se recupera un poco la memoria histórica de nuestras sociedades, sería legítimo preguntarnos si lo que ha pasado en la vida social latinoamericana no es que el sistema haya colonizado el mundo de la vida, sino que se hayan producido distintos procesos de colonización entre diferentes mundos de la vida, o incluso que se haya verificado la colonización del sistema por el mundo de la vida de nuestras élites que sufren de *nordomanía*. Porque, ¿de qué otra manera se podría explicar con las nociones habermasianas el populismo o la reproducción económica de esa especie de sociedad dual?

⁴⁰ Cf. J. HABERMAS, *Identidades nacionales y posnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989.

APÉNDICE:

El “espacio público” definido por el propio Habermas.

Por “espacio público” significamos ante todo un dominio de nuestra vida social en el que puede formarse algo que se acerca a la opinión pública. El acceso está garantizado para todos los ciudadanos. Una porción del espacio público se actualiza en toda conversación en que individuos privados se reúnen para constituir un cuerpo público. Entonces, éstos no se comportan ni como gente de negocios o profesionales que realizan transacciones privadas, ni como miembros de un orden constitucional sujeto a las coacciones legales de una burocracia estatal. Los ciudadanos se comportan como un cuerpo público cuando llegan a un acuerdo de una forma irrestricta — esto es, con la garantía de libertad de reunión y asociación y la libertad de expresar y publicar sus opiniones— sobre asuntos de interés general. En un cuerpo público extendido, este tipo de comunicación requiere medios específicos para transmitir información e influenciar a aquellos que los reciben. Hoy día, periódicos y revistas, radio y televisión son los media del espacio público. Hablamos de espacio público político en contraste, por ejemplo, al literario, cuando la discusión pública trata sobre objetos *relacionados con la actividad del Estado*. Ya que por su actividad el Estado es por así decirlo el ejecutor, él no forma parte de éste... Sólo cuando el ejercicio del control político está efectivamente subordinado a la exigencia democrática de que la información esté accesible al público, el espacio público político adquiere en verdad una influencia institucionalizada sobre el gobierno a través del instrumento que son los cuerpos encargados de hacer las leyes.⁴¹

⁴¹ J. HABERMAS, “The Public Sphere”, *New German Critique* 3 (1974): 49. Citado por G. ELEY, “Nations, Publics and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century”, en C. CALHOUN (ed.), op. cit., p.289.