

# Universal y afectiva: la esfera pública en el pensamiento político feminista

*Universal and affective: the Public Sphere in Feminist Political Thinking*

Daniela Losiggio

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

**RESUMEN** En el presente artículo nos proponemos recuperar las nociones de *público* y *universalidad* en la llamada Teoría crítica, para repensar la relación entre afectos, democracia y mujeres. A estos efectos, nos ocuparemos de analizar el célebre *Historia y crítica de la opinión pública* de J. Habermas, primera sistematización de la noción de *esfera pública*, entendida como ámbito del debate racional, universal y excluyente de lo privado-afectivo. Más tarde, nos centraremos en las críticas a este estudio realizadas por el revisionismo feminista de la década de los ochenta (Joan Scott, Joan Landes, Mary Ryan, Carole Pateman). Estas autoras encontraron una filiación entre la exclusión teórica de los afectos de la esfera pública y la expulsión política de las mujeres. Veremos que la *Teoría de la acción comunicativa* del propio Habermas abre la posibilidad de pensar la racionalidad presente en la expresión de afectos, deseos y sentimientos. La intención de este trabajo es iniciar una tradición de reflexiones para una teoría de la esfera pública verdaderamente universal (Nancy Fraser, Iris Young, Seyla Benhabib).

**PALABRAS CLAVE** esfera pública; esfera privada; universalidad; afectividad; democracia; feminismo.

**ABSTRACT** *In this article we propose to return to the notions of public and universality in the so-called Critical Theory, in order to rethink the relation between politics, affects and women. For these purposes, we will analyze the famous The Structural Transformation of the Public Sphere of J. Habermas, the first systematization of the notion of public sphere, understood as the scope of rational and universal debate which excludes the private-affective. Later, we will focus on the criticism of this study made by the feminist revisionism of the eighties (Joan Scott, Joan Landes, Mary Ryan, Carole Pateman). These authors found a connection between the theoretical exclusion of the affects (from the public sphere) and the political expulsion of women. We will see that Habermas' own Theory of Communicative Action opens the possibility of thinking the rationality present in the expression of affections, desires and feelings. The main aim of this work is to start*

*a tradition of reflections for a truly universal public sphere theory (Nancy Fraser, Iris Young, Seyla Benhabib).*

**KEY WORDS** *Public Sphere, Private Sphere, Universality, Affectivity; Democracy, Feminism.*

**RECIBIDO** *RECEIVED* 09/10/2019

**APROBADO** *APPROVED* 20/1/2020

**PUBLICADO** *PUBLISHED* 15/7/2020

### **NOTA DE LA AUTORA**

Daniela Losiggio, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Esta investigación fue realizada en el marco de una beca posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, radicada en el Instituto de Estudios Iniciales de la Universidad Nacional Arturo Jauretche, Argentina. El trabajo no hubiese sido posible sin el acompañamiento académico y las críticas constructivas de los eruditos Luciano Nosetto y Cecilia Macón. Muchas de estas ideas son un intento de responder las inquietas preguntas de mis estudiantes de la materia “Género, derechos y políticas públicas” de la Carrera de Trabajo Social de UNAJ.

Correo electrónico: [danielalosiggio@gmail.com](mailto:danielalosiggio@gmail.com)

Dirección postal: Rawson 115 (1876) Quilmes, Buenos Aires, Argentina.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1543-0412>

LEAR.- [...] Ahora, Cordelia, la más joven aunque no la menos querida [...], ¿qué podrás decir para obtener un tercio más rico que el de tus hermanas? Habla.

CORDELIA.-Nada, señor.

LEAR.-¿Nada?

CORDELIA.-Nada.

(Shakespeare, 2007, p. 14)

Aun cuando deseemos, y mucho, ver reconocidos los derechos que nos corresponden, tenemos que oponernos a la utilización de ese reconocimiento público de nuestros derechos que solo trata de desviar la atención y ocultar la masiva conculcación de los derechos de algunos colectivos.

(Butler, 2017, p. 74)

¿Cómo puede explicarse la relación de las mujeres, *queers* y minorías sexogenéricas con la esfera pública? Como es bien sabido, desde la Modernidad en adelante, las mujeres han sido emocionalizadas, afectivizadas y este es el principal motivo por el cual quedaron excluidas de los ámbitos de un debate político entendido como *puramente* racional. Testigo de ello es el afán, consustancial a los feminismos de todos los tiempos, o bien por enseñar la racionalidad femenina, o bien por evidenciar la incumbencia (negada) de las pasiones para la política.

El primer acto de *Rey Lear* ilustra el problema moderno de las mujeres y la esfera pública: el rey de Bretaña entrega su reino en vida para liberarse de “problemas y obligaciones” y destinar su vejez al descanso. Las herederas son tres mujeres, sus hijas. Resulta extraño que Lear no prefiera cerrar trato con los esposos de las mayores y convenir los términos del enlace de la más joven, Cordelia, aún no comprometida. Pero este rey barroco no busca contratos formales sino amor incondicional y, en este sentido, ¿para qué lidiar con varones? El drama de Lear se desata cuando Cordelia, la hija más joven y querida, se rehúsa a jurar públicamente amor al padre. ¿Por qué motivo, paradójicamente, Cordelia se vuelve política en el momento en que calla y, consecuentemente, es desheredada? ¿Cuál es la restricción invisible que opera sobre el discurso de la hija menor de Lear?

Este relato de 1603 anticipa el problema del género y la cuestión de la *esfera pública*, categoría sistematizada en el ya clásico *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962/1981) [La transformación estructural de la esfera

pública], publicado en castellano como *Historia y crítica de la opinión pública*. La tesis de Jürgen Habermas es que, en sus orígenes, la esfera pública burguesa existió como un ámbito de accesibilidad universal donde las personas privadas debatían sobre el bien común, dejando a un lado el estatus social, las veleidades particulares e incluso el propio género.

Autores como Geoff Eley (1996), Joan Landes (1988), Joan Scott (1996) y Mary P. Ryan (1992) responden a Habermas mediante el recurso archivístico, demostrando que el debate público moderno jamás fue de acceso universal, sino masculino y, por supuesto, burgués. A su vez, estas historiadoras destacan la relevancia de la invención de la esfera privada moderna (como instancia precedente a la de la publicidad) en tanto ámbito del interés particular, de las emociones e imprescindible para la existencia de lo público. Solo cuando las mujeres estuvieron realmente enclaustradas en el entorno doméstico, fue posible la República moderna. El drama de Cordelia, aunque proveniente de otro tiempo y régimen del poder, es inteligible como una metáfora de la situación de las mujeres a partir de la Revolución: la existencia de lo *privado* (por caso, el amor incondicional de las mujeres hacia los padres y los esposos), aunque de modo velado, sin dudas está puesta al servicio de lo público (el futuro del gobierno y administración de Bretaña dependen de ese amor). Se deja ver, entonces, que la antinomia “esfera pública de la razón universal vs. esfera privada de la emociones y afectos” tiene una función ideológico-patriarcal.

La *Teoría de la acción comunicativa* (1981/1999) de Habermas puede leerse como una rectificación al clásico de 1962 si se atiende puntualmente al aspecto racional de los enunciados subjetivo-emocionales. Según Habermas, la comunicación conlleva una base de validez (una racionalidad) intersubjetiva. Todos los enunciados que tienen por horizonte el entendimiento (que ofrecen *razones*) deben ser comprendidos como racionales; incluyendo a las expresiones emocionales, subjetivas, afectivas, referidas a sentimientos. El entendimiento es el *medium* de la ética discursiva,<sup>1</sup> es decir, de la democracia deliberativa. Esto coloca a los grupos tradicionalmente asociados a sentimientos, deseos, afectos dentro del ámbito de la racionalidad discursiva. Ahora bien, en este punto Habermas hace retroceder su perspectiva sobre la afectividad y vuelve a hacerla recaer en el orden de lo particular y por fuera del debate democrático.

Probablemente fueron las autoras de la Teoría crítica las que produjeron los argumentos más duraderos en favor de una esfera pública

---

<sup>1</sup> Valga una aclaración: la idea de *ética discursiva* reproduce una confusión léxica, ya que también. Habermas llama *ética* a ciertas posiciones que anteponen los intereses o valoraciones particulares en el debate colectivo. Se trata de dos ideas diferentes bajo el mismo nombre.

verdaderamente democrática con capacidad de poner en jaque el sistema de división de roles sociales por género (Iris M. Young, 2000; Seyla Benhabib, 1990; y Nancy Fraser, 1997, entre otras autoras). Centralmente estas autoras procuraron revisar el sistema de exclusiones provocadas por una esfera pública que despejaba *a priori* lo *privado*, emocional, íntimo, sexual de la disputa por las incumbencias comunes; pero dieron también un paso más en la complejización del problema de la democracia y la relación de las luchas feministas con otras demandas colectivas.

Estas teorías se muestran hoy sumamente actuales. La versión contemporánea del neoliberalismo viene incluyendo en su agenda política y mediática algunos elementos de lo considerado de tenor privado; tómense por caso las campañas político-afectivas (tales como la “revolución de la alegría” de Cambiemos en Argentina<sup>2</sup> o el *well-being programme* [programa de bienestar] de David Cameron en Reino Unido), el *boom* de la autoayuda y las emociones públicas *útiles* (como las presenta Augusto Cury, el autor más vendido en Brasil) (Ahmed, 2019).<sup>3</sup> Más aún, existe un neoliberalismo que incluye en sus programas políticos elementos propios de la agenda feminista y *queer* (baste observar la última campaña del Partido Demócrata en Estados Unidos o el paquete de normas a favor del colectivo LGBTTIQ en Israel). El drama de Cordelia (la mujer destinada a amar y a no debatir) cede el paso ahora a un nuevo paradigma patriarcal-afectivo. Las luchas de las mujeres y las minorías sexogenéricas no constituyen necesariamente una oposición a combatir por parte de las tradicionales alianzas de corporaciones multinacionales y estados capitalistas (Fraser, 2016, 2017); sino que vienen manipulándose para el *pinkwashing* (el caso de Israel es el más destacable) (Butler, 2017). Más bien son las políticas aliadas a grupos religiosos y culturales las que buscan restituir la exclusión de mujeres y personas LGBTTIQ de los ámbitos de la publicidad (el caso de Brasil resulta singularmente paradigmático de esta cuestión). La pregunta sobre la apertura de lo público hacia lo tradicionalmente entendido como *privado*, entonces, debería rezar así: ¿se traduce esta apertura en un avance real de la conquista de derechos políticos por parte de grupos y cuerpos excluidos? Y si acaso así es, ¿no es en paralelo de la precarización de otros grupos y corporalidades? (Butler, 2017; Fraser 2017). Más aún, ¿no es incluso

2 *Cambiemos* es el nombre de la alianza de partidos políticos (fundamentalmente de Propuesta Republicana y la Unión Cívica Radical) que en Argentina llevó a Mauricio Macri a la presidencia entre los años 2015 y 2019. Su programa político era de corte neoliberal.

3 Dejo afuera de este artículo la relación del fascismo, el nazismo y el populismo con los afectos, tanto desde el punto de vista de lo que he llamado en otro artículo prejuicios ilustrados como desde la perspectiva de la teoría del populismo, ya que conceptualmente refieren a la relación de los afectos con la política (y no estrictamente con la esfera pública). Cf. Losiggio, 2018.

a veces en favor de una precarización, cada vez mayor, de subalternidades tradicionalmente denostadas y silenciadas? (Bidaseca, 2011).

Hoy, cuando lo afectivo-pasional-emocional se vuelve público, resulta imperioso no conformarse con criticar una tradición que ha fijado la emocionalidad a lo privado y los grupos excluidos. Es necesario revitalizar las causas, los fundamentos y las posibles vías de solución a la exclusión de ciertos colectivos del orden del debate colectivo. De modo eminente, la reciente Teoría feminista y *queer* viene reproblematisando las pasiones públicas (a partir del llamado *giro afectivo*, Macón, 2013), así como la cuestión de la potencia del espacio público (Butler, 2017). En el presente artículo nos proponemos recuperar las nociones de *público* y *universalidad* en la llamada Teoría crítica, para repensar la relación entre afectos, democracia y mujeres. En este sentido, no nos centraremos en la noción arendtiana de *espacio* público (suficientemente trabajada); sino en la tradición de la *esfera* pública, encausada en la Teoría crítica, procurando colocar el foco en el rol de los afectos y las emociones.<sup>4</sup>

Dividiremos el trabajo en cinco apartados. En los apartados primero y segundo se analizará la teoría de la esfera pública de Habermas, tal como es presentada en su clásico estudio de 1962. A ello seguirán, en el tercer apartado, las críticas historiográficas a Habermas (presentaremos algunas ideas de Reinhart Koselleck a la luz de autoras como Joan Landes y Joan Scott); estas críticas nos permitirán comprender el nacimiento de la esfera pública determinada por otra emergencia que la precede: lo privado. En el apartado cuarto, nos adentraremos en las principales ideas de la *Teoría de la acción comunicativa* que prorrogan algunas preocupaciones de *Historia y crítica de la opinión pública*, pero introducen un nuevo problema: ¿qué posibilidades efectivas tiene la democracia en nuestras sociedades contemporáneas? Por último, presentaremos las objeciones centrales de las autoras de la Teoría crítica y sus lances programáticos (Benhabib, Young, Fraser).

---

4 Dentro del llamado giro afectivo, corriente del pensamiento que se desprende del llamado feminismo de la tercera ola y la teoría queer, se ha buscado dar especificidad a los términos pasiones, emociones y afectos. Suele aceptarse la distinción del pionero Brian Massumi: mientras que las emociones son culturales, los afectos guardan un resto autónomo [autonomous rest] (Massumi, 2002, p. 30), inherente a la naturaleza biológica o fisiológica (Probyn, 2005, p. 11). Otras autoras, formadas por el posestructuralismo butleriano, eluden la distinción entre emociones y afectos (Ahmed, 2004; Colebrook, 2008; Macón, 2010), ya que no conciben lo precultural puro. Se sostiene también que la noción de pasión arrastra una reminiscencia negativa, referida a la pasividad y a la disminución de la agencia. A los efectos puntuales de este artículo utilizaremos las nociones de modo intercambiable para referirnos meramente a aquello que se opone a la razón en la tradición republicano-liberal.

## El concepto moderno de publicidad según Habermas

Es sabido que Habermas escribió su tesis de habilitación en diálogo con *La condición humana* de Hannah Arendt (1958/2009)<sup>5</sup> y con la *Dialéctica de la Ilustración* (1944) de T. W. Adorno y M. Horkheimer (Hohendahl, 1996). Este último libro viene a impugnar las derivas totalitarias de la propuesta gnoseológica moderna, encarnada en el empirismo inglés. La Ilustración era para Francis Bacon la vía del desencantamiento del mundo: saber suponía identificar las causas para lograr una dominación plena de la naturaleza. Así, según Adorno y Horkheimer, razón y mito se comportan de modo equivalente: buscan dominar el mundo, subsumiendo lo particular al todo, anulando la relación dialéctica entre lo particular y lo general. Y es por esto último también que la Ilustración encuentra una intersección con el totalitarismo.

Curiosamente, los propios Adorno y Horkheimer reconocen que la salida del mito es, también, un ejercicio ilustrado: “la condena de la superstición ha significado siempre, a la vez que el progreso del dominio, también su desenmascaramiento” (1944/1998, p. 92). En una palabra, la Ilustración constituye un tipo de mito, pero también la posibilidad de su disolución. La tercera crítica de Kant se vislumbra ahora como el epifenómeno de la potencia realmente desmitificadora de la Ilustración. En esta obra se presenta la posibilidad de un juicio para el cual lo general no es dado (como en el juicio determinante o científico), sino que es necesario buscarlo y, entonces, aparece como un problema (juicio reflexionante o crítico) (Kant, 2014, p. 179). Este tipo de juicio crítico (y no el de tipo teórico o científico) mantiene una relación profunda con la respuesta kantiana a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?” (1784/2004a). La publicidad ilustrada se erige —entre otras cosas— como un medio de elaboración de juicios (auto)reflexionantes, donde se evalúa o critica el poder autoritario de modo desinteresado (en la medida en que el juicio reflexivo no tiene interés en la existencia real del objeto reflexionado). Asimismo, la publicidad es el principio de perfectibilidad de este medio. Allí donde se detiene *Dialéctica de la Ilustración*, se abre la iniciativa de Habermas.

Mediante *Historia y crítica de la opinión pública*, Habermas buscaba recuperar de la Ilustración, por un lado, el potencial democrático guardado en la idea de publicidad y, por el otro, ofrecer un análisis histórico de esta esfera para demostrar que ella constituyó, durante los siglos XVII y XVIII, algo más que un ideal utópico. Kant es el primer autor en presentar la idea moderna

5 Habermas discute especialmente con la tesis arendtiana del auge de lo social (Arendt, 1958/2009). Para Habermas, en vano debe buscarse a la esfera pública moderna invirtiendo los términos del esquema antiguo. Aquella no es equiparable ya ni con la emergente sociedad ni con el estado. Como veremos, la esfera pública proviene de lo social, pero no son homologables.

de publicidad. Esta es comprendida, antes que nada, como un medio para el “proceso crítico” ilustrado (Habermas, 1962/1981, p. 136). Sin publicidad, la tarea del pensar “por sí mismo” (máxima subjetiva) sería demasiado compleja. Pensar por sí mismo es idéntico a pensar en voz alta y en comunidad, porque “¡cuánto y cuán correctamente podríamos pensar, si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a quienes comunicar nuestros pensamientos y quienes nos comunicaran los suyos!” (Kant, 2013, pp. 458-9). Es necesaria la existencia de una esfera pública para poder desarrollar un pensamiento crítico e ilustrado. Pero, además de un medio, la publicidad representa un principio ético-jurídico. “El uso público de la razón ha de estar libre en todo momento” (Habermas, 1962/1981, p. 139); debe estar garantizada la libertad de pluma. Si, por un lado, los hombres (sabios) deben obedecer (en lo privado); en lo público, ellos deben tener la posibilidad de emitir sus juicios críticos; a ellos debe garantizárseles esa libertad.

La Ilustración no es un estado de cosas sino que es un proceso en el que la humanidad se encuentra embarcada. La naturaleza humana consiste en progresar hacia la Ilustración, hacia una publicidad universal. Naturalmente, todo el mundo está llamado a ser publicista, a dirigirse al público, en el público. Pero la humanidad moralizada presupone, tanto una humanidad sabia, como también un orden jurídico-moralizado: “que todas las actividades políticas [se asienten] en el fundamento de las leyes” y que, a su vez, estas leyes se justifiquen “como leyes generales y racionales ante la opinión pública” (Habermas, 1962/1981, p. 141). La conformidad entre leyes legítimas (políticas) y opinión pública ilustrada (moral) debe constituir un *ideal* regulativo de la política. La política debe “urgir a la construcción de una situación de derecho” (Habermas, 1962/1981, p. 148). La *perfecta constitución* política interna y externa de los estados es algo sobre lo que el género humano debe trabajar para cumplimentar una intención de la Naturaleza que *podemos* pensar o imaginar (Kant, 1784/2004b, p. 17), a saber, el bien común.<sup>6</sup>

Retengamos por ahora tres acepciones kantianas del término publicidad: a) medio donde los ilustrados (hombres doctos) hacen uso público de la Razón; en este sentido, comunican desinteresadamente (mediante juicios reflexivos) sus opiniones; ámbito de la crítica; b) principio ético político (libertad de expresión) que garantiza que ese ámbito se vuelva tendencialmente

<sup>6</sup> Kant ofrece dos respuestas a la pregunta por el modo en que los políticos confeccionarían una legislación pública, es decir, accesible a todos y tendencialmente universal. Una respuesta liberal, que asume que todos los individuos buscan preservar su autonomía y que esto favorece una política buena para todos; y una respuesta republicana -con la que Habermas simpatiza especialmente y que aquí estamos subrayando- que considera al bien común como finalidad de lo público y el ideal regulativo de la política (Habermas, 1962/1981, 2005; Kant, 1784/2004b).

universal, accesible a todos y, por último, c) ideal regulador para una política moralizada (cuyo fin es el bien común).

### La esfera pública en el siglo xviii

En *Historia y crítica de la opinión pública*, Habermas describe un episodio histórico, entre los siglos xvii y xviii, donde la práctica del diálogo racional y universalista tiene efectivo lugar y trasciende el ámbito de decisión política. Esta naciente esfera pública proviene de lo social pero, en la medida en que la sociedad contiene también una esfera privada de los intereses egoístas, lo social y lo público no resultan homologables. Por último, la administración y la reproducción de la vida no se reducen ya al *oikos*: nace un estado administrativo e impositivo (una *oikonomía* pública).

El mercado tiene en común con la familia que es ámbito de intereses e inclinaciones, pero se distingue de ella en que es transversal a la producción social general. La esfera pública se distingue del mercado en tanto su principal actividad es el debate sobre el Bien común, excluyendo de ese debate los intereses privados. El estado y la familia tienen ahora en común la reproducción de la vida. Por último, la publicidad se enfrenta al poder en la medida en que ella juzga las acciones del estado. Según Habermas, el público *media* desinteresadamente (en el sentido de que está libre de afectos, emociones e intereses y no se inmiscuye en la economía) entre la sociedad y el estado y le exige a este último que rinda cuentas:

La zona de continuado contacto administrativo se convierte en zona *crítica* también en el sentido de que reclama la crítica de un público racionante. Fácilmente podrá el público atender a esa reclamación, pues solo necesita poner en funcionamiento el instrumento con cuya ayuda había convertido ya la administración a la sociedad en un asunto público: la prensa. (Habermas, 1962/1981, p. 62).

En un principio, la naciente prensa es utilizada por las autoridades para órdenes y disposiciones vinculadas al mercado y, por lo tanto, destinadas a los estamentos alfabetizados, incluyendo a los burgueses. Pero luego, en su interior, surge el tipo de artículo “sabio” dedicado a la crítica literaria y la cultura (Habermas, 1962/1981, p. 62). Finalmente, esta crítica da lugar a la emisión de juicios públicos acerca del poder político. La esfera de los juicios públicos se distingue así del poder político para constituirse en una “tribuna sobre la cual las personas privadas, reunidas en calidad de público, se disponían a forzar al poder público a su legitimación ante la opinión pública” (Habermas, 1962/1981, p. 63). Este público racionante tiene dos *topoi*:

la mencionada prensa y los nuevos centros de sociabilidad contrapuestos a la vida cortesana; los *coffee houses* [cafés] ingleses, los salones franceses y las *Tischgesellschaften* [mesas sociales] alemanas. En el decir de Habermas, dentro de estas sociedades, no se espera la igualdad de estatus. En ellas, la paridad se basa en la autoridad de los argumentos y el raciocinio. Más aún, la *apertura* (traducción literal de *Öffentlichkeit*) es su condición de existencia; se espera que el conjunto de “todas las personas privadas” participen —más tarde o más temprano— de estos espacios (Habermas, 1962/1981, p. 75). De allí que estos instrumentos (los cafés y la prensa) tienen la facultad de transmitir al estado todo lo que se considera de interés general o común de la totalidad de la *sociedad*. Habermas detecta que esta esfera pública, tal como existió en el siglo XVIII, tendió a desaparecer por una doble causa: por un lado, la esfera pública se entremezcló con el mercado (la prensa periódica devino un conjunto de empresas comerciales a gran escala tendientes a manipular la opinión en su favor). Más tarde, el estado comenzó a absorber a la esfera pública, haciéndose cada vez más cargo del bienestar de la ciudadanía (estado de bienestar). Del otro lado, los salones y las casas de café declinaron. Entre la *Öffentlichkeit* [esfera pública] y la *Publizität* [publicidad] se despliega una ambigüedad que “sirve a la manipulación del público en la misma medida que a la legitimación ante él” (Habermas, 1962/1981, p. 270).

Nos detendremos ahora en una serie de críticas a la teoría habermasiana sobre la esfera pública, atendiendo fundamentalmente a una pregunta: ¿es posible pensar el origen y la existencia de la esfera pública sin reflexionar antes sobre la esfera privada? Veremos a través de un conjunto de propuestas provenientes de distintas tradiciones de pensamiento que la esfera privada, el interés y las emociones constituyen claves ineludibles de la inteligibilidad de lo público.

### **Críticas al desinterés: lo público a la luz de lo privado. De Koselleck al revisionismo feminista**

Si bien anterior en el tiempo, la tesis doctoral de Reinhart Koselleck, publicada como *Crítica y Crisis* (1959/2007), no puede dejar de leerse como una refutación a *Historia y crítica...* Siguiendo a C. Schmitt, Koselleck postula, para el mismo período histórico estudiado por Habermas, que la esfera pública debe ser comprendida como partido de los hombres nuevos, excluidos de los ámbitos de decisión política. Esta tesis echa por tierra la idea de una esfera pública como ámbito desinteresado o neutral de comunicación de la Razón y/o como principio ético universal y/o como ideal de regulador de una política más saludable (moralizada). Según Koselleck, en los años

previos a la Revolución, los burgueses fueron arrogándose progresivamente la representación de *la sociedad*, mediante la apropiación de la Razón universal, convertida en fuente de la verdad y motor de la historia. El origen y el sentido de la esfera pública deben ser comprendidos, en todo caso, como una generalización de los intereses privados de los burgueses. La tesis de Koselleck se replica, con perspectiva gramsciana, en un ya clásico trabajo del historiador Geoff Eley (1996). Este autor sostiene que la noción ideológica de esfera pública fue el instrumento que encontró la burguesía para garantizar una dominación hegemónica. La universalización de los intereses particulares, aquello que define la hegemonía, es también uno de los modos en que puede definirse la esfera pública burguesa.

Más tarde, el feminismo ha recogido el guante de la crítica a la esfera pública habermasiana denunciando, no tanto los intereses burgueses velados bajo la pretensión de neutralidad de lo público, sino la aparición de este *sujeto universal* que, además de burgués, es también varón, blanco, heterosexual y europeo. Según autoras como J. Landes (1988) y J. W. Scott (1996), en la práctica, la exclusión de las mujeres de la esfera pública no es un fracaso del proceso de universalización de la razón como Habermas mantiene; sino que, más bien, constituye uno de sus elementos definitorios más importantes. Revisitando documentos públicos y tratados de la época de la Revolución, Landes encuentra que los salones literarios y otras asociaciones donde accedían las mujeres antes de la crisis —idealizados por Habermas en *Historia y crítica...*— fueron despreciados por la naciente esfera pública republicana que los encontraba manieristas y afeminados. La historiadora coloca a estos salones al interior de un episodio previo a la emergencia de la esfera pública moderna. Estos ámbitos de comparecencia, que aún contenían tanto a las mujeres como a las emociones y ornamentos, tendieron a desaparecer hacia 1780. La esfera de la ciudadanía moderna, en las antípodas de los salones, es representada con los valores de la virilidad, la racionalidad, y la sobriedad.

Cierto es que, antes de la Revolución, las mujeres ya eran asociadas a la emocionalidad y fragilidad pero, como sostiene Scott, en la medida en que la publicidad comienza a ser definida como esfera de la racionalidad, la exclusión de mujeres del orden político aparece —persistentemente— necesaria. Esta exclusión es “*attributed (...) to the weaknesses of their bodies and minds, to physical divisions of labor which made women fit only for reproduction and domesticity, and to emotional susceptibilities that drove them either to sexual excess or to religious fanaticism*”<sup>7</sup> (Scott, 1996, p. 9-10), mientras que los varones

---

7 Atribuida (...) a la fragilidad de sus cuerpos y sus mentes, a divisiones físicas del trabajo que hace que las mujeres se ajusten solo a la reproducción y domesticidad y a susceptibilidades

burgueses, blancos, heterosexuales y europeos se vuelven verdaderamente idóneos para el debate sobre el bien común.

Desde entonces, como propone Iris M. Young, el ideal de lo cívico-público obtiene su unidad espuria del rechazo y confinamiento de todo aquello que amenaza la ciudadanía (burguesa, pero también masculina, heterosexual, blanca). Young avanza con una hipótesis novedosa: la razón pública no es amenazada solo por las mujeres sino también por todo colectivo cuya especificidad se entiende como determinada por “el cuerpo y los deseos (...), las diferencias de raza y cultura, la variabilidad y heterogeneidad de las necesidades (...), la ambigüedad y naturaleza cambiante de los sentimientos” (2000, p. 189).

Mientras que lo particular-raciocinante-masculino-burgués se generaliza en esfera pública universal, lo particular-emocional-femenino permanece como particular en el ámbito doméstico-privado. Dora Barrancos se ha ocupado de mostrar cómo el encierro de las mujeres en Argentina se remonta también a la época de la modernización y la entrada en vigencia del Código Civil Argentino (1869) que determinaba la incapacidad relativa de la mujer casada (art. 55) y disponía que el marido se convertía en su tutor (art. 57). Una vez casada, la esposa no tenía derecho a educarse ni a realizar actividades comerciales. Por último, el marido se convertía en administrador de los bienes aportados por la esposa antes de la sustanciación del matrimonio. Aunque resulte evidente, no está de más recordar que el redactor del Código, Dalmacio Vélez Sarsfield, se basó en el Código Napoleónico de 1804 (Barrancos, 2010, pp. 101-102).

Para el caso de las comunidades originarias latinoamericanas, la introducción de la lógica republicana de división de esferas ha generado una exacerbación de las jerarquías de género ya existentes antes de la intrusión colonial. Puntualmente tomando por caso las sociedades andinas, Rita Segato (2016) señala que en el *mundo aldea* existía una división entre lo público y lo doméstico, pero que esta división no se correspondía exactamente con lo masculino y lo femenino: las mujeres participaban de la decisión política y los varones también proveían de alimento. La organización dual suponía una jerarquía pero los roles eran complementarios (así las mujeres conservaban estatus ontológico y político). La intrusión colonial exagera esas relaciones de jerarquía, filtrando el elemento extraño de la *universalidad*, que excluye de la administración pública a los varones y recluye a las mujeres en el ámbito comunitario. En la misma línea, Karina Bidaseca (2011) explica que en las asambleas campesinas actuales, los dirigentes andinos debaten en español (un idioma que las mujeres no manejan) y reservan el quechua para las actividades

---

emocionales que las llevan al exceso sexual o al fanatismo religioso.

*menores*. Asimismo, las negociaciones en el ámbito institucional las llevan a cabo los varones, entre otros motivos, porque el analfabetismo femenino es ampliamente mayor que el masculino.

Ante estos registros, la teoría feminista se ha preguntado si corresponde rechazar sin más la noción de esfera pública. La década de los ochenta ha sido prolífica en las reflexiones sobre la ética del cuidado. Cuatro trabajos fueron centrales para imponer, dentro del feminismo, la idea radical de que la política feminista debía rechazar de raíz los presupuestos de la concepción masculinista de la ciudadanía y la justicia: *Public Man, Private Woman* (1981) de Jean Elshtain, *In a Different Voice* (1982) de Carol Gilligan, *The Sexual Contract* (1988/1995) de Carole Pateman y *Maternal Thinking* (1989) de Sara Ruddick. Muy prontamente se ha criticado, de estas autoras, que para refutar la universalidad liberal-republicana postularon otra forma sexualmente diferenciada de universalidad. De este modo —se sostiene— ellas recaen en un nuevo esencialismo basado en atributos innatos de lo femenino, como el cuidado y la maternidad (Mouffe, 1992). Dado que aquí nos abocamos a estudiar, precisamente, la posibilidad de una esfera pública feminista, no haremos hincapié en el momento propositivo de estos textos que mayormente la rechazan de cuajo. No obstante, vale la pena un breve comentario sobre la teoría del contrato sexual de Carole Pateman.

Ya no se trata, para Pateman (2018), de demostrar cómo la moral (privada y burguesa) deviene pública y universal, sino de captar lo esencial que ha sido para la teoría política contractualista ingeniar una esfera privada de mujeres cuya deconstrucción excede el reconocimiento de la racionalidad femenina. Aunque suene paradójico, la racionalidad de las mujeres, entiende Pateman (1995), estuvo siempre presente en los imaginarios políticos modernoliberales. Para John Locke, probablemente el contractualista más influyente al liberalismo, el primer contrato social es el del matrimonio. Esto significa que las mujeres son comprendidas como iguales y libres, con capacidad suficiente como para contratar. Ahora bien, el contenido del contrato matrimonial supone que la esposa consiente su *natural sujeción* (2018, p. 108). En una palabra el contrato es político (entre dos partes iguales y libres) pero su contenido (la sujeción, la violencia, la dominación) es del orden natural.

El modo en que Locke presenta el contrato matrimonial permite a Pateman teorizar acerca de los abusos contra las mujeres de modo más general (y esto tiene enormes consecuencias para las teorías feministas del consentimiento). A nosotras nos interesa una cuestión tangencial que se abre con *El contrato sexual*. El contrato (aunque más no sea solo el matrimonial de Locke, pero después de todo *el primer contrato*) incluye las emociones, la

naturaleza. Estas forman parte de los contenidos de la vida civil. La tesis (sin dudas radical) de Pateman implica que para lograr la plena participación de las mujeres en la política no alcanza con volver evidente su facultad racionante sino, más bien, con poner en la superficie la violencia y la emocionalidad que forman parte de los contratos civiles (de la política). Veremos más adelante que los mecanismos de exclusión de las mujeres se aplican también a otras minorías políticas, pero detengámonos antes en un matiz a la relación entre emociones y razón, ofrecida por la propia teoría habermasiana.

### **Racionalidad y emocionalidad en la teoría de la acción comunicativa**

Hasta aquí hemos analizado el concepto de esfera pública tal como Habermas lo formuló en 1962: la recuperación de I. Kant respecto de otros contractualistas, la noción de publicidad como medio de debate, principio de universalidad e idea reguladora y la revisión histórica de la esfera pública burguesa en el siglo XVIII. Hemos presentado las críticas a estas ideas, destacando la perspectiva de género. La esfera pública de la razón universal nunca fue de libre acceso; más bien constituyó el vestido conceptual que cubrió los intereses burgueses, blancos y masculinos. Lo emocional, natural y particular —mientras tanto— fue asociado a aquellos actores que se buscó excluir de los ámbitos de decisión: los nobles, las mujeres, los habitantes originarios de las colonias. Especialmente esto sirvió para confinar a las mujeres en el ámbito privado-doméstico.

Ahora bien, las ideas centrales de *Historia y crítica...* pueden matizarse recurriendo al célebre *Teoría de la acción comunicativa* (1981). Destacamos de este libro dos objetivos puntuales. En primer lugar, Habermas ya no se propone mostrar el potencial democrático de la esfera pública dieciochesca, ni tampoco defender el carácter metafórico de ese escenario (un tanto mentado) como modelo de justicia deseable. Su nuevo propósito es el de señalar por qué y cómo esta esfera democrática es efectivamente posible. En segundo lugar, esta obra resignifica los enunciados referidos al mundo subjetivo (vinculados a las emociones, deseos, sentimientos), comprendidos como racionales. De este modo, Habermas da cuenta de la no incompatibilidad entre razón y emociones. Pero este objetivo, como veremos, encuentra un límite.

Con la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas se aviene al giro lingüístico (y dentro de él, al pragmático). El lenguaje constituye ahora un puente entre el sujeto moderno cognoscente (ilustrado) y la realidad que ha de ser transformada. Así, Habermas incorpora —de la teoría analítica— la idea del lenguaje como acción intersubjetiva. El protagonismo de la razón (sin más) le abre paso al estudio de una razón práctica o, mejor aún, de una

*racionalidad* de la acción. Habermas propone una revisión crítica de la teoría de la acción social de Weber, según la cual, la más alta racionalidad de las acciones está determinada por el cálculo de medios orientados a fines concretos. La acción comunicativa habermasiana no está orientada al éxito en la concreción de algún fin, sino que fundamentalmente se encuentra determinada por el entendimiento intersubjetivo. En este sentido es universal, porque expresa la estructura interna de los procesos de entendimiento, más allá de los contenidos u objetos sobre los que se pretenda hallarlo.

Un enunciado que remite a lo que Habermas llama *mundo subjetivo* (relativo a las vivencias del hablante; por ejemplo “tengo bronca” o “estoy enfadada”) tiene *razones* que ofrecer tanto como un enunciado ilocucionario que remite al *mundo social* (“como conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas”; por ejemplo: “devuélveme el dinero que te presté”) o un acto de tipo proposicional que refiere al mundo objetivo (“la totalidad de las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos;” por ejemplo “las vacas no vuelan”) (Habermas, 1981/1999, p. 144; Heller, 2007). Esas razones referidas por los enunciados llevan el nombre de *pretensiones de validez* y dependen del tipo de proposición: las proposiciones referidas al mundo subjetivo se dirigen a la veracidad; las pretensiones de validez de los enunciados ilocucionarios (referidas al mundo social) son la rectitud/normatividad; a la verdad apelan los enunciados proposicionales referidos al mundo objetivo. Así se ve que el uso comunicativo del lenguaje conlleva una base de validez (una racionalidad) intersubjetiva. Todo hablante que no tenga pretensión de poder (coacción, manipulación, distorsión) y ofrezca razones, que quiera “entenderse con un oyente sobre algo y a la vez darse a entender a sí mismo” (1981/1999, p. 393), expresa racionalidad. Esto implica que Habermas ve (también) como racionales a los enunciados emocionales, subjetivos, afectivos, referidos a sentimientos. Desde un punto de vista procedimental, las pretensiones de validez son universales; a saber, no dependen de los contextos de acción; aunque, en cada situación de habla, los contenidos de estas pretensiones se aceptan o rechazan. Por supuesto, las situaciones reales de interacción lingüística no existen de modo puro pero dialectizan con la situación *ideal* de habla. En cada caso particular, resulta necesario suponer la posibilidad real de un acuerdo solo basado en razones (Habermas, 1981/1999, p. 69).

La racionalidad comunicativa se convierte, de este modo, en el *medium* de la ética discursiva, es decir, en la búsqueda de un entendimiento público que, como lo ha expresado Seyla Benhabib (2006), resulta fundamental

para reevaluar los arreglos institucionales existentes.<sup>8</sup> ¿Quiere decir esto que la acción comunicativa es la acción política? La respuesta a esta pregunta es negativa. Veámoslo con detenimiento.

Para que exista consenso, los participantes de la deliberación pública deben actuar como si todos los intereses particulares fueran equivalentes en importancia. Deben estar comprometidos con este cometido e intentar dar por válidos a todos esos intereses. Esta posición es la de la justicia, contrapuesta a la posición ética, que es aquella que juzga qué es y qué no es una vida *buena*. La justicia es del orden de lo normativo; la ética, de lo valorativo. Los participantes en el debate público deben dejar a un lado sus valoraciones particulares, aquello que consideran *necesario* para una vida buena.

¿Qué son las necesidades? Según Habermas, son interpretaciones culturales que tienen dos caras:

se diferencian por el lado volitivo en inclinaciones y deseos, y por el otro, por el lado intuitivo, en sentimientos y estados de ánimo. Nuestra naturaleza marcada por las necesidades es, por así decirlo, el trasfondo de una parcialidad que determina nuestras actitudes subjetivas frente al mundo externo. (1981/1999, p. 133-4).

Estas necesidades —que no son otra cosa que inclinaciones, deseos, sentimientos y estados de ánimo— se refieren a ciertos estándares de evaluación o valores culturales. Ellas no “trascienden los límites locales de forma tan radical como las pretensiones de verdad y de justicia” (1981/1999, p. 69). Dicho con otras palabras, Habermas mantiene ahora que los enunciados referidos al mundo subjetivo y cuya pretensión de validez es la veracidad, si bien —tal como lo vimos— son racionales, en el sentido de que presentan razones y expresan la estructura interna del entendimiento, no son válidos universalmente pues “se restringen a un determinado mundo de la vida” (1981/1999, p. 69).

Entonces, los valores, necesidades, deseos y sentimientos tienen fuerza justificatoria y pueden merecer reconocimiento intersubjetivo (para ello alcanza con que, en la formulación del predicado, el sujeto apele a que “los otros miembros de su mundo de la vida puedan reconocer (...) sus propias reacciones ante situaciones parecidas”) (Habermas, 1981/1999, p. 35).<sup>9</sup> Pero, en el decir de Habermas, difícilmente contienen aceptabilidad universal:

8 Por cierto, en esto se distingue, para Benhabib, el modelo habermasiano (y el suyo propio) del rawlsiano, al que llama “modelo del consenso liberal superpuesto.” Mientras que para Habermas el debate es social, para Rawls, la “agenda pública está restringida” al estado y sus instituciones, los principios constitucionales (Benhabib, 2006, p. 184-185).

9 El mundo de la vida [*Lebenswelt*] constituye el contexto de interacción social, el mundo de las normas sociales, de interacción lingüística y transmisión cultural. Es una noción que está

El halo de reconocimiento intersubjetivo que se forma en torno a los valores culturales no implica todavía en modo alguno una pretensión de aceptabilidad culturalmente general o incluso universal. De ahí que las argumentaciones que sirven a la justificación de estándares de valor no cumplan las condiciones del discurso. (1981/1999, p. 40).

Tenemos entonces que las evaluaciones de lo que es una buena vida (valores o necesidades, deseos, inclinaciones, sentimientos y estados de ánimo interpretados culturalmente) no pueden ser susceptibles de convertirse en una legislación general. La justicia, por el contrario, sí atiende al todo, y se desarrolla en el nivel (illocucionario) de las normas válidas que expresan el interés común.

Ordenemos lo dicho hasta aquí, dejando a un lado los actos de habla en los que predomina el componente proposicional (referidos al mundo objetivo y cuyas pretensiones de validez remiten a la verdad). La ética discursiva habermasiana se concentra en distinguir el mundo social del subjetivo y la rectitud de la veracidad; respectivamente. Para el debate público, se excluyen las valoraciones y necesidades *particulares* (deseos, sentimientos e inclinaciones) por considerarse que son incompatibles con la aceptabilidad universal. ¿No se vuelve así retórica la idea de que las expresiones de deseo y emocionales son racionales? ¿Se realiza el propósito de rechazar la ética weberiana? (McCarthy, 1996). Muy tempranamente, Young (1990) impugnó a Habermas por haber colocado a los deseos y necesidades de grupos minoritarios como incompatibles con la universalidad. Por su parte, Fraser (1997) encontró extremadamente problemática la idea de que pueda haber de antemano una *posición de la justicia* en la que se aparten los intereses y perspectivas particulares.

Pasemos ahora a analizar las críticas al modelo habermasiano de esfera pública desde una perspectiva de género que comparte con Habermas varias de sus preocupaciones, además de, por supuesto, interesarse como él en la posibilidad de la puesta en práctica de un debate público democrático.

### **Un feminismo habermasiano: la esfera público-democrática**

A principios de la década de los noventa, el concepto de *democracia* comenzó a ser visto con buenos ojos dentro de la izquierda y los movimientos sociales (Argentina, con sus especificidades históricas, no es la excepción). Una nueva corriente del pensamiento feminista revisó los posicionamientos radicales respecto de algunas nociones clásicas de la teoría política, tales como crítica,

---

vinculada a la de racionalidad comunicativa; mientras que la noción opuesta de “sistema” se asocia a la racionalidad instrumental (Rauschenberg, 2014).

universalidad y esfera pública. Las autoras que aquí comentaremos se colocan en el interior de la Teoría crítica (que también episódicamente ha acogido a Habermas) y rescatan, de la teoría de la esfera pública, algunos elementos. En este sentido, veremos, ellos acordarían con Koselleck o con Pateman en que la opinión pública (en tanto crítica) no es neutral. Del mismo modo, ven problemática la ética deliberativa que pretende que es posible apartar los deseos e intereses particulares. No obstante, estos hechos no vuelven desechable la crítica como ejercicio teórico-político. Tampoco la universalidad del varón blanco, burgués y heterosexual vuelve inválida a la universalidad como principio de inclusión. Los tres pilares de la esfera pública: crítica, universalidad e ideal regulador, no han perdido vigencia. En este sentido, sus teorías constituyen un aporte a la teoría de la democracia que incluye la perspectiva de género y de las disidencias en general.

No nos detendremos aquí en el lugar que ocupa la crítica en el pensamiento de estas autoras. Simplemente diremos que todas ellas reconocen la potencialidad práctica del ejercicio crítico, como aquel que es capaz de producir una transformación de la sociedad hacia una mayor democratización, partiendo de las circunstancias históricas específicas (Young, 2000, p. 15).

Tanto Young como Benhabib diseñan dos teorías políticas de la diferencia que rescatan, de la teoría habermasiana, la universalidad entendida como una posición a adoptar, es decir, como punto de vista general. No obstante, quieren rescatar la noción de universalidad como ideal regulador de la política, el que tiene por horizonte una tarea de inclusión plena.

En el célebre artículo “El otro generalizado y el otro concreto,” Benhabib distingue el universalismo *sustitucionalista* del *interactivo* (1990, p. 5). Las teorías morales universalistas de la tradición occidental desde Hobbes hasta Rawls son para ella sustitucionalistas, porque identifican “las experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de los humanos como tales. Estos sujetos invariablemente son adultos blancos y varones, propietarios o al menos profesionales” (1990, p. 5). En cambio, el universalismo interactivo reconoce la pluralidad de modos de existencia “sin inhabilitar la validez moral y política de todas estas pluralidades y diferencias” (1990, p. 5). El universalismo interactivo acuerda con la teoría moderna en que las disputas sobre las normas sociales se deben llevar a cabo de manera racional; del mismo modo, cree que la justicia y la reciprocidad son necesarias. Pero también considera que “la diferencia es un punto de partida para la reflexión y para la acción.” En este sentido, “la ‘universalidad’ es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad incardinada y arraigada, sino que

tiende a desarrollar actitudes morales y a alentar transformaciones políticas que puedan conducir a un punto de vista aceptable para todos” (1990, p. 6).

Por su parte, en el libro *La justicia y la política de la diferencia* (1990), Young se aboca, entre otros objetivos, a señalar el modo en que la teoría política moderna tendió a valorar lo común sobre lo diferente. Este posicionamiento proviene de un racionalismo *reduccionista*, que admite la existencia de un punto de vista universal ubicado más allá de las cuestiones sociales, una esfera del *como si* esas problemáticas de raza, género y clase no existiesen. El ideal de imparcialidad sugiere que las mismas reglas universales pueden ser ajustadas a cualquier situación particular. Pero, sostiene Young, estas reglas corresponden al punto de vista —no universal sino— de los grupos privilegiados. De este modo, se excluye e invisibiliza a grupos asociados a las afectividades y la corporalidad *no apta*: mujeres, negros, indígenas y trabajadores (2000, p. 168). En el decir de Young:

Universalidad en el sentido de participación e inclusión de todas las personas en la vida moral y social no implica universalidad en el sentido de adopción de un punto de vista general que deja de lado las afiliaciones, sentimientos, compromisos y deseos particulares. De hecho (...) la universalidad como generalidad ha operado a menudo precisamente para evitar la inclusión y participación universales (2000, p. 180).

A caballo de estas ideas, también Judith Butler, en un conocido debate con Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, ha expresado con enorme transparencia el problema de la universalidad pretendida en la propuesta habermasiana: “el enfoque procesal presupone la prioridad de una racionalidad como esa y también presupone el carácter sospechoso de rasgos ostensiblemente no racionales de conducta humana en el dominio de la política” (2000, p. 21).

Las teorías de Benhabib y de Young han sido centrales para las reflexiones sobre la justicia y el problema de las mujeres. Ahora bien, todavía Benhabib y Young suscriben la ética comunicativa habermasiana. Benhabib cree, no en la imparcialidad, pero sí en que una “perspectiva igualitaria en interés del conjunto” (2006, p. 180) es alcanzable, como una especie de “punto de vista aceptable para todos” (Benhabib, *vide supra*). Young entiende que es posible recrear un ámbito para la “interacción de una pluralidad de sujetos bajo condiciones de igual poder, de modo que no se acallen los intereses de nadie” (2000, p. 181). En este sentido, la autora que logra sistematizar una nueva teoría de la esfera pública feminista sustancialmente renovada es Nancy Fraser a través de su ya clásico “Rethinking the Public Sphere [Repensar la esfera pública],” de 1990. Esta es la primera teórica feminista (incluso antes que Chantal Mouffe) en poner en

jaque, tanto la insistencia en el acuerdo social, como la propia idea de una esfera pública única. Fraser considera que la esfera pública habermasiana ilustra ese escenario, propio de las sociedades modernas, donde la participación política se realiza por medio del diálogo. Allí los ciudadanos piensan y evalúan los asuntos comunes. Si bien el escenario puede estar institucionalizado, no es idéntico al estado. Se distingue también de la economía en que no reproduce relaciones de mercado sino meramente discursivas.

La noción de esfera pública, entonces, central para pensar la democracia, no es inherente al liberalismo ni al capitalismo y además es necesaria para pensar una crítica al sistema de explotación en general. Constituye una idea indispensable para la Teoría crítica pero, en el modo en que Habermas la elaboró, no resulta totalmente satisfactoria. Cuatro son, según Fraser, las consideraciones problemáticas de la teoría habermasiana: 1) “*that social equality is not a necessary condition for political democracy*”; 2) “*That a single, comprehensive public sphere is always preferable to a nexus of multiple publics*”; 3) “*That discourse in public spheres should be restricted to deliberation about the common good, and that the appearance of private interests and private issues is always undesirable*” y 4) “*That a functioning democratic public sphere requires a sharp separation between civil society and the State*” (1997, pp. 76-77).<sup>10</sup>

Analícemos estas problemáticas caso por caso: la realidad demuestra que las distinciones de género, raza y clase no pueden apartarse sin más. En primer lugar, (1) no existe (aunque valga la pena pensarla) una esfera pública en la que efectivamente las distinciones se diluyan y todos accedan como iguales (pese a que formalmente se reconozca a las mujeres, los indígenas y los trabajadores). Fraser cita un caso interesante: el de las discusiones académicas, donde es muy común que los varones interrumpen o desacrediten a las mujeres sin siquiera notarlo. Se trata de impedimentos informales. Estos se invisibilizan mediante el empleo de un “nosotros” falso que no explora los silencios efectivos. El “como sí” no promueve la paridad en la participación, más bien alimenta lo contrario. La democracia, según Fraser, requiere de una “*substantive social equality* [igualdad social sustantiva]” (1997, p. 80).

Ahora bien, Fraser sostiene que en sociedades estratificadas, donde el marco institucional causa grupos sociales desiguales, la existencia de públicos competidores promueve mejor la paridad de participación que la generalización clásica de los grupos subordinados bajo una sola esfera

10 1) Que la igualdad social no es necesaria para la democracia política; 2) Que una comprehensiva y única esfera pública siempre será preferible a un conjunto de públicos múltiples; 3) Que el discurso de las esferas públicas debe restringirse al bien común y que la presencia de cuestiones privadas es indeseable y 4) Que el funcionamiento de una esfera pública democrática requiere una separación clara entre sociedad y estado.

pública comprensiva (2). En estos escenarios la voz correcta y las reglas del discurso están impuestas por los grupos dominantes y reproducen las exclusiones informales. Fraser llama “*subaltern counterpublics* [contrapúblicos subalternos]” a los grupos de mujeres, afroamericanos y personas LGBTTIQ (1997, p. 81). Estos contrapúblicos inauguran un lenguaje para visibilizar hechos de injusticia desatendidos: *doble jornada*, *violación matrimonial*. Pero asimismo la noción de contrapúblico se refiere a una interacción conflictiva interpública. Distinta al separatismo que abandona las instituciones y disputas de poder, la interacción interpública asume una orientación publicista y desidealiza la compulsión al acuerdo.

La tercera objeción a la teoría habermasiana es la inflación del bien común (3). Lo común o general no existe *a priori*, incluso muchas veces eso es positivo. Tómese por caso el problema de la violencia doméstica. Las feministas reclamaron históricamente que se atiende como un asunto común, pero la gran mayoría de la población sostenía que era una cuestión del ámbito privado. La persistencia de las feministas (en calidad de contrapúblico) fue clave para modificar la perspectiva general acerca de la problemática. Con el ejemplo se ve claramente que lo que cuenta como una cuestión relativa a lo común se decide por medio de lo que Fraser llama la “*interpublic contestation* [contestación interpública]” (1997, p. 85). Existen asuntos considerados provenientes de intereses particulares (o incluso privados) que, gracias a la acción de los contrapúblicos, ingresan al ámbito de lo público común. En palabras de Fraser: “*If the existence of a common good cannot be presumed in advance, then there is no warrant for putting any strictures on what sorts of topics, interests, and views are admissible in deliberation*” (1997, p. 87).<sup>11</sup> En una palabra: lo común está en debate público.

Por último (4), Fraser objeta la separación entre estado y sociedad civil supuesta en la noción habermasiana de esfera pública. Fraser llama “*weak publics* [públicos débiles]” a aquellos públicos que producen opinión y se encuentran excluidos de las instancias de decisión. Frente a estos públicos débiles se encuentran los “*strong publics* [públicos fuertes]” (opinión, deliberación y decisión): por caso, los parlamentos. Es necesario que exista un intercambio entre estos públicos para que efectivamente los contrapúblicos, con vocación universalista, tengan alguna incidencia en los ámbitos de decisión (1997, p. 89).

---

11 Si la existencia del bien común no puede ser asumida de antemano, no hay ninguna razón para poner limitaciones respecto de qué temas, intereses y puntos de vista serán admisibles en la deliberación.

En la propuesta de estas autoras se ve ahora claramente la relevancia de la teoría habermasiana para la política feminista. Ya no se trata de excluir las emociones, afectos y sentimientos de los grupos. En sociedades estratificadas, el debate público debe comprenderse como un debate interpúblico con aspiración universal en el que los grupos minoritarios logran conmover los ámbitos de decisión, más allá de cualquier bien común e institucionalidad comprendida *a priori*.

### Conclusiones

Tres son las acepciones de la esfera pública a partir de la primera sistematización realizada por J. Habermas: a) Un medio donde los hombres doctos hacen uso público de la Razón; a saber, comunican desinteresadamente sus opiniones. Un ámbito para la crítica: b) libertad de expresión como principio que garantiza que ese ámbito se vuelva accesible a todos. Y, por último, c) ideal regulador para una política moralizada (cuyo fin es el bien común). Estos pilares son puestos en jaque desde otra tradición, que se abre con la obra de R. Koselleck. Una de las principales tesis de *Crítica y Crisis*, tal como lo hemos visto, sostiene que la esfera pública es una invención de los hombres nuevos, excluidos de la decisión política. A los efectos de encarnar sus intereses políticos deben echar mano de una moral que tendencialmente, del siglo XVII al XVIII, va dejando de ser privada para autoproclamarse Razón pública universal. Estas ideas se encuentran presentes, aunque ampliadas a partir de una perspectiva de género, en los trabajos del revisionismo histórico feminista de la década de los ochenta. Según estas autoras, la esfera pública se creó bajo el halo de una universalidad que nunca fue tal, sino masculina y antifemenina (J. Scott, J. Landes, M. Ryan, D. Barrancos). A estos efectos, debió crearse antes una esfera privada que garantizase formalmente la “natural sujeción” de las mujeres (C. Pateman), su emocionalización y reclusión.

Ahora bien, dentro de la obra del propio Habermas, se propicia una reflexión sobre los procedimientos efectivos bajo los cuales un debate político puede convertirse en un intercambio de verdadero acceso universal. Sin embargo, pese a los esfuerzos procedimentales de Habermas, la teoría de la acción comunicativa no dio respuesta a muchas de las problemáticas planteadas por el feminismo en la década de los ochenta. Por caso, mantuvo las antinomias entre interés y bien común, entre afectos y razón, entre particular y universal, cuyos polos se encuentran, respectivamente, ya feminizados y masculinizados por la tradición. No obstante, la teoría habermasiana de la década de los ochenta, habilitó un esfuerzo, dentro del feminismo crítico,

por rescatar la preocupación acerca del debate público democrático, más allá de los intereses liberales, masculinistas y capitalistas. Hemos visto así que las autoras feministas de la Teoría crítica buscaron repensar el problema de lo público, a través de una resemantización de la categoría de universal, así como mediante una complejización de la relación de lo particular y lo universal, lo concreto y lo general, los afectos y la razón. El resultado que obtuvimos es una teoría de la interacción conflictiva interpública de gran aporte para pensar las democracias contemporáneas.

El rescate de la noción de esfera pública es también una apuesta por un estado y unas instituciones no patriarcales. El punto de vista procesual se muestra así revitalizado.

### Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max (1998). *Dialéctica de la Ilustración* (J. J. Sánchez, Trad.). Madrid, MD: Trotta (Trabajo original publicado en 1944).
- Ahmed, Sara (2004). *The culture politics of emotion* [La cultura política de la emoción]. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Ahmed, Sara (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría* (H. Salas, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.
- Arendt, Hannah (2009). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Paidós (Trabajo original publicado en 1958).
- Barrancos, Dora (2010). *Mujeres en la sociedad argentina: una historia de cinco siglos*. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Benhabib, Seyla (1990). El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista. En S. Benhabib y D. Cornell (Eds.), *Teoría feminista y teoría crítica* (A. Sánchez, Trad.). Valencia, CV: Alfons el Magnánim.
- Benhabib, Seyla (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global* (A. Vassallo, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Bidaseca, Karina (2011). Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. *Andamios*, 8(17), 61-89.

- Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj (2000). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (C. Sardoy y G. Homs, Trads.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (M. J. Viejo, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Colebrook, Clare (2008). Narrative of happiness and the meaning of life [Narrativas de la felicidad y el sentido de la vida], *New Formations Journal* 63, 82-102.
- Eley, Geoff (1996). Nation, publics and political cultures: Placing Habermas on the nineteenth century [Nación, públicos y culturas políticas: ubicar a Habermas en el siglo diecinueve]. En C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the public sphere* (pp. 289-339). Massachusetts, Estados Unidos de América: Massachusetts Institute of Technology.
- Elshtain, Jean Bethke (1981). *Public man, private woman. Women in social and political thought* [Hombre público, mujer privada. Las mujeres en el pensamiento social y político]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Fraser, Nancy (1990) Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy [Repensando la esfera pública. Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente]. *Social Text*, 25/26 , 56-80. DOI: 10.2307/466240.
- Fraser, Nancy (1997). *Justice Interruptus. Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition* [Justicia interrumpta. Reflexiones críticas sobre la condición 'postsocialista']. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Fraser, Nancy (2016). Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo. En J. Butler y N. Fraser, *¿Redistribución y reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo* (M. Malo de Molina y C. Vega, Trads., pp. 89-107). Madrid, MD: Traficantes de Sueños.
- Fraser, Nancy (2017, 2 de enero). The end of progressive neoliberalism [El final del neoliberalismo progresivo] [Blog post]. Recuperado de: [https://www.dissentmagazine.org/online\\_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser](https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser).
- Gilligan, Carol (1982). *In a different voice. Psychological theory and women's development* [Con una voz diferente. Teorías psicológicas y desarrollo de las mujeres]. Cambridge, Estados Unidos de América: Harvard University.

- Habermas, Jürgen (1981). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (A. Domenech, Trad.). Barcelona, CT: Gustavo Gili (Trabajo original publicado en 1962).
- Habermas, Jürgen (1999). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Madrid, MD: Taurus. (Trabajo original publicado en 1981).
- Habermas, Jürgen (2005). Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa (M. Jiménez Redondo, Trad.). *Polis Revista Latinoamericana* (10), 1-9.
- Heller, Mario (2007). *Jürgen Habermas y el proyecto moderno. Cuestiones de la perspectiva universalista*. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Hohendahl, Peter Uwe (1996). The public sphere: Models and boundaries [La esfera pública: modelos y límites]. En C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the public sphere* (pp. 99-108). Massachusetts, Estados Unidos de América: Massachusetts Institute of Technology.
- Kant, Immanuel (2004a). Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?. En *Filosofía de la historia* (E. Estiú y L. Novacassa, Trads., pp. 33-39). La Plata, Argentina: Terramar (Trabajo original publicado en 1784).
- Kant, Immanuel (2004b). Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita. En *Filosofía de la historia* (E. Estiú y L. Novacassa, Trads., pp. 33-39). La Plata, Argentina: Terramar. (Trabajo original publicado en 1784).
- Kant, Immanuel (2013). ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? (J. Solé, Trad.). En M. J. Solé (Comp.), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Bernal, Argentina: UNQ-Prometeo (Trabajo original publicado en 1786).
- Kant, Immanuel (2014). *Kritik der Urteilskraft* [Crítica del juicio]. Frankfurt, Alemania: Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1790).
- Koselleck, Reinhart (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (R. De la Vega y J. Pérez de Tudela, Trad.). Madrid, MD: Trotta (Trabajo original publicado en 1959).
- Landes, Joan (1988). *Women and the public sphere in the age of the French Revolution* [Las mujeres y la esfera pública en la época de la Revolución Francesa]. Nueva York, Estados Unidos de América: Cornell University.

- Losiggio, Daniela (2018). Sobre las antinomias Historia vs. memoria y Estetización vs. politización. Identificación de un prejuicio “ilustrado” sobre la política contemporánea. En L. Svampa (comp.), *¿Qué hay de política en la filosofía? Siete ensayos* (pp. 135-150). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: IIGG-CLACSO.
- Macón, Cecilia (2010). Acerca de las pasiones públicas. *Deus Mortalis* (9), 261-286.
- Macón, Cecilia (2013). Sentimus ergo sumus [Sentimos luego somos]. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política* 2 (6), 1-32.
- Massumi, Brian (2002). *Parables for the virtual: Movement, affect, sensation* [Parábolas para lo virtual: movimiento, afecto, sensación]. Durham, Estados Unidos de América: Duke University.
- McCarthy, Thomas (1996). The practical discourse: On the relation of morality to politics [El discurso práctico: sobre la relación entre moralidad y política]. En C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere* (pp. 51-72). Massachusetts, Estados Unidos de América: Massachusetts Institute of Technology.
- Mouffe, Chantal (1992). Feminism, citizenship, and radical democratic politics [Feminismo, ciudadanía y democracia política radical]. En J. Butler y J. Scott (Eds.), *Feminists theorize the political*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Pateman, Carole (1995). *El contrato sexual* (M. L. Femenías, Trad.). Barcelona, CT: Anthropos. (Trabajo original publicado en 1988).
- Pateman, Carole (2018). *El desorden de las mujeres* (L. Lassaque, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Probyn, Elspeth (2005). *Blush: faces of shame* [Sonrojo: los rostros de la vergüenza]. Minneapolis, Estados Unidos de América: Minnesota University.
- Rauschenberg, Nicholas (2014). Notas sobre la relación entre esfera pública y democracia deliberativa en Habermas, *Memorias de las VIII Jornadas de Sociología de la UNLP*. La Plata, Argentina: Universidad Nacional de la Plata. Recuperado de: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.4199/ev.4199.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4199/ev.4199.pdf)
- Ruddick, Sara (1989). *Maternal thinking: Towards a politics of peace* [Pensamiento maternal: hacia una política de paz]. Londres, Reino Unido: The Womenss Press.

- Ryan, Mary (1992). *Women in public: Between banners and ballots, 1825-1880* [Mujeres en público. Entre pancartas y votos, 1825-1880]. Baltimore, Estados Unidos de América: John Hopkins University.
- Scott, Joan (1996). *Only paradoxes to offer: French feminists and the rights of man* [Solo paradojas para ofrecer. Feminismo francés y los derechos del hombre]. Massachusetts, Estados Unidos de América: Harvard University.
- Segato, Rita (2016). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En Karina Bidaseca y Laba Vazquez Laba (Eds.), *Feminismos y poscolonialidad* (pp. 11-30) Buenos Aires, Argentina: Godot.
- Shakespeare, William (2007). *El Rey Lear* (C. de la Jara, Trad.). Santa Fe, Argentina: El Cid.
- Young, Iris M (1990). *Justice and the politics of difference* [Justicia y las políticas de la diferencia]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Young, Iris M (2000). *La justicia y la política de la diferencia* (S. Álvarez, Trad.). Valencia, CV: Cátedra.