

De Habermas a Adorno: reflexiones sobre la esfera pública

Ezequiel Ipar*

Resumen

La propuesta fundamental de este trabajo consiste en reflexionar sobre el concepto de esfera pública, de amplias implicancias y connotaciones para la teoría política contemporánea, a partir de un autor poco explorado en esta temática: Theodor Adorno. Con ese propósito realizo una introducción a la discusión del concepto de esfera pública forjado por Habermas, presentando las principales tesis que establecen su función crítica y su capacidad para articular los proyectos de emancipación en las sociedades capitalistas. El trabajo desarrolla luego una perspectiva diferente sobre esta problemática a partir de la reflexión, que puede reconstruirse en Adorno, de lo que decidimos denominar como fetichismo de la esfera pública. El despliegue de esta reflexión crítica constituye el núcleo de nuestro trabajo.

Palabras-clave: Esfera pública; Democracia; Adorno; Habermas.

Abstract

From Habermas to Adorno: reflections on the public sphere

The fundamental proposal of this paper is to reflect on the concept of public sphere, which have different implications and connotations for contemporary political theory, from an author unexplored in this topic: Theodor Adorno. For that purpose I introduce the discussion of the concept of public sphere wrought by Habermas, presenting the main thesis that established its critical function and its ability to articulate emancipatory projects in capitalist societies. I pretend later to develop a different perspective on this issue from the adornian reflection off what we have decided to call the fetishism of the public sphere. The development of this critical reflection is the main propose of our work.

Key-words: Public Sphere; Democracy; Adorno; Habermas.

1. Las huellas de la Razón comunicativa

Las teorías políticas contemporáneas que perseveran en la centralidad de las ideas de *crítica* y *emancipación* van unidas a los esfuerzos por definir y delimitar un espacio social que posee un nombre indiscutible en todas ellas: *esfera pública*. Del

* Sociólogo (UBA), Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Doctor en Filosofía por la Universidad de Sao Paulo (USP). Es Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y profesor en el área de Teoría Sociológica en las universidades de Buenos Aires (UBA) y Mar del Plata (UNMdP). Email: ezequielipar@conicet.gov.ar.

liberalismo democrático al comunitarismo de izquierda, del republicanismo democrático a las teorías feministas o las teorías de la democracia radical, todas estas perspectivas teóricas dependen o han producido explícitamente una reinterpretación del lugar, la estructura interna y la función que debe poseer la esfera pública en la política contemporánea. En este contexto, es indudable que se le debe reconocer a Jürgen Habermas el doble mérito de haber sido uno de los grandes defensores de la *potencia* (comunicativa) de la esfera pública y de haber suscitado con su *racionalismo* lingüístico las más importantes discrepancias entre las interpretaciones teóricas en las que se dirime el destino de este concepto. Apoyos, resistencias u oposiciones a cualquier determinación de la función política del concepto de esfera pública se hacen necesariamente con o contra Habermas.

El éxito de la teoría de la esfera pública habermasiana se vuelve evidente fundamentalmente allí donde triunfa retrospectivamente frente a sus adversarios. Autores tan diversos como Nancy Fraser, Seyla Benhabib, Étienne Balibar, Jacques Rancière o Antonio Negri, recurren insistentemente al concepto de esfera pública – tal como lo hiciera Habermas desde comienzos de los años 60’– para pensar la articulación entre crítica y emancipación en las sociedades capitalistas contemporáneas. Difieren, evidentemente, en el modo de pensar ese concepto, pero comparten explícita o implícitamente la intención sociológica y filosófica que guió en toda su obra a Habermas: distinguir dentro de la modernización capitalista la especificidad de un espacio social *diferente* al Estado y al Mercado, y reflexionar sobre los múltiples modos en los que ese espacio puede manifestarse como *contradictorio* frente a la reproducción sistémica de la sociedad. Desde Habermas, la esfera pública es ese espacio sociológicamente determinable, históricamente reconstruible y filosóficamente justificable, que permite una rearticulación de los conceptos de crítica y emancipación, pues es él mismo el espacio en el que cobran vida mundana la oposición contra los dispositivos del poder y la crítica reflexiva de los procesos de reproducción (Habermas, 1962, 1992, 1996). La clave del éxito de la teoría habermasiana radicó precisamente en la articulación del desciframiento histórico y sociológico de un lugar de apertura frente a la reproducción represiva de la sociedad, junto con la recuperación del contenido normativo que el concepto de esfera pública

había tenido en la filosofía política¹. Desde entonces, las ideas de crítica y emancipación han quedado fundidas a las potencialidades de una esfera pública cada vez más amplia y protagónica.

La centralidad que adquiere este concepto en la teoría política fuerza a que la discrepancia entre las perspectivas se establezca principalmente en relación a su estructura interna o su alcance, sin que se discuta su función o su relevancia. Es evidente que posiciones teóricas tan alejadas del modo en el que Habermas realiza el giro lingüístico en las ciencias sociales, como pueden ser la de Negri o Rancière, no coinciden en casi nada con su interpretación de la esfera pública en el mundo contemporáneo. Sin embargo, las huellas del paradigma de la razón comunicativa aparecen indelebles cuando estos autores piensan, en términos vitalistas o acontecimentalistas, el espacio de apertura de lo social como un espacio discursivamente constituido, en el que prevalece de un modo inédito la igualdad como práctica de afirmación intersubjetiva y para el cual el protagonismo de quienes participan en él sirve para redefinir en un sentido emancipatorio todas las identidades sociales previas (construidas por la economía, el Estado o las culturas tradicionales)². Estos autores difieren básicamente con Habermas (como difieren entre sí los otros autores que hemos mencionado), en cómo interpretan las fronteras de la esfera pública (entre el discurso y el no-discurso), en cómo describen los mecanismos (institucionales o informales) y los prerequisites internos de la deliberación que ocurre dentro de la esfera pública (discurso argumentativo de los ciudadanos o discurso disruptivo de los sin parte), en cómo piensan la lógica interna de la esfera

¹ En relación a esta estrategia argumentativa, todavía resulta útil remitirse a la ingeniosa crítica y reelaboración del concepto dialógico de acción de H. Arendt que Habermas realizó bajo el doble auspicio de su “des-sacralización” y de su traducción a los dilemas de las ciencias sociales contemporáneas. Ver, Habermas, J. *El concepto de poder de Hannah Arendt*, en “Perfiles filosófico políticos”, Taurus, Madrid, 2000, pp. 205-222.

² La proximidad en este punto con la obra, por cierto, en muchos aspectos antagónica de J. Rancière, resulta evidente: “De hecho, el movimiento democrático es un doble movimiento de transgresión de los límites, dirigido a extender la igualdad del hombre público a otros ámbitos de la vida común... y también un movimiento dirigido a reafirmar la pertenencia de esa esfera pública, incesantemente privatizada, a todos y a quien fuere”, Rancière, *El odio a la democracia*, 2006, pág. 84.

pública (adversarial, orientada al entendimiento o esencialmente conflictivista) y en cómo conciben la eficacia de las decisiones tomadas en la esfera pública sobre los diversos contextos económicos, sociales o culturales de su aplicación (en Habermas, este es el problema de la transformación del poder comunicativo en poder institucional)³. Pero las preguntas fundamentales de estas teorías políticas de la emancipación son reductibles al esquema anterior: ¿dónde comienza el *discurso* de la esfera pública?, ¿cuál es la *lógica autónoma* de funcionamiento de la esfera pública? y ¿cuál es el *poder* de la decisión de la esfera pública?

Una vez que resulta establecido como "lo otro" de la dominación, el concepto de esfera pública permite el ejercicio del juicio crítico de la sociedad, tanto en términos teóricos como estrictamente políticos, a partir de cierta prefiguración de lo que sería una forma de sociedad *auténticamente democrática*. De este modo, desde una perspectiva emancipadora se deberían criticar, en primer lugar, a las sociedades que poseen una esfera pública débil o inexistente, luego a las que poseen una pseudo-esfera pública y, finalmente, a aquellas en las que el poder de la esfera pública todavía no se ha expandido eficazmente sobre las estructuras económicas, la política institucional, la reproducción cultural, etc. El rol central que juega en esta construcción de la crítica emancipadora la teoría habermasiana no depende de su capacidad para refutar a todos sus adversarios, sino de la persistencia de la centralidad de este concepto *a pesar* de las clásicas críticas que lo acusan de haber idealizado el proceso histórico de surgimiento de la esfera pública burguesa, de haber desmaterializado a los presupuestos de las relaciones comunicativas libres de coacciones y de haber racionalizado las diferencias y los conflictos entre los intereses y los valores que se debaten en la(s) esfera(s) pública(s) (Fraser, 2005).

Es difícil dudar, entonces, de la fecundidad que tiene para la teoría política contemporánea la articulación de crítica y emancipación que permite el concepto de esfera pública habermasiano. Sin embargo, esta reconstrucción positiva de la esfera pública que hacen las teorías contemporáneas suele olvidar muy rápido las lecciones –

³ Todos estos aspectos Habermas los discute en detalle en *Between Facts and Norms*, 1996, especialmente en los capítulos en los que analiza la génesis de las leyes que regularán y establecerán las orientaciones básicas del poder administrativo del Estado, pp. 151-193.

muy actuales, por cierto— que surgen de la lectura (dialéctica) que hiciera del mismo problema el principal antecesor de Habermas, Theodor Adorno. La particularidad del planteo de Adorno es que promueve la necesidad de una revisión crítica no sólo de las lógicas de reproducción social en las que no funciona o funciona sólo parcialmente el espacio de apertura y deliberación que es la esfera pública, sino que extiende su crítica al funcionamiento “auténtico” de la esfera pública en tanto tal. Este pliegue dialéctico de su crítica ha sido ampliamente desconsiderado y constituye una herencia que la teoría crítica de Habermas por momentos parece haber dejado a un lado. Reflexionar sobre su contenido nos permite, por esto mismo, no sólo revisar de un modo más profundo los límites de la teoría habermasiana de las ideas de crítica y emancipación, sino también reponer la vigencia del pensamiento de Adorno para la teoría política contemporánea, más allá de sus tesis sobre la particularidad de la experiencia de emancipación que ofrece el arte o de la estetización de su perspectiva crítica. De lo que se trata es, en todo caso, de poder reflexionar desde un nuevo lugar (a partir de Adorno, después de Habermas) sobre los fundamentos de la *democracia* que la teoría crítica está dispuesta a justificar frente a los desafíos del presente.

2. La dialéctica de la Idea de democracia en Adorno

Los usos del concepto de democracia por parte de Adorno se distribuyen, esquemáticamente, entre dos grandes perspectivas opuestas. Por un lado, Adorno utiliza el concepto de democracia para referirse a la forma ideológica que satisface los requisitos funcionales de la dominación capitalista en la modernidad avanzada. La democracia es, desde esta perspectiva, la ilusión y la fantasía política colectiva que sirve para engañar y domesticar a los hombres haciéndoles creer que son depositarios de un poder que efectivamente no les pertenece y que son capaces de un protagonismo que las instituciones políticas y la distribución de las posiciones por parte de la estructura económica de la sociedad se encarga sistemáticamente de desmentir. La democracia aparece esencialmente en esta concepción como pura

“legitimación” del orden de dominación, sin ningún pliegue, diferencia o contraposición con el mismo. Esta primera acepción se encuentra desplegada en múltiples textos de Adorno, pero, sin dudas, encuentra su lugar más acabado en el texto que escribió junto a Horkheimer, la *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer, 1947, p.144-198). Del otro lado, la idea de democracia aparece asociada en Adorno, de un modo ciertamente más enigmático que en el caso anterior, a una forma de sociabilidad capaz de contener y resistir las tendencias hacia el control totalitario de las sociedades, inherentes al desarrollo de las tecnologías del poder y la economía moderna. Al interior de la constelación de los textos que despliegan la idea de democracia y su núcleo productivo en el concepto de esfera pública, este último significado se puede rastrear con mucha claridad en las contribuciones de Adorno a los *Estudios sobre la Personalidad Autoritaria* (Adorno, 2009) y en el resto de sus trabajos sociológicos.

Como resulta habitual en su obra, el texto de Adorno nos enfrenta, al interior de un mismo concepto, a una contradicción entre sentidos opuestos que no podemos atravesar con facilidad ya que parecen no admitir ningún camino para el análisis y la correcta dilucidación de su sentido. De allí el carácter aporético que por momentos adquiere su reflexión sobre la democracia. Sin embargo, lo que Adorno exige con esta inmediata imposibilidad en el sentido del concepto de democracia no es la supresión del problema de la relación entre crítica y esfera pública o la anulación de la cuestión de la democracia en los procesos de emancipación de las sociedades capitalistas, sino que establece la necesidad, por razones teóricas y políticas, de realizar una interpretación *dialéctica del concepto de democracia*, o, para decirlo mejor, de comprender el alcance (potencialmente trágico) de la dialéctica de la democracia en las sociedades contemporáneas. Para empezar a darle forma a este otro contenido, vale la pena detenerse en cada uno de estos momentos opuestos y analizar provisoriamente su significado.

El primer uso del concepto de democracia y esfera pública que tenemos que reconstruir es, sin dudas, el más conocido y difundido. La lectura del apartado que se refiere a la *Industria cultural* como la forma más avanzada de la *manipulación* y *mistificación* de las masas ha dejado siempre en sus lectores algunas certezas bien

fundadas sobre el objeto en cuestión: en la fase post-liberal del capitalismo la esfera pública democrática se transforma en la fachada ideológica que sirve para disciplinar y controlar a una multiplicidad lábil de individuos cada vez más impotentes y desvinculados entre sí. Por el modo en el que entran plenamente en vigencia los nuevos medios de comunicación y *de representación* (la radio, el cine, la televisión, etc.), cualquier idea de emancipación que se pretenda defender a través del ejercicio de la soberanía popular y la libertad de los individuos queda presa de las nuevas capacidades de manipulación de la opinión pública.

La interpretación débil de la tesis que establece el carácter manipulable de la esfera pública reconoce a estos aparatos de reproducción cultural como un poderoso instrumento, que resulta fácilmente utilizable en clave de racionalidad sistémica por los agentes que dominan la economía y por las instituciones burocráticas del Estado. Son esos usos de esos instrumentos los que tendrán la capacidad de ejercer un control social que daña y distorsiona el *auténtico significado* de la idea de democracia. Por otro lado, la interpretación fuerte de estas tesis sugiere que los aparatos de la industria cultural no se limitan a *influir* o *distorsionar* las potencialmente genuinas experiencias y opiniones de los ciudadanos, sino, más bien, que su intervención consiste en una reconfiguración completa del espacio de las mediaciones sociales que *producen* las experiencias, las opiniones y las identidades sociales. Con el advenimiento del poder de los medios masivos de comunicación, el propio espacio de reconocimiento y deliberación pública de los ciudadanos desaparece en beneficio de un espacio en el cual la capacidad de manifestar una opinión o una visión del mundo queda concentrada en manos de muy pocos emisores, que convierten al resto de las personas en una ciudadanía despotenciada, en tanto devienen espectadores pasivos de esas representaciones que producen otros para ellos.

Esta interpretación fuerte de la tesis adorniana sostiene que los aparatos de la industria cultural privan a los sujetos de su imaginación libre, de su capacidad para representarse el mundo a partir de sus propias experiencias, inhibiendo, finalmente, la posibilidad de reflexionar y juzgar autónomamente sobre sus condiciones de vida

particulares y las de la comunidad de la cual forman parte. No es extraño, en este sentido, que Adorno y Horkheimer hayan comparado a la industria cultural con el mecanismo del esquematismo trascendental –que Kant consideraba todavía como una facultad interna del sujeto–, develando así su misterio al hacer explícita la instancia material y externa que garantiza efectivamente la adecuación de cualquier contenido particular en la representación general que lo subsume (Adorno y Horkheimer, 1947, p.149). Al condicionar desde dentro y de modo inconsciente la perspectiva (pseudo)originaria desde la cual la subjetividad se reconoce a sí misma y a los otros en la interacción social, el poder de los medios masivos de comunicación se expande parodiando al auténtico concepto de esfera pública democrática, dado que quienes son ahora liberados y vueltos responsables por las decisiones del régimen político que los organiza, son seres cada vez más incapaces de conocer la situación y los intereses propios que deberían defender, ellos mismos o sus representantes, en el espacio público deliberativo que la democracia promete hacer efectivo.

Bajo el prisma que ofrece el concepto de industria cultural, la esfera pública democrática, en sí misma y como concepto abstracto, no es más que la distribución generalizada de un poder ilusorio, que sirve para legitimar el poder real que ejercen los monopolios que dominan la economía en la fase post-liberal del capitalismo. Aquello que alcanza a todos por igual es la impotencia revestida con la fantasía de la participación en un poder sin límites. Por eso la propia pretensión democrática de la industria cultural es presentada por Adorno y Horkheimer como un engaño, acaso el principal engaño, que estimula continuamente la adhesión y la participación activa de los individuos en la construcción de una representación que viene siempre ya pre-elaborada.

Si se analiza rápidamente tanto la versión débil como la versión fuerte de las tesis sobre la esfera pública democrática contenidas en el apartado sobre la Industria Cultural se puede concluir que la distorsión o la anulación interna de la auténtica soberanía popular coinciden con la cancelación definitiva de los últimos restos de *autonomía subjetiva* que hacían posible la economía de mercado y el liberalismo político-cultural. La ilusión de la democracia, el engaño contenido en la apelación a un poder de todos y para todos, consistiría en hacerles creer a los individuos que todavía

gozan de esa autonomía que les permitía en otra época manifestar sus opiniones y defender sus propios intereses libremente en el espacio público. La manipulación de ese espacio abierto y de todos, la desaparición de la esfera de la publicidad liberal, sería la causa que pervierte a la democracia y conduce a su capitulación, apenas disfrazada en el continuo avance del totalitarismo. En este sentido, la determinación esencial del uso negativo del concepto de esfera pública democrática consistiría en la incapacidad de los individuos, velada estratégicamente por el sistema, de conocer sus *auténticos* intereses y de poder manifestar sus *auténticas* opiniones.

La autenticidad del individuo consigo mismo y con los otros sólo sería posible, según habría enseñado una reconstrucción de la experiencia histórica que se aproxima mucho a la de Habermas, si la democracia es *precedida* por una constitución política capaz de garantizar las fronteras de ese *espacio social único* que es la esfera pública, en el cual la autenticidad de los individuos es preservada frente a los embates de cualquier tipo de contaminación social, económica o cultural. Esta sería la gran función crítica y emancipadora de la esfera pública: preservar la autenticidad de las experiencias, las opiniones y los juicios por medio de prácticas intersubjetivas autónomas.

Ahora bien, esta última conclusión parece ofrecer ya una primera interpretación de la conexión entre el significado negativo del concepto de esfera pública democrática que habíamos anticipando y el significado positivo que también tiene este concepto en la obra de Adorno. Bajo esta perspectiva, cuando Adorno usa el concepto de esfera pública democrática en términos negativos (para resaltar su dependencia y su función estructural en la legitimación del capitalismo tardío), ese uso depende exclusivamente de un análisis socio-histórico que establece que, a partir de una determinada constelación de fenómenos culturales y económicos, se habría cancelado en la práctica la potencia crítica de los derechos *individuales* y gramática política abierta del espacio público *liberal*. Todo queda provisoriamente aclarado, entonces, si pensamos que Adorno reserva el uso positivo del concepto de democracia, aquel que aparece reiteradamente en los *Estudios sobre la Personalidad*

Autoritaria, para defender a la esfera pública liberal, esto es, aquel espacio político que es precedido por una constitución liberal y que es efectivamente capaz de garantizar la autonomía de los sujetos más allá de cualquier intento de manipulación de la opinión pública por parte del Estado o de los grandes conglomerados económicos que interviene en las redes de reproducción y difusión cultural. En efecto, si Adorno afirma que la esfera pública democrática es un antídoto efectivo contra las tendencias hacia el totalitarismo político de los procesos de modernización capitalista, tendríamos que leer el trazo fino de este antídoto en la estructura completa o auténtica de la democracia liberal, la cual desaparece automáticamente cuando la misma es colonizada por las nuevas tecnologías de comunicación y representación cultural. Esquematisando lo anterior, para Adorno lo otro del totalitarismo sería siempre, al menos como presupuesto ético-político, una esfera pública liberal vigorosa, capaz de garantizar bajo cualquier circunstancia el espacio social de las deliberaciones colectivas emancipadas, en las cuales los individuos soberanos pueden participar a partir de sus auténticas opiniones y sus auténticos intereses.

3. La esfera pública y la ética de la inautenticidad.

Quisiera ofrecer a continuación una interpretación alternativa de la relación que existe entre los extremos opuestos que delimitan el concepto adorniano de esfera pública y democracia. Un primer indicio, que no suele ser tenido en cuenta en estas investigaciones sobre la *Teoría Crítica*, puede encontrarse en el *excursus* sobre la Odisea de la *Dialéctica de la Ilustración*. Entre las "peligrosas aventuras vividas por Odiseo, que tienden a desviarlo continuamente de la órbita de su lógica y de sus intereses particulares" (Adorno y Horkheimer, 1947, p.62), figura en un lugar destacado su enfrentamiento con el bárbaro Polifemo, miembro de una isla de cíclopes a los que Odiseo considera atrasados e incivilizados (Adorno y Horkheimer, 1947, p.81 y ss.). En su interpretación, Adorno y Horkheimer se encargan de destacar que aquello que enorgullece a Odiseo sobre sí mismo y que justifica su consideración de los cíclopes como monstruos "soberbios y sin ley" es que ellos "no tienen ágoras donde se reúnan para deliberar, ni leyes tampoco, sino que viven en las cumbres de los

altos montes, dentro de excavadas cuevas; cada cual impera sobre sus hijos y mujeres, sin entrometerse los unos con los otros” (Adorno y Horkheimer, 1947, p,82).

La inexistencia del ágora, observada desde fuera con indignación y violencia, se vuelve, en la interpretación del astuto y civilizado Odiseo, sinónimo de estupidez e ingenuidad, síntomas de una individualidad todavía no lograda y de una sociabilidad despótica. Esta estupidez y esta ingenuidad son, precisamente, las que le van a permitir a Odiseo engañar y derrotar a Polifemo en todos los terrenos de su oposición (mente/cuerpo, saber/ilusión, poder estratégico/fuerza bruta, etc.). Cuando le ofrece bebidas que producen el efecto contrario al que él le anuncia a Polifemo o cuando se transforma y se hace pasar estratégicamente ante el otro por algo que Odiseo no es (un animal inofensivo), lo que realiza es una doble operación que Adorno y Horkheimer analizan con mucho cuidado. Por un lado, es sólo a través del engaño como Odiseo produce, en el marco de su encuentro conflictivo con una individualidad y una cultura diferente, el mecanismo que reasegura la autenticidad de su *propia* identidad y de su *propia* relación consigo mismo. En el análisis de este encuentro entre mundos e individuos diferentes que narra la Odisea, Adorno y Horkheimer demuestran que la capacidad para engañar o manipular a otro no puede ser considerada como un elemento contingente o desviado de la capacidad de elaborar una representación ego-céntrica de sí mismo y del mundo. Es porque Odiseo puso bajo su dominio exclusivo la diferencia entre las cosas y las palabras, entre el orden de la representación de las propiedades de la naturaleza y el orden de la representación de los sujetos, que va a poder utilizar ese saber y esa habilidad para engañar a los otros y prevalecer sobre ellos. La segunda operación consiste en considerar a Polifemo, el *bárbaro sin ágora*, como un ser que no posee ninguna identidad (porque no posee en realidad una identidad estable) y, en tanto tal, lo transforma en el objeto legítimo de una violencia que no va a ser reconocida como violencia. Cuando Polifemo cae preso en el ardid y se muestra incapaz de transformar su superioridad física en una fuerza apta para derrotar al poder del discurso del civilizado Odiseo, toda la violencia que sufren él y su comunidad queda sepultada e invisibilizada bajo la aparición de un poder que no

depende del cuerpo sino exclusivamente de la mente astuta, de la deliberación estratégica con los otros iguales a él (Odiseo y sus "amigos" de la civilización) y de la disposición escénica de su auténtica identidad individual.

¿Qué lección teórica y política sugiere este pasaje de la *Dialéctica de la Ilustración*, remarcado por Adorno y Horkheimer, en relación al problema de la conceptualización de la esfera pública que estábamos analizando? En primer lugar, presenta claramente una interpretación diferente (y complementaria) de la función política del espacio público deliberativo. Este puede desarrollarse, efectivamente, al servicio del respeto recíproco y la expresión de una *pluralidad de intereses* sociales que las imágenes totalizantes del pueblo y la comunidad disimulan o directamente suprimen. En esto el individualista Odiseo aventaja a los clanes familiares de los cíclopes, que excavan cuevas que los incomunican y se reproducen siguiendo el único eje de la dominación de los hombres sobre sus mujeres y sus hijos. Pero la esfera pública, el ágora de la Ley racional, también puede devenir un *fetiché* del proceso de individuación, el objeto narcisista que en el relato de Homero le sirve a Odiseo exclusivamente para juzgar como bárbaros y susceptibles de dominio a todos aquellos que aparecen como incapaces de conocerse *auténticamente* a sí mismos y de participar *abiertamente* en el proceso constituyente de los intereses comunes. El ágora pública, en este último caso, cuna de la apertura de la sociedad y la autenticidad del sujeto, opera en realidad como una ideología anti-democrática, que suprime no sólo las diferencias culturales e históricas, sino también el registro de la violencia que rodea y se ejerce en su institución. La lección de Adorno y Horkheimer es muy precisa en este punto: la existencia de una esfera pública en una sociedad no la inmuniza frente al totalitarismo, como mágicamente pretende la fórmula teórica que consagra exclusivamente su significado afirmativo.

En esta nueva dirección hay que repensar el sentido del concepto negativo de esfera pública (democrática), contenido principalmente (pero, ahora lo vemos, no exclusivamente) en las tesis sobre la *industria cultural*. Se abre así una vía para fecundas investigaciones políticas en las cuales, el nexo teórico entre esfera pública y totalitarismo ya no puede implicar necesaria y exclusivamente una relación de mutua exterioridad y oposición. El análisis del *fetichismo de la esfera pública*, de su

construcción narcisista, en términos de privilegio y predominio cultural, y de su capacidad para silenciar e invisibilizar la violencia política estructural en la que puede fundarse, tiene que ser capaz de suscitar una reflexión segunda, que se enfoca ahora en el aspecto negativo de la aventura que lo lanza a Odiseo a conquistar *su libertad* en el mundo, en nombre de una racionalidad comunicativa que sólo se ejerce como racionalidad estratégica. En esta reflexión segunda sobre el fetichismo de la esfera pública, ésta ya no puede funcionar como una estructura en la que el *querer decir*, el *saber expresar* y el *poder comunicar* del individuo se transforman espontánea y absolutamente en lo otro de la violencia, sino que encuentra dentro suyo, en la expansión de su auténtico contenido y en la aplicación estricta de su propia normatividad, ese horror y esa violencia frente a la alteridad de la que pretendía escapar a través de su propia institución como el terreno fundamental de la *racionalidad política*. A partir de esta reflexión sobre la dialéctica de la esfera pública, el diagnóstico sobre los obstáculos de los procesos de democratización y la dilucidación de los espacios sociales en lo que se vuelve posible la articulación de crítica y emancipación ya no pueden depender *exclusivamente* de la clásica interpretación del dilema de la República de Weimar, esto es: la idea de que una democracia *sólo* puede transformarse en un régimen totalitario cuando no están plenamente asentados los presupuestos constitucionales del Estado y cuando se afecta la vigencia irrestricta de la esfera pública deliberativa.

En una reciente publicación basada en un diagnóstico de la actualidad política, el filósofo Sheldon Wolin (2008) recoge, a su modo, el contenido polémico y el carácter dialéctico que se desprende de la dimensión negativa del concepto adorniano de esfera pública. En este caso, lo que Wolin investiga es de qué modo en el mundo contemporáneo son las democracias liberales exitosas, y no las fracasadas, como era el caso de la República de Weimar, las que han dado muestras de una creciente tendencia hacia la restricción de los espacios de privacidad y autonomía de las personas, las que han incrementado de modo exponencial el control de las comunicaciones y los desplazamientos de la población y las que han estimulando una

profunda y masiva despolitización de sus ciudadanos. La particularidad de la coyuntura actual es - según la interpretación de Wolin - que no se han obtenido estos resultados incendiando las instituciones parlamentarias, sino promoviendo y tolerando una especie de pluralismo administrado, que les da plenas garantías para el ejercicio de la libertad a los medios informativos. Por eso a esta extraña composición de *ágora* y aparatos de control que se jactan de un poder ilimitado, que se piensan como un Superpoder democrático, Wolin la denomina *totalitarismo invertido* (Wolin, 2008, p.41), recurriendo a un concepto que recoge, sin dudas, la enseñanza teórica fundamental de la reflexión segunda que propone Adorno sobre el fetichismo de la esfera pública.

Pero las marcas del enfrentamiento entre Odiseo y Polifemo también dicen algo sobre el uso positivo del concepto. Contra lo que algunas conclusiones apresuradas suelen sostener, podemos afirmar ahora que lo que Adorno destaca cuando propone a la democracia como un antídoto contra las tendencias hacia el totalitarismo de la modernidad no depende del recinto íntimo de la "auténtica" razón subjetiva o de la potencia excluyente de la deliberación transparente sobre los "auténticos" intereses de los individuos. No es ese el individuo al que pretende hacerle justicia la concepción dialéctica de la democracia de Adorno. De hecho, este pasaje nos ayuda a comprender mejor cómo funciona el uso positivo del concepto de democracia. Este otro polo del concepto adorniano de democracia depende de un análisis teórico-político que se desarrolla en dos pasos: en primer lugar, encontramos a la reflexión que critica las tendencias hacia el totalitarismo de la cultura moderna recurriendo, como trasfondo normativo, a la interpretación liberal de la esfera pública democrática; luego, esta reflexión es continuada en una segunda reflexión, que critica la lógica de la autenticidad que la interpretación liberal de la democracia le impone al concepto de esfera pública (la garantía y la exigencia universal, para cualquier contexto, del dominio represivo de sí como requisito para el lenguaje y la acción).

Si revisamos con cuidado los escritos sociológicos en los que Adorno estudió los componentes básicos de la *Personalidad Autoritaria* en el contexto de la pos-guerra, encontramos una tipología en la que queda claro que son aquellos que esgrimen una identidad cerrada sobre sí mismos y que se muestran completamente seguros de sus

auténticos intereses y su auténtico lugar en el mundo social, los que resultan más proclives a las actitudes autoritarias. Su diagnóstico muestra que es esa rigidez en la identidad, que tan bien se puede camuflar y expresar en los espacios públicos deliberativos, la que explota de furia cuando alguien pretende poner en cuestión la violencia que le da forma a las identidades sociales instituidas. Lo opuesto a ese espacio de autenticidad subjetiva que se regodea con la propiedad y la transparencia de su discurso, es decir, la pulsión democrática afirmativa que surge como una forma de sociabilidad diferente, sólo puede prosperar – parece afirmar Adorno – explorando las potencialidades de una *ética de la inautenticidad*, que serviría para delimitar un espacio público diferente.

En *Mínima Moralía* reaparece este mismo problema. En una serie de fragmentos Adorno se detiene a analizar las paradojas del proceso de individuación (Adorno, 1997, p.159-179) y las causas por las cuales el totalitarismo de la modernidad avanzada se ha vuelto inconmensurable con respecto a la experiencia individual. En ese contexto, Adorno afirma, contra el argumento jurídico-atomista y contra ciertos supuestos rígidos del procedimentalismo deliberativo, que el individuo sólo es capaz de reflexionar sobre su condición social en términos morales, cuando encuentra la capacidad de ejecutar actos propios que no son nunca *completamente auténticos*, que contienen siempre algo de imitación, de juego, de *querer ser otro*. Esta dimensión en la cual lo humano se aferra a la imitación, desmiente las pretensiones políticas de la lógica de la autenticidad, que quieren hacer de ésta la única posibilidad para una ética individualista y para un espacio político pluralista. También en estos pasajes de *Minima Moralía* Adorno cuestiona al fetichismo del espacio público deliberativo, pero lo hace para sostener que sólo en su radical apertura frente a aquellos privados de su subjetividad, a partir de su inédita relación con los culturalmente desheredados, puede establecerse la validez de la utopía democrática. El bárbaro Polifemo, que confía ingenuamente en el juego de las palabras y se relaciona con sus semejantes a través de una identidad inestable, estaba para Adorno más cerca de esta verdad.

4. Los caminos que se bifurcan: las ambigüedades de la racionalidad comunicativa

El pasaje que hemos desarrollado a través de Adorno puede resultar útil para complejizar la interpretación del giro lingüístico de Habermas dentro de la *Teoría Crítica*, que quiere superar las aporías en las que caía la crítica totalizadora de sus antecesores, entre ellas, y no en menor medida, las aporías del concepto de democracia. El planteo de Habermas es muy conocido, y refiere a la relación entre crítica y criterio:

“Hemos seguido la crítica totalizadora, la crítica que acaba atacando sus propios fundamentos, en dos variantes. Adorno y Horkheimer se encuentran a la postre en la misma perplejidad que Nietzsche: si no quieren renunciar al efecto de un último desenmascaramiento y quieren *proseguir la crítica*, tienen que mantener indemne al menos *un* criterio para poder explicar la corrupción de *todos* los criterios racionales. En vista de esta paradoja, esta crítica que acaba echándose a sí misma por tierra pierde el norte” (Habermas, 1989, p.158).

Para resolver los dilemas teóricos o, para decirlo en el lenguaje de Habermas, las *contradicciones performativas* en las que caía la crítica totalizadora, lo que él se propone es encontrar un nuevo elemento para la fundamentación inmanente de la crítica social, y recurre para eso a una amplia exploración de las propiedades proto-racionales que existen en el uso corriente y transcultural del lenguaje. Pero es precisamente la indagación, la justificación y la aplicación de este nuevo elemento, que va a servir de criterio de la crítica, la que no queda exenta de ambigüedades. Muchas lecturas del giro lingüístico, algunas de ellas habilitadas explícitamente por el propio Habermas, parecen detenerse en lo que hemos propuesto como el primer paso de la reflexión crítica de Adorno: la crítica de las tendencias totalitarias de la cultura moderna a partir de los presupuestos intersubjetivos de la esfera pública liberal, como si ésta contuviera ya, en un presente que aparece como el resultado de un largo proceso evolutivo, el criterio de la racionalidad lingüística adecuado para cualquier constitución no-violenta de las relaciones sociales. A su modo, esta lectura surge de una interpretación que confunde la reconstrucción histórica con la reconstrucción normativa en trabajos clásicos de Habermas sobre esta materia, como lo fue en su momento un trabajo alentado y saludado por el propio Adorno: “*Strukturwandel der*

Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft” (1962)⁴.

Si bien la discusión teórica sobre el concepto de esfera pública al que apunta la obra filosófica, histórica y sociológica de Habermas no se detiene (Cfr. Calhoun, 1994), reactualizándose en distintas coyunturas y frente a distintos cursos de la historia, por momentos, es su racionalismo lingüístico enfático el que le imprime a esta discusión una acepción restringida y limitada, que desplaza y entra en contradicción con otras determinaciones hacia las que se orienta su propio concepto. En general, cuanto más se esfuerza Habermas en “superar” las aporías de los conceptos críticos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, mayor es el riesgo que se puede constatar en sus reconstrucciones normativas de devenir unilaterales, volviéndose de ese modo contra su propio esfuerzo teórico (Morris, 2001).

El pasaje a través de Adorno, por el contrario, nos puede servir para potenciar y destacar algunas de las determinaciones de la obra de Habermas que quedan opacadas cuando se interpreta al espacio de la racionalidad comunicativa con en el molde rígido de la esfera pública liberal. Por este camino, que reconsidera el alcance del giro lingüístico de Habermas a través de la crítica a la modernidad cultural de Adorno, podemos volver a interpretar las bifurcaciones teóricas que habría separado a ambos autores. Esta interpretación se vuelve fecunda en términos teóricos si logra ampliar y modificar los límites de la discusión sobre los usos del concepto habermasiano de esfera pública democrática.

Si pudiéramos elaborar extensamente este nuevo prisma para abordar esta discusión, algo que evidentemente no podemos desarrollar en esta ocasión, se esclarecerían tres series de problemas. En primer lugar, se pondría de manifiesto que los problemas normativos que surgen de la crítica al *ego-centrismo* de las formas del individualismo dominantes en la modernidad, no pueden ser abordados a partir de una teoría moral evolucionista, que resulte radicalmente refractaria frente a una

⁴ La versión en inglés se traduce como: The Structural Transformation of the Public Sphere.

consideración abierta y hermenéuticamente sensible en lo que respecta a las *diferencias culturales*. El análisis de la historia de Polifemo serviría para establecer el necesario carácter polimórfico de los conceptos normativos de la teoría crítica. En segundo lugar, quedaría claro que el esfuerzo teórico necesario para pasar del *monologismo de la razón subjetiva* al *dialogismo de la razón comunicativa*, no pueden resolverse conceptualmente *en la propia obra de Habermas* dentro de las demarcaciones de la interpretación liberal de la esfera pública (Cfr. Habermas, 1996). Finalmente, lo que hemos denominado crítica del *fetichismo de la esfera pública*, pasaría a formar parte ahora de los problemas centrales de la teoría social del propio Habermas, retomando fundamentalmente su crítica -en clave sociológica- a las idealizaciones de la constitución interna y del papel de la esfera pública en las sociedades contemporáneas (Cfr. Habermas, 2000). Esta crítica del fetichismo de la esfera pública no sólo serviría para corregir los abusos y las abstracciones del uso que hace de este concepto el republicanismo contemporáneo, sino que valdría también para confrontar con el utopismo de autores como Ranciere y Negri, que recurren al concepto de esfera pública como un salvoconducto que cumple la función teórica de resolver todas las contradicciones que su visión idealizadora del carácter constituyente de "lo político" acarrea. Ambas críticas vuelven a reunir a Habermas con Adorno, los aproxima y los diferencia en una constelación de problemas nuevos, a propósito de la incesante dialéctica interna del concepto de esfera pública democrática.

Referências Bibliográficas

- Adorno, Theodor. 1970.** *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Adorno, Theodor. 1997.** *Minima Moralia*, en *Gesammelte Schriften IV*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. 1947.** *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag, Amsterdam.
- Adorno, Theodor. 2009.** *Estudios sobre la Personalidad Autoritaria*, ed. Akal, Madrid.
- Calhoun, Craig. (org.). 1994.** *Habermas and the Public Sphere*, ed. MIT Press, Massachusetts.
- Duarte, Rodrigo. 2003.** *Teoria crítica da indústria cultural*, ed. UFMG, Belo Horizonte.

Fraser, Nancy. 2005. *Transnationalizing the Public Sphere*, en Republicart, www.republicart.net, Marzo.

Habermas, Jürgen. 1962. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Darmstadt und Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag.

Habermas, Jürgen. 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.

Habermas, Jürgen. 1992. *Teoría de la acción comunicativa I y II*, ed. Taurus, Madrid.

Habermas, Jürgen. 1996. *Between Facts and Norms*, MIT press, Cambridge.

Habermas, Jürgen. 2000. *El concepto de poder de Hannah Arendt*, en "Perfiles filosófico políticos", Taurus, Madrid.

Hansen, Miriam. 1992. *Mass culture as Hieroglyphic Writing: Adorno, Derrida, Kracauer*, en "New German Critic Nº 56".

Honneth, Axel. 2007. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Ipar, Ezequiel. 2008. *El doble sentido de la técnica en la cultura de masas. Adorno y la dialéctica del cine*, Revista Question, La Plata.

Ipar, Ezequiel. 2009. "O Olhar de Apolo. A arte como momento negativo na constituição da esfera publica", Revista Olhar, Sao Paulo.

Jameson, Fredric. 1990. *Late Marxism: Adorno, or the persistence of the dialectic*, Verso, London.

Koch, Gertrud. 1989. *Mimesis und Bilderverbot in Adornos Ästhetik. Ästhetische Dauer als Revolte gegen den Tod. Babylon (Nº 6): pp. 36-45.*

Lash, Scott. 1998. *Wir leben im Zeitalter der globalen Kulturindustrie. Die Zeit/10*, Feuilleton, Berlin, 26 feb.

Lee Source, Pamela. 1988. *Public Art and the Spaces of Democracy*, en Assemblage, No. 35 (Apr., 1998), pp. 80-86, MIT Press.

Menke, Christoph. 1997. *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, ed. Visor, Madrid.

Morris, Martin. 2001. *Rethinking the communicative turn. Adorno, Habermas and the problem of communicative freedom*, ed. State University of New York Press, New York, 2001.

Moutot, Gilles. 2004. *Langage et réification*, ed. PUF, Paris.

Negt, Oskar y Kluge, Alexander. 1976. *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Paetzel, Ulrich. 2001. *Kunst und Kulturindustrie bei Adorno und Habermas: Perspektiven kritischer Theorie*, ed. DUV, Wiesbaden.

Rancière, Jacques. 2006. *El odio a la democracia*, ed. Amorrortu, Buenos Aires.

Seel, Martin. 2004. *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Wolin, Sheldon. 2008. *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invetido*, ed. Katz, Buenos Aires.

Zirden, Sylvia. 2005. *Theorie des Neuen, Konstruktion einer ungeschriebenen Theorie Adornos*, ed. Königshausen & Neumann, Würzburg.

Tramitação do artigo na revista

Submetido: 31/09/2013

Aceito: 20/08/2014