

## 2.6) Teorías de la opinión pública<sup>1</sup>

### 2.6.1) Aproximaciones al estudio de la opinión pública

#### 2.6.1.1) Antecedentes históricos

En sus orígenes, la *doxa* u opinión del vulgo, del populacho, adquiere caracteres eminentemente negativos: la opinión, en la filosofía platónica, es una forma de semi – ignorancia que se opone al saber, a la ciencia filosófica; la opinión se asocia, como categoría, al pueblo, y es vista negativamente. Sin embargo, la opinión del pueblo no carece totalmente de valor, puesto que se hace necesario contar con el público, con sus puntos de vista, para dar validez a una ley determinada, emanada del poder. Se observa la opinión pública como una instancia con la que necesariamente han de contar los gobernantes.

Los gobernantes romanos, los papas y los emperadores del Sacro Imperio apelan constantemente a la opinión pública para apoyar su acción de gobierno; la opinión pública está en el origen de la propaganda política, la vía a través de la

---

<sup>1</sup> Para configurar este apartado, que de alguna manera es un resumen de un espectro muy amplio de contribuciones desde muy variados campos, hemos contado con algunos textos fundamentales: para una completa revisión de las distintas teorías de la opinión pública, véase Muñoz-Alonso *et alii* (1992); para un estudio de la aparición de la opinión pública asociada a la clase burguesa en la Ilustración. Véase Habermas (1997); para un resumen de la evolución del pensamiento político, véase Sabine (*A History of Political Theory*, Nueva York, Henry Holt and co., 1936), en la exposición de sistemas políticos, y José Carlos García Fajardo (*Comunicación de masas y pensamiento político*, Madrid, Pirámide, 1992), en cuanto a pensadores; para una revisión general de los principales estudiosos de la sociedad, véase Salvador Giner (*Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 1994)- También es preciso reseñar que hay muchos autores que desde un ámbito u otro se han acercado al estudio de la opinión pública, que hemos decidido obviar en este apartado por una cuestión de espacio, pero que también tenemos en cuenta en el estudio. Podríamos citar a Edgar Morin (*L'Esprit du temps*, Paris, Grasset, 1962), Wright Mills (1956, 1959), Hannah Arendt (*Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998), y por supuesto Max Weber (*Economía y sociedad* –dos vols.-, México, Fondo de Cultura Económica, 1983; *Historia económica general*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997) cuyas observaciones están en la base de buena parte de los estudios que aquí analizamos. Otros muchos autores han efectuado acercamientos, de una forma u otra, al estudio de la opinión pública que son relevantes para la investigación. Trataremos de mostrar sus aportaciones a lo largo de este trabajo, si es menester.

cual los poderosos intentan influir en la opinión del vulgo exponiendo sus propuestas y atacando las de los contrarios; las modernas campañas electorales podrían leerse, en este sentido, como un sencillo intento, más o menos institucionalizado, de influir en el vulgo.

Porque la opinión del pueblo, ya en la Edad Media, comienza a adquirir cierta importancia para los gobernantes; el proceso de secularización ya comenzado en los siglos previos al Renacimiento implica una asimilación entre la “opinión del público” y la “opinión divina” (*vox populi, vox Dei*) que, en cierto sentido, establece unos límites a la acción de los poderosos; a fin de cuentas, el absolutismo real surge como resultado de la alianza entre los reyes y la opinión pública, representada por la burguesía urbana.

La importancia de esta opinión del vulgo es puesta de relieve en la obra de Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*<sup>2</sup>, donde el pensador italiano destaca la necesidad de que el buen príncipe tenga en cuenta, al menos en apariencia, la opinión del público, independientemente de que se considere que dicha opinión no reviste apenas valor; entramos en el terreno de las apariencias. Como indica Alejandro Muñoz Alonso:

La opinión no es valorada sino despreciada, pero debe ser tenida en cuenta pues es útil para mantenerse en el poder. Debe destacarse, en todo caso, cómo la idea de *reputación*, que Maquiavelo utiliza, tiene mucho que ver con la moderna opinión pública y puede considerarse un claro precedente de la misma. Por otra parte, sus reflexiones sobre la *apariencia* pueden considerarse como un anticipo de los contemporáneos análisis sobre la *imagen* y su valor y utilidad en política. (1992: 29)

---

<sup>2</sup> Manejamos la edición de Alianza Editorial, Madrid, 1992. José Carlos García Fajardo indica, respecto de la revolución (e, incluso, elemento básico) que para la ciencia política supuso esta obra: “Para Maquiavelo el saber político es, por lo pronto, un saber más. El político es un saber pragmático. El sabio político será aquel que sabe mandar. El contenido del saber político no es sino el mando. Y saber mandar no es sino saber ser obedecido con perfección. He aquí el saber político”. (1992: 145)

El Renacimiento, y el nacimiento coetáneo del Estado moderno, aún como forma embrionaria, implica la aparición, siquiera secundaria, de la opinión pública como elemento a tener en cuenta por los gobernantes; esta opinión pública adquirirá cada vez mayor importancia, hasta constituirse en categoría fundamental de la acción política con la Ilustración del siglo XVIII<sup>3</sup>. El monolitismo medieval en todos los ámbitos es paulatinamente sustituido por una concepción pluralista de la sociedad, que se manifiesta en todos los ámbitos: el religioso, en primer lugar, con el debilitamiento, o destrucción en último término, de la estrecha ligazón medieval entre Estado e Iglesia, y en los demás ámbitos (social, político, cultural..) a continuación: el poder de uno es sustituido, con la Ilustración, por el poder de muchos, o al menos por la opinión de la mayoría como sustento del poder. Siguiendo a Ernst Cassirer:

Con la conquista y aseguramiento de una auténtica libertad de pensamiento está resuelto todo lo demás. Voltaire injerta esta máxima a la filosofía de su siglo y con ella se desata la corriente intelectual que abre brecha incontenible en la literatura de la Francia revolucionaria. Por todas partes se acentúa que el primer paso para la liberación y la constitución intelectual auténtica del nuevo orden estatal no puede consistir en otra cosa sino en una declaración de los derechos fundamentales inalienables, el derecho de seguridad de la persona, del disfrute libre de la propiedad, de la igualdad ante la ley y de la participación de cada ciudadano en la legislación. (1993: 280)

La opinión pública aparece como instancia individualizada en la burguesía holandesa e inglesa del siglo XVII, detentadora ya en esos momentos del poder económico y deseosa de participar, cuando menos, en el poder político, hasta entonces exclusivo de la aristocracia; para ello, los portavoces de esta opinión

---

<sup>3</sup> Ernst Cassirer (*Filosofía de la Ilustración*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993) destaca, empero, que la Ilustración también hace evolucionar las ideas sustentadas por Maquiavelo hacia una limitación cada vez mayor de los poderes, como reacción al poder absoluto de los príncipes: “A partir del Príncipe de Maquiavelo y de la obra de Bodino sobre el Estado, se había venido elaborando con creciente vigor la doctrina de que el detentador del máximo poder estatal no está sometido a ninguna condición ni limitación jurídicas. Frente a ambas tendencias el derecho natural mantiene como tesis el principio fundamental máximo de que existe un derecho anterior a todo poder humano y divino y valedero

pública de raíz burguesa se apoyarán bien pronto en los medios de comunicación entonces incipientes, el libro, en primer lugar, y las publicaciones periódicas a continuación (y cada vez en mayor medida en estas últimas); la difusión de escritos en ambos soportes será fuertemente reprimida por los poderes político y religioso, que lo ven –acertadamente- como una instancia debilitadora de su poder. Esta oposición es puesta de relieve por Habermas:

Los ‘capitalistas’, comerciantes, banqueros, editores y manufactureros, pertenecen a una categoría de lo ‘burgués’, que es tan poco ‘burguesa’ en sentido tradicional (habitante del burgo) como el nuevo estamento de los sabios. Esa capa ‘burguesa’ es la verdadera sostenedora del público, el cual es, desde el principio, un público de lectores (...) La autoridad provoca en esa capa, afectada y requerida por la política mercantilista, un eco que permite la toma de consciencia del *publicum* –el abstracto oponente del poder público-, su autocomprensión como un competidor en el juego, como público de la naciente *publicidad burguesa*. Una publicidad tal se desarrolla en la medida en que el interés público de la esfera privada de la sociedad burguesa deja de ser percibido exclusivamente por la autoridad, y comienza a ser tomado en consideración como algo propio por los mismos súbditos. (1997: 61)

La opinión pública, en cuando opinión de una clase social determinada, la burguesía, va estrechamente unida al desarrollo de las ciudades a partir de la Baja Edad Media; las ciudades se constituyen como espacios de libertad, ajenos en cierta medida al represor sistema feudal, donde las opiniones y las ideas pueden circular entre el público; la ciudad constituye un espacio público que es también un espacio urbano, representado en los salones, cafés, lugares de reunión de la nueva y pujante clase social en los que se produce el intercambio de opiniones. Cassirer de nuevo indica que

Diderot y los pensadores del círculo de la Enciclopedia se hallan bien convencidos de que puede uno confiarse al progreso de la cultura espiritual y que este progreso, merced a su propia dirección interna y a la ley inmanente a que obedece, producirá por sí mismo la

---

independientemente de él. El contenido del concepto del derecho no se funda en la esfera del mero poder

nueva forma mejor del orden social. El refinamiento de las costumbres y el ensanchamiento y comunicación de los conocimientos acabará también por cambiar la moralidad y proporcionar un seguro fundamento. Esta fe es tan fuerte que para la mayoría de estos pensadores el concepto de comunidad que buscan y por cuyo fundamento y justificación se empeñan, no sólo coincide con el de sociedad, sino hasta con el de 'vida social'. En la expresión francesa *société* juegan constantemente ambas significaciones. Se reclama una filosofía y una ciencia 'sociables'. No sólo los ideales políticos, sino también los teóricos, éticos y artísticos se forman por y para los salones. (1993: 297)

Las discusiones de la clase burguesa en estos espacios públicos se centran, en el campo de la política, en la necesidad de poner limitaciones al ejercicio del poder, establecer controles que impidan el poder absoluto por parte de unos pocos; y el principal mecanismo de control que se busca es el del llamado "régimen de opinión". Para ello, es preciso establecer una comunicación entre gobierno y ciudadanos que haga posible que el poder tenga presentes las opiniones de sus representados en su acción política; de otra forma no puede funcionar la opinión pública, sino como expresión de una sociedad civil que ya tiene una identidad separada del Estado. Como indica Hans Speier<sup>4</sup>, la opinión pública "debe ser entendida primariamente como comunicación entre los ciudadanos y su gobierno". (1992: 35) Esta comunicación precisa, para que sea efectiva, la sustitución de los esquemas de poder jerárquico y unidireccionales propios del Antiguo Régimen por un nuevo sistema político, el liberalismo, emanado de la clase social que se constituye en opinión pública, la burguesía, basado en el respeto a las libertades individuales, la limitación y división del poder, que además es sujetado por determinadas instancias de control, etc<sup>5</sup>.

---

y voluntad, sino en la de la pura razón". (1993: 267)

<sup>4</sup> Cit. en Muñoz-Alonso *et alii* (1992)

<sup>5</sup> Y, naturalmente, la libertad de mercado, que está en el origen del celo con que la nueva clase social defiende sus libertades frente al Estado. No en vano, según indica Habermas, "Como hombre privado es el burgués las dos cosas en una: propietario sobre bienes y personas y, al mismo tiempo, hombre entre los hombres, *bourgeois* y *homme*. También la publicidad permite observar esa ambivalencia visible en la esfera privada; no se sabe bien si las personas privadas se ponen de acuerdo *qua* hombres en el raciocinio literario acerca de experiencias de su subjetividad, o bien si las personas privadas se ponen de acuerdo *qua* propietarios en el raciocinio político acerca de la regulación de su esfera privada (...) *la publicidad*

El vehículo fundamental de la opinión pública, los periódicos, permiten la difusión de lo que se discute, así como de la acción del gobierno, a través del público, si bien el elevado precio de los primeros de comunicación limita su difusión a las clases sociales más pudientes, esto es, nuevamente la burguesía; a través de los salones de reunión se permite la multiplicación de la incidencia en la opinión pública de lo que se expone en estos primitivos periódicos, pero siempre, insistimos, centrándose en la clase burguesa.

Sin embargo, esto no debe relativizar, en absoluto, la importancia de la prensa como agente catalizador de la opinión pública; de la misma manera que los propios gobiernos comienzan a percatarse de la importancia de publicitar sus acciones a través de la prensa (Necker, ministro de Hacienda de Luis XVI, adopta la medida de hacer públicos los presupuestos de la Administración), la acción de la opinión pública se difunde y llega al gobierno mediante estos periódicos, que se convierten así en la “voz del público”, esto es, la representación formal de la opinión pública, o al menos de una parte de la misma; la prensa, junto con la aparición paulatina de un sistema de partidos, va a constituirse en contrapeso del poder político, permitiendo el desarrollo de la opinión pública. La lucha por la independencia de la prensa respecto del poder político tropieza con todo tipo de dificultades y presiones, desde la imposición de tasas abusivas (el *Stamp Duty*, impuesto fijo, aparece en Inglaterra a principios del siglo XVIII, y pronto el Gobierno desarrolla otros mecanismos de imposición, como el *Advertisement Tax*, que grava la publicidad) hasta el ejercicio de presiones sobre los dueños de los periódicos para impedir la publicación de críticas o materiales comprometedores para con el poder político.

---

*burguesa desarrollada acaba basándose en la ficticia identidad de las personas privadas reunidas en calidad de público en sus dos roles de propietario y hombre” (1997: 92)*

Aunque no podemos hablar aún de un público de masas (la sociedad de masas comienza a desarrollarse a partir del siglo XIX), la difusión e importancia de las publicaciones periódicas no hace sino aumentar a lo largo de todo el siglo XVIII, particularmente en Inglaterra, donde bien pronto, como dijimos, se constituye en contrapeso del poder político, mientras en otros países, como Francia, no pueden desprenderse de la dependencia del poder, lo que les confiere un tono oficialista que merma su interés para el público. En Francia (y en España también) los temas de debate de la prensa excluyen demasiado a menudo la política, con lo que la oposición al gobierno absoluto, y por tanto el desarrollo de la opinión pública como tal, se limita a círculos reducidos, pertenecientes a las elites de la sociedad.

El concepto primigenio de opinión como término opuesto a verdad se va degradando, configurándose la “opinión del pueblo” como categoría positiva. Como indica Alejandro Muñoz Alonso:

El concepto de *opinión* se ve sometido a un doble proceso. En cuanto conocimiento vulgar, no racional, se va degradando, en cuanto opinión individual se va sobrevalorando a medida que se fortalecen los criterios autónomos individuales. (1992: 45)

### **2.6.1.2) El modelo clásico de la opinión pública**

La aparición de la opinión pública como elemento constituyente de la acción de gobierno implica la desaparición del poder ilimitado; a partir de este momento, el Poder será limitado por la acción del público, estableciéndose una división de poderes que emana de Montesquieu y cuyo objetivo fundamental es el de establecer un equilibrio de poder entre los ciudadanos y sus representantes.

Porque el poder ya no se constituye como un elemento divino, es decir, ya no dimana de Dios, sino de los hombres: la concepción medieval según la cual el

poder es concedido a los hombres por la gracia divina y, por tanto, todas sus arbitrariedades están justificadas en cuando el poder en última instancia no corresponde a la sociedad es sustituida por un nuevo modelo de persona, el ciudadano, que ya no es una categoría política pasiva (como lo habían sido los súbditos medievales), sino que es capaz de interactuar con el gobierno en la toma de decisiones.

Sin embargo, en un primer momento el liberalismo limitará el derecho de sufragio, en cuanto base del poder de los ciudadanos, a una parte minoritaria de la sociedad, según criterios de capacidad económica y social que derivan de la concepción burguesa de la opinión pública y que benefician, como es obvio, a esta clase social, que se confunde y representa de forma exclusiva a la opinión pública. La opinión pública, la discusión como base de la toma de decisiones en el sistema político, no deja de ser en un primer momento un correlato de la creencia en la capacidad del mercado, en el plano económico, para autorregularse; la creencia en la bondad natural del hombre, de raíz rousseauiana, a la que se llegará indefectiblemente gracias a la discusión de los asuntos públicos, es una consecuencia de la bondad natural del mercado, su capacidad para repartir los bienes de forma más o menos equitativa, que está en la base del liberalismo. Por ello, a la libertad de expresión comercial, es decir, la posibilidad de ejercer el comercio sin traba alguna, correspondería la libertad de expresión de la clase burguesa como mecanismo de defensa frente a los abusos del poder, que pueden controlarse gracias a la vigilancia del público y la adopción de medidas que el poder, en función de lo que los ciudadanos demanden, ha de tomar.



Esta libertad de expresión de los ciudadanos está estrechamente relacionada con la libertad de información<sup>6</sup>, esto es, la cada vez mayor difusión y desarrollo de publicaciones de todo tipo que permiten hacer llegar al público todo tipo de opiniones, favorables o críticas con el poder político, y que en última instancia determinan la subdivisión de la opinión pública en diversas organizaciones encargadas de ejercer el poder en función de los intereses de la sociedad, o al menos de partes sustanciales de la misma: los partidos políticos. El liberalismo se constituye, por tanto, en régimen de opinión, un sistema político del que la opinión pública es el centro y la justificación de todo el proceso. Este régimen de opinión se define en función de unas características determinadas, como destaca Alejandro Muñoz Alonso:

Una sociedad en la que la opinión pública se forma libremente a través de la discusión racional, opinión pública que se 'oficializa' por el intermedio de asociaciones y partidos y llega al Parlamento, donde se transforma en decisiones vinculantes . Falta sólo la referencia al mecanismo electoral que viene a ser el artificio en virtud del cual la opinión pública pasa de la indefinible e inaprehensible situación en que se encuentra en la sociedad a su *versión oficializada* que se decanta en la relación de fuerzas políticas del Parlamento, esto es, en el juego de mayorías y minorías, de gobierno y oposición. (1992: 54)

Los debates parlamentarios han de constituirse en centro de la vida pública, en representación de las diversas posturas que puede tomar la opinión pública, y ello se consigue fundamentalmente a través de la prensa, que cumple una función de intermediación entre representantes de la opinión pública y el conjunto de los ciudadanos. Tanto Kant como Bentham destacan la necesidad de hacer públicas las discusiones del Parlamento como vía más eficaz de ejercer un

---

<sup>6</sup> Habermas también aprecia una raíz económica en el interés de la burguesía por conseguir libertad de prensa: la información es vista como una mercancía: “El tráfico de noticias se desarrolla no sólo en relación con las necesidades del tráfico mercantil: las noticias mismas se han convertido en mercancías. La información periodística profesional obedece, por tanto, a las mismas leyes del mercado, a cuyo surgimiento debe ella su propia existencia” (1997: 59)

control del poder y, por tanto, limitar sus abusos<sup>7</sup>. La relación entre la opinión pública y el Parlamento podría leerse, indica Baker<sup>8</sup>, como distinción entre la soberanía política, representada en la opinión pública, y la soberanía legal, que reside en el poder legislativo; sin embargo, el propio Baker destaca que la base de cualquier soberanía política, en última instancia, ha de ser legal; es la ley la que oficializa el poder de la opinión.

Otros pensadores, como Hegel, consideraban imposible conciliar el interés particular de los grupos constituyentes del Parlamento, en cuanto representantes “parciales” de la opinión pública, y el interés general del Estado, restando validez, por tanto, a la idea liberal del Estado; sin embargo, para Hegel la opinión pública sí que posee un valor importante, dado que no sólo corresponde al ámbito de la discusión pública, sino que también estaría en el fondo de la “conciencia colectiva” de los ciudadanos. Como subraya Habermas:

Hegel resume su análisis de la opinión pública en la siguiente sentencia: ‘La subjetividad, que como disolución de la estatalidad existente tiene su más externa manifestación en el opinar y el raciocinar –avaladores de la contingencia de ella y por tanto autodestructivos–, tiene su verdadera realidad en su contraria, la subjetividad como idéntica a la voluntad substancial, la cual constituye el concepto del poder principesco’. En el seno del Estado,

---

<sup>7</sup> Sobre las relaciones entre política, libertad de información y moralidad pública en Kant, véase esta ilustrativa cita de Habermas: “En la filosofía política de Kant hay *dos* versiones claramente divisibles. La versión oficial sirve a la construcción de un orden cosmopolita que supera la constrictión de la naturaleza, orden bajo cuyo presupuesto puede luego la doctrina del derecho derivar las actuaciones políticas de las actuaciones morales: pero aun en una situación de justicia real (...) no significa la política moral sino un actuar recto a partir de la obligación y bajo leyes positivas. El dominio de las leyes es garantizado mediante la notoriedad pública, esto es, mediante una publicidad cuya capacidad de funcionamiento posibilita la base natural de la situación de derecho o de justicia. La otra visión de la filosofía de la historia, la inoficial, parte de que la política ha de urgir a la construcción de una situación de derecho. Para este fin se sirve ella de la construcción de un orden cosmopolita surgido de la constrictión de la naturaleza y, *especialmente*, de la política moral. La política no puede ser exclusivamente entendida de un modo moral, como un actuar según obligación y bajo leyes positivamente existentes, leyes cuya positivización, entendida como fin propio de ese actuar, necesita más bien de la consideración hacia una voluntad colectivamente unificada por la finalidad general del público; a saber: el bienestar. Esa voluntad tiene a su vez que ser preservada por medio de la publicidad. Pero ahora tiene la publicidad que mediar entre política y moral en un sentido específico; en ella ha de aparecer de un modo inteligible la unificación de las finalidades empíricas de todos, la legalidad ha de resultar de la moralidad”. (1997: 147-148)

alcanza la libertad subjetiva su derecho, como en un juego de palabras, en el sujeto del monarca. (1997: 153)

Sin embargo, está en el interés de este concepto de la opinión pública situarse en el ámbito de la sociedad civil, colisión entre lo público y lo privado de la que surge el proceso de formación de opiniones libres. Siguiendo a Cándido Monzón:

La opinión pública se ubica en la sociedad civil (en la esfera de lo privado y no en la esfera del Estado, como pretendía Hegel) y será en esta privacidad donde deba surgir el raciocinio que, al hacerse público y versar sobre la cosa pública, convertirán sus opiniones en opinión pública. (1996: 65)

Otro elemento problemático de la amplitud de las libertades en el régimen de opinión está en la delimitación entre libertad individual y libertad colectiva, es decir, el respeto a los derechos individuales cuando pueden colisionar con los derechos de la colectividad; a esta cuestión se dedica intensamente el filósofo John Stuart Mill, que si bien no consigue fijar unos límites precisos entre libertad individual y libertad social, sí que parece resaltar en cierta medida la importancia de los derechos colectivos, o la necesidad de edificar una sociedad liberal que sostenga al sistema político liberal, sin reducirlo todo a una cuestión de autonomía individual, con el concepto de propiedad como base. El régimen de opinión, después de todo, no deja de ser un sistema de interacción de los ciudadanos, autónomos, sí, pero no por ello exentos de ciertas responsabilidades para con el cuerpo social. El bien común, por más que muchas veces pueda erosionar el bien individual, muy a menudo acaba incidiendo positivamente en este último. Mill tiende a primar el interés social en lo que concierne a los *actos*<sup>9</sup>:

---

<sup>8</sup> Cit. en Muñoz-Alonso *et alii* (1992)

<sup>9</sup> John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

Tan pronto como una parte de la conducta de una persona afecta perjudicialmente a los intereses de otras, la sociedad tiene jurisdicción sobre ella y puede discutirse si su intervención es o no favorable al bienestar general. Pero no hay lugar para plantear esta cuestión cuando la conducta de una persona, o no afecta, en absoluto, a los intereses de ninguna otra, o no los afecta necesariamente y sí sólo por su propio gusto (...) En tales casos, existe perfecta libertad, legal y social, para ejecutar la acción y afrontar las consecuencias (...) Soy el último en despreciar las virtudes personales; pero vienen en segundo lugar, si acaso, respecto a las sociedades. (1992: 154)

Sin embargo, esto no obsta para que Mill se manifieste radicalmente a favor de la libertad de expresión, teniendo especial cuidado en preservar las opiniones minoritarias. Las *opiniones*, por tanto, son susceptibles de un margen de actuación mucho mayor:

Si toda la especie humana no tuviera más que una opinión y solamente una persona fuera de la opinión contraria, no sería más justo que la humanidad impusiera silencio a esta sola persona, que si ésta misma, si tuviese poder suficiente para hacerlo, lo ejerciera para imponer silencio al resto de la humanidad. Si la opinión fuera una pertenencia personal que no tuviese valor excepto para su dueño, si el impedir su disfrute no fuera más que un daño privado, habría cierta diferencia entre que se infligiese el daño a pocas personas o a muchas. Pero la peculiaridad del mal que supone el imponer silencio a la expresión de una opinión estriba en que supone un robo a la raza humana; a la posteridad igual que a la generación presente; más todavía a aquellos que disienten de esa opinión que a aquellos que la apoyan. Si la opinión es acertada, se les priva de la oportunidad de cambiar error por verdad; si es errónea, pierden lo que constituye casi el mayor de los beneficios, una percepción más clara y una impresión más viva de la verdad, producida por su colisión con el error.. (1992: 167)

Otro punto de referencia importante en cuanto al modelo clásico de la opinión pública es Alexis de Tocqueville y su monumental obra *De la démocratie en Amérique*<sup>10</sup>, donde ausculta todas las virtudes y defectos del sistema político americano y la sociedad que lo sustenta para concluir, como hará Mill y la mayor parte de los teóricos asociados a este modelo, con que el mayor

peligro del régimen de opinión es el de caer el gobierno en manos de una mayoría inculta y desinformada. Para Tocqueville existen dos tendencias en la sociedad moderna, una a la jerarquización que distingue a los mejores, y otra a la igualación, la tendencia de la democracia de masas, en la que se impide el ascenso de los más válidos y la diferenciación; el vulgo se iguala en la mediocridad<sup>11</sup>.

James Bryce, por su parte, observando el funcionamiento del régimen de opinión en los EE.UU. (*The American Commonwealth*), define tres estadios sucesivos en la evolución de la opinión pública: en un primer momento, la opinión pública es puramente pasiva y sólo aparece como apoyo secundario de regímenes de corte autoritario; en segundo lugar, la evolución de la opinión pública determina un enfrentamiento entre los gobernantes, de corte absolutista, y una opinión que ya empieza a configurarse como contrapeso de un poder que no quiere trabas de ningún tipo; por último, al triunfo de la opinión pública corresponde la instauración del régimen de opinión, en el que las decisiones son tomadas en función de los deseos expresados a través del voto por esta opinión pública preponderante. En este último estadio, los partidos políticos, las elecciones y la prensa son, según Bryce, los tres pilares sobre los que se asienta el régimen de opinión.

De cualquier manera, Bryce mantiene una postura bastante pesimista sobre el funcionamiento efectivo de la opinión pública en sistemas democráticos; la masa no estaría lo suficientemente educada para conseguir que el régimen de

---

<sup>10</sup> Dos vols, París, Gallimard, 1996.

<sup>11</sup> Recomendamos el excelente resumen del análisis de Tocqueville que efectúa Salvador Giner. Respecto de estas dos tendencias divergentes apreciadas por el pensador francés, Giner considera que: “Tocqueville ve en el mundo moderno dos tendencias generales, una que lleva al aumento de la libertad y otra hacia la creación de un nuevo modo de despotismo, el despotismo de una sociedad dominada por masas a la vez satisfechas e incultas; queda claro también que nunca creyó que tal sociedad podría existir en términos absolutos”. (1994: 443)

opinión funcione como vigilancia del gobierno, pues es susceptible de ser manipulada por el poder político o los medios de comunicación<sup>12</sup>:

In examining the process by which opinion is formed, we cannot fail to note how small a part of the view which the average man entertains when he goes to vote is really of his own making. His original impression was faint and perhaps shapeless: its present definiteness and strength are mainly due to what he has heard and read. He has been supplied to him from without, and why to think it. Arguments have been supplied to him from without, and controversy has imbedded them in his mind. Although he supposes his view to be his own, he holds it rather because his acquaintances, his newspapers, his party leaders all hold it. His acquaintances do the like. Each man believes and repeats certain phrases, because he thinks that everybody else on his own side believes them, and of what each believes only a small part is his own original impression, the far larger part being the result of the commingling and mutual action and reaction of the impressions of a multitude of individuals, in which the element of pure personal conviction, based on individual thinking, is but small. (1995: 911)

Para Laurence Lowell (*Public Opinión and Popular Government*, 1913), la opinión pública debiera considerarse exclusivamente como las opiniones formadas racionalmente y tras una reflexión previa, diferenciándose, por tanto, de las opiniones de tipo digamos superficial, consecuencia de un estímulo más o menos primario de las masas; es una concepción, en este sentido, de tipo elitista,

---

<sup>12</sup> Este pesimismo de Bryce prefigura las posteriores críticas a la teoría clásica de la opinión pública por parte del marxismo y la psicología de las masas. Obsérvese este texto del autor irlandés: “This tendency to acquiescence and submission, this sense of the insignificance of individual effort, this belief that the affairs of men are swayed by large forces whose movement may be studied but cannot be turned, I have ventured to call the fatalism of the multitude. It is often confounded with the tyranny of majority, but is at bottom different, though, of course, its existence makes abuses of power by the majority easier, because less apt to be resented. But the fatalistic attitude I have been seeking to describe does not imply any compulsion exerted by the majority. It may rather seem to soften and make less odious such an exercise of their power, may even dispense with that exercise, because it disposes a minority to submit without the need of a command, to renounce spontaneously its own view and fall in with the view which the majority has expressed. In the fatalism of the multitude there is neither legal nor moral compulsion; there is merely a loss of resisting power, a diminished sense of personal responsibility and of the duty to battle for one’s own opinions, such as has been bred in some peoples by the belief in an overmastering fate. It is true that the force to which the citizen of the vast democracy submits is a moral force, not that of an unapproachable Allah, nor of the unchangeable laws of matter. But it is a moral force acting on so vast a scale, and from causes often so obscure, that its effect on the mind of the individual may well be compared with that which religious or scientific fatalism engenders”. (1995: 998 – 999)

similar a la expuesta por Bryce, por cuanto excluye de la opinión pública a buena parte de la opinión de las masas. Según Lowell<sup>13</sup>:

There is a common impression that public opinion depends upon and is measured by the mere number of persons to be found on each side of a question; but this is far from accurate. If forty-nine per cent of a community feel very strongly on one side, and fifty-one per cent are luke-warmly on the other, the former opinion has the greater public force behind it and is certain to prevail ultimately if it does not at once. The ideas of people who possess the greatest knowledge of a subject are also of more weight than those of an equal number of ignorant persons (...) It is not improbable that a large part of the accepted moral code is maintained by the earnestness of a minority, while more than half of the community is indifferent or unconvinced. In short, public opinion is not strictly the opinion of the numerical majority, and no form of its expression measures the mere majority, for individual views are always to some extent weighed as well as counted. (1960: 13 – 14)

En la misma línea se manifiesta M. Y. Ostrogorski (*La démocratie et l'organisation des partis politiques*<sup>14</sup>, 1902), para quien el régimen de opinión puro y simple, sin una reflexión que justifique en cierta medida la opinión pública, es otro modelo de tiranía que no se diferencia, en la práctica, de las tiranías del Antiguo Régimen; la opinión de la mayoría como correlato de la opinión pública acaba cayendo en una tiranía de las mayorías, que imposibilitan el debate público efectivo y la explicitación de las opiniones minoritarias; el régimen democrático se manifiesta no tanto en la expresión de la voluntad popular, sino en que esta opinión pública esté basada, o no lo esté, en la razón, en la discusión racional.

Por el contrario, Michels destaca la importancia de las minorías que manejan fácilmente a las masas; la opinión pública muchas veces es la expresión

---

<sup>13</sup> “Public Opinion and Majority Government”, en Daniel Katz *et alii* (comps.), *Public Opinion and Propaganda*, Nueva York, Henry Holt and Co., 1960.

<sup>14</sup> Manejamos una edición en inglés realizada por Seymour Martin Lipset: *Democracy and the organization of political parties*, Transaction Books, New Brunswick, 1982.

de la opinión de unos pocos que manejan a las masas, incapaces de reaccionar frente a los argumentos de los individuos situados en posiciones de poder; el individuo se diluye en la masa de carácter acrítico (concepción negativa de las masas emergente a principios del siglo XX); la visión de las masas como asociaciones de individuos acríticos, incapaces de reaccionar ante los estímulos externos y, por tanto, de constituirse en opinión pública racional, tiene un considerable empuje con los acontecimientos de la Primera Guerra Mundial, donde los gobiernos usaron de forma indiscriminada, y con éxito en la mayoría de los casos, la propaganda política con el fin de manipular a sus ciudadanos (ver Harold D. Laswell<sup>15</sup>: *Propaganda Technique in World War*, 1927; manejamos la edición de 1971.)

En 1922, Walter Lippmann<sup>16</sup> (*Public Opinion*) destaca las dificultades para configurar una opinión pública de tipo racional, tanto por la reducción de la realidad a estereotipos que realizan los medios de comunicación como la ausencia, en muchos casos, de los problemas políticos como objeto de la atención de la mayor parte de los ciudadanos, preocupados en mayor medida por cuestiones de otro tipo. Max Weber (*Economía y Sociedad*, 1922), por último, destaca la irracionalidad de la opinión pública que influye sobre el gobierno, formada por estímulos preparados y dirigidos por los líderes de partido, que provocan una opinión pública irracional, basada en los sentimientos, que no sólo facilita y determina la buena acción de gobierno, sino que la dificulta en gran medida; para Weber, este tipo de opinión pública predominante está

---

<sup>15</sup> Laswell también ofrece en otro lugar (Laswell, H., y Kaplan, A., "Public Opinion and the Public", en Katz *et alii* (1960)) su propia definición del concepto opinión pública y su funcionamiento, si bien huye de todo tipo de valoración de carácter político: "Public opinion comprises all of the opinions maintained by various parts of the public in question, as well as a specification of the parts having no opinion. When 'public opinion' is spoken of in the singular, some one dominant opinion is referred to. The indices by which dominance has been determined must be specified. The *dominant opinion* is not necessarily the *majority opinion*; the opinion of an influential minority may be that which is actually effective". (1960: 68)

<sup>16</sup> Véase el apartado dedicado a Lippmann en el estudio de los efectos de los medios de comunicación de masas.



caracterizada por la ausencia de reflexión racional y la manipulación por parte de agentes externos.

### **2.6.1.3) Críticas al modelo clásico**

La aparición de la obra de Lippmann, *Public Opinion* (1922), el impacto de los nuevos medios de masas, particularmente la radio, y el inicio de la *Communication Research* con la obra de Laswell *Propaganda Technique in the World War* (1927) suponen una evolución en el estudio del fenómeno de la opinión pública. Si hasta el momento había sido estudiada como un concepto general, inserto en todos los ámbitos de la sociedad, y se había visto desde una perspectiva más bien histórica y política, ahora se busca realizar un estudio de corte empírico, influido por la psicología de las masas y la aparición de la nueva ciencia de la comunicación, en el que la opinión pública se observa como la suma de opiniones y actitudes de la gente. La opinión pública ya no se observa como el resultado del debate racional entre ciudadanos, sino como la consecuencia, en general negativa, de un nuevo modelo de sociedad: la sociedad de masas. Varias perspectivas van a realizar una revisión del concepto clásico de la opinión pública: el marxismo, la sociología del conocimiento, la psicología de las multitudes y la teoría de la sociedad de masas.

#### **2.6.1.3.1) El planteamiento marxista**

Para la teorización marxista, la opinión pública no es el reflejo del sentir de los ciudadanos, sino que es la opinión de una clase social determinada, esto es, existen tantas “opiniones públicas” como clases sociales. Lo que comúnmente se conoce como opinión pública no es sino la opinión impuesta por la clase dominante, la burguesía. La estructura de la sociedad se explica en términos de

lucha de clases, dominantes y dominadas, ascendentes y descendentes; la opinión pública es el reflejo de esta lucha de clases.

El marxismo considera que existe una clara disociación, enormemente injusta, entre lo que llama las fuerzas de producción (la mano de obra, los materiales, los utensilios, ...), que operan de una forma social (todos colaboran en alguna medida en la producción de mercancías), y las relaciones de producción, donde la burguesía adquiere un papel de dominio absoluto: los capitalistas burgueses no sólo son los dueños del producto una vez terminado, en lugar de compartir esta propiedad con los proletarios que lo han construido, sino que, en la práctica, los propios proletarios se constituyen en propiedad de la burguesía. El derecho a la propiedad privada es el principal causante de esta estructura injusta, según la cual el obrero trabaja en la creación de unos productos que no le pertenecen por un salario a todas luces insuficiente por su trabajo. Así llega Marx al concepto fundamental de *plusvalía*. Según la explicación de Salvador Giner:

La propiedad privada, combinada con el sistema industrial y de mercado característico del modo burgués de producción, entraña una forma de explotación sistemática de la labor del obrero. Precisamente por su carácter básico, la estructura de este fenómeno económico determina la estructura de la sociedad capitalista. Así, no sólo los objetos creados por el trabajo son mercancías, sino que el trabajo mismo se convierte en mercancía, se mercantiliza. La expresión 'mercado de trabajo' refleja realísticamente este hecho. Si el trabajo humano se puede comprar y vender, si es una mercancía, y por otra parte, es totalmente inseparable del hombre, este mismo se habrá convertido en mercancía; es decir, su naturaleza habrá sido enajenada a través de la explotación que produce plusvalía. (1994: 522 – 523)

El historicismo marxista explica la evolución de las formas sociales, así como el surgimiento de diversas ideologías, como consecuencia de las relaciones

de producción; la ideología es un resultado de estas relaciones de alineación del proletario, que, según indica Cándido Monzón, cumple varias funciones<sup>17</sup>:

La ideología (...) es un *reflejo*, porque no hace sino expresar las condiciones de la existencia material del hombre, el modo de producción. Es una *ilusión*, porque se utiliza para defender una serie de principios que rayan con la utopía, pero que vienen bien para reforzar los intereses de (la) clase (dominante) (...) Es un *arma*, porque las clases dominantes no se conforman sólo con dominar, sino de imponer la creencia de la legitimidad de su dominio. A través del control de las diferentes esferas del poder (cultura, educación, leyes, medios de comunicación, etc.) difunden su ideología penetrando fácilmente en los miembros de la clase antagónica (...) Finalmente es una *supervivencia*, porque ciertas ideas pueden haber penetrado con tal profundidad en el contrario que, aunque desaparezcan las condiciones objetivas que las sustentan, persisten en forma de 'residuos' o 'falsa conciencia'. (1992: 150 - 151)

Marx construye un modelo de la opinión pública basado en la aparición de estas ideologías, las más de las veces formas de una falsa conciencia, en interacción con la lucha de las clases; estas últimas se pueden clasificar según los puntos de vista diacrónico y sincrónico<sup>18</sup>.

La opinión pública en la sociedad capitalista no existe como tal, puesto que no es sino un reflejo de los intereses de la clase dominante; los pequeños propietarios autónomos que debaten en condiciones de igualdad frente al poder, como modelo de la opinión pública racionante, no tiene sentido, porque estos propietarios son también parte del poder; el capitalismo genera una opinión

---

<sup>17</sup> Véase también Tom Campbell (*Siete teorías de la sociedad*, Madrid, Cátedra, 1988): "La moralidad y la religión de una sociedad son los medios con los que la clase dirigente mantiene su situación haciendo que se acepte su propia 'ideología' como la representación de los intereses de todas las clases, fenómeno que Marx describe como 'falsa conciencia', ya que todas las clases creen erróneamente en la objetividad y universalidad de las reglas e ideales que son simplemente la expresión de los intereses de clase (...) La función del Estado no es nada más que la protección violenta de la clase económica dominante. El gobierno es una manifestación y defensa del poder económico". (1988: 150)

<sup>18</sup> Como indica Cándido Monzón: "La burguesía sería la clase dominante, el proletariado, la dominada y ascendente, y la nobleza, la dominada y descendente. Todas estas clases tienen su ideología y, consecuentemente, cualquier fenómeno de opinión pública que se dé en la sociedad guardará algún tipo de relación con las ideologías de las clases en conflicto". (1992: 152)

pública de clase que intenta asimilarse a los intereses de la mayor parte de la población, pero defendiendo los intereses de la burguesía; la opinión pública, por tanto, sería una impostura<sup>19</sup>.

El modelo clásico de la opinión pública considera dos tipos de autoridad: la de los ilustrados, que se constituyen en opinión pública, y la de los gobernantes, que interactúan con la sociedad para facilitar la comunicación con los intereses de esta sociedad civil. En el modelo socialista ambos tipos de autoridad se fusionan en la clase social del proletariado, que representa al mismo tiempo al Estado y a la sociedad; por tanto, la opinión pública será la opinión de la mayoría social representada por el proletariado, si bien puede ser función de un sector de este la interpretación correcta de los deseos de la opinión pública; a un nivel ideal, la diferenciación entre Estado y sociedad desaparece, por diluirse el Estado en la sociedad sin clases del proletariado.

Naturalmente, esta visión idílica de la sociedad sin clases plantea problemas inmediatos, que por otro lado han sido puestos de relieve por la experiencia histórica; el concepto de “público privado” enfrentado al poder desaparece, dado que se supone que el poder está en manos del conjunto de la sociedad, totalmente identificada con sus dirigentes. En consecuencia, estos dirigentes podrían (de hecho, pudieron) llevar a cabo una interpretación harto personalista de lo que desea la opinión pública, eliminando todo tipo de debate político ante unas masas que no pueden sino aclamar las acciones con las que, en teoría, están totalmente de acuerdo.

---

<sup>19</sup> Una evolución del pensamiento marxista podría ser la representada por Augusto Ponzio (“Poder de la comunicación y comunicación del poder”, en *Eutopías Vol. 32*, Valencia, Episteme, 1994), para quien, al igual que otros muchos autores, el mantenimiento del sistema capitalista ha pasado a estar garantizado por los medios de comunicación: “En cualquier forma social la realización, la gestión y la reproducción del poder se verifica a través del control de las estructuras de comunicación. En la fase actual del sistema

### 2.6.1.3.2) La Escuela de Frankfurt

La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt surge como una evolución del planteamiento marxista y también como rechazo al racionalismo absoluto imperante en la época<sup>20</sup>. La filosofía que deriva de la Ilustración dieciochesca impone un modo de pensar excluyente, monopolístico, que deriva del dominio de la razón. Como indica Cassirer:

La fuerza de la razón es la única que nos abre la entrada al infinito; la que nos lo asegura y nos enseña a ponerle medida y límite, no limitándolo en su ámbito, pero sí conociendo su ley, que todo lo abarca y penetra. (1993: 55)

Y más adelante:

La razón es la que posee los derechos de primogenitura; es superior por la edad a toda opinión y prejuicio que la han oscurecido en el curso de los siglos. La filosofía de las Luces se apropia este lema. En todos los campos lucha contra el poder de la mera tradición y contra la autoridad; pero no cree realizar con esto un trabajo puramente negativo y disolvente<sup>21</sup>. (1993: 261)

---

capitalista resulta que el dominio no depende del hecho de poseer cosas, sino del control de las relaciones de comunicación, del control del intercambio a nivel de mercado y de la producción”

<sup>20</sup> Sergio Sevilla (“El compromiso ontológico de la Teoría Crítica”, en *Eutopías Vol. 128*, Valencia, Episteme, 1996) localiza la hilazón principal entre esta teoría y la obra de Marx: “Las *Tesis sobre Feuerbach* constituyen el punto de partida de la Teoría Crítica por cuanto en ellas acontecen tres gestos teóricos definitorios: a) asumida la crítica materialista de Feuerbach a Hegel, Marx toma distancias respecto de ‘todo el materialismo anterior’ por haber ignorado el carácter central de la acción; b) esa distancia se mide, sin embargo, no tanto por la adopción de un compromiso ontológico con el materialismo como por la ruptura que la noción de ‘práctica’ introduce en la concepción objetivista de la epistemología moderna en su conjunto; c) de la forma concreta en que Marx elabora la noción de ‘praxis’ depende el sentido del proyecto transformador que enuncia la tesis undécima, y que distingue a la teoría crítica respecto del carácter interpretativo de cualquier filosofía anterior. Lo que Marx rechaza del materialismo previo es una concepción de la realidad objetivista en la que no existe el espacio de la actividad humana concebida como práctica; este concepto, desarrollado por el idealismo, ha de ser recuperado y liberado del carácter ‘abstracto’ que en ese contexto tiene”. (1996: 4)

<sup>21</sup> Sin embargo, el propio Cassirer evidencia desde el principio que los ilustrados no pretenden sustituir fe por razón en cuanto dogma: la razón estará limitada por la condición humana, y las conclusiones a las que se llegue a través de ella son susceptibles de refutarse en un futuro a través de la misma razón: “La marcha a emprender por el pensamiento, lo mismo en la física que en la psicología y en la política, nos conduce de lo particular a lo universal; pero no sería posible si cada particular, en cuanto tal, no estuviera ya sometido a una regla universal, si lo universal no se encontrara, desde un comienzo, implícito en lo particular y como investido en él. El concepto mismo de ‘principio’ renuncia de este modo al carácter *absoluto* que se arrogaba en los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII. Se contenta con una validez

Para los principales representantes de esta escuela, la fascinación por el modo de obrar científico, racional, que deriva de la Ilustración deviene en la instauración de un sistema cerrado del que es muy complicado escapar. Invocando la razón se imposibilita el pensamiento crítico del individuo, que acaba alienado ante los efectos de la acción instrumental del poder, mediante los medios de comunicación y otras vías. Según resumen de Salvador Giner:

La crítica del Iluminismo del siglo XVIII no se para en enfatizar los aspectos ingenuos de la fe en la razón, sino que explora su desdoblamiento (...) entre razón sustancial (ligada a valores últimos morales) y razón instrumental (desligada de ellos). El triunfo del capitalismo entraña el triunfo de esta última razón. El fascismo y los demás totalitarismos son su verdadero paroxismo. Así, el exterminio nazi de seis millones de hebreos se realizó con ‘científica’ precisión y con toda la fuerza sistemática, burocrática e implacable de la razón instrumental. La manipulación de las mentes a través de la propaganda política encuentra su eco económico en la propaganda comercial que conduce a la llamada sociedad de consumo. (1994: 669)

La Teoría Crítica proviene del marxismo, pero también recibe influencias de otras escuelas. Concretamente, el influjo del psicoanálisis freudiano marca la impronta en esta teoría de la importancia del subconsciente en el comportamiento de las masas. La Teoría Crítica también adopta el método dialéctico de Hegel, que se utiliza en oposición a la razón instrumental predominante. La razón sustancial emanada del método dialéctico presenta una realidad múltiple, que no conjuga en modo alguno con las pretensiones totalizadoras y objetivistas que están en la base de la sociedad industrial<sup>22</sup>. Mediante este método dialéctico los

---

*relativa*; no pretende sino señalar el último punto de apoyo a que ha llegado el pensamiento en su marcha, con la reserva de que puede abandonarlo de nuevo y rebasarlo”. (1993: 37) El concepto de “sistema cerrado y absoluto” de la Teoría Crítica, por tanto, debiera leerse más bien en clave política, o de apropiamiento de un modo “objetivo” o “racional” de obrar que excluye toda posible crítica y acapara todos los ámbitos de la sociedad.

<sup>22</sup> Según la explicación de Blanca Muñoz (*Cultura y comunicación*, Barcelona, Barcanova, 1989), “Para los frankfurtianos, el movimiento de lo real sólo puede describirse –en un siglo tan cargado de acontecimientos como el nuestro– desde una perspectiva dialéctica omnicomprensiva. La totalidad de los fenómenos, el sentido de la historia y la crítica de la evolución social, política, económica y cultural

filósofos de la Escuela de Frankfurt pretenden realizar críticas .negativas al sistema cerrado y perfecto que emana del Iluminismo. La mente humana es parcial y disgregada, incapaz de funcionar como la razón pretende. La Teoría Crítica pretende poner de relieve que detrás de una supuesta forma de obrar “racional” se esconde la dominación de las masas:

Control ideológico y control social coincidirán. Para la teoría crítica el grupo dominante ha creado, mediante relaciones científicas, la articulación de una conciencia social que percibe el mundo a través de una cosmovisión creada y recreada de una manera artificial y los *mass-media* son el núcleo de transmisión. La cosmovisión colectiva se muestra válida y coherente siempre y cuando se armonice con los intereses del grupo que ejerce el poder, pero será enmascaradora y oscurecedora para el resto de grupos que realizan funciones de clases dominadas dentro del sistema de producción. El oscurecimiento de las relaciones materiales de la sociedad representa lo que tanto Marx como la escuela de Frankfurt definen como ‘ideología’. (1989: 110 – 111)

Los principales representantes de la Escuela de Frankfurt, Theodor Adorno y Max Horkheimer, utilizan el análisis efectuado por Marx de la sociedad capitalista aplicándolo a la cultura, vista esta como un mercado. La fascinación por la técnica y la ciencia modernas, la producción en serie propia de la sociedad industrial, derivan en un modelo cultural empobrecedor que contribuye a la alienación del público. La acción de los medios de comunicación de masas impide la aparición de una instancia crítica con el funcionamiento del sistema. La industria cultural está estrechamente ligada a los modos de producción de la sociedad capitalista y tiene una función básicamente comercial:

La pervivencia del sistema industrial desarrollado se sustenta sobre un impresionante edificio ideológico. La dinámica cultural entra en el fenómeno ideológico, requiriéndose cada vez más complejos canales de difusión y elaboración de mensajes. Por imperativos

---

tendrán que enmarcarse de un modo necesario dentro de una metodología de corte hegeliano. Y unida a esta dialéctica, los frankfurtianos resaltan el papel de una racionalidad multidimensional, de una razón iluminadora y directiva de los esfuerzos prácticos de transformación de lo que históricamente se ha denominado ‘realidad’”. (1989: 105)

del modo de producción tecnológico, el neocapitalismo del siglo XX necesitará una mayor preparación intelectual y cultural de sus trabajadores. Pero la preparación intelectual de la mano de obra tiene que ser al mismo tiempo neutralizada. La neutralización de conocimientos, que pudiera dar lugar a planteamientos sociales críticos, va a hacerse desde una cultura convertida en ideología; es decir, la cultura se someterá a las necesidades del sistema de producción y también a los intereses comerciales dominantes. Esta será la causa básica de la génesis pseudocultural (...) la pseudocultura es una evolución lógica de los ideales de ilustración de las masas heredados de los filósofos del siglo XVIII. Sólo que en esta evolución se van ideologizando los procesos culturales conforme se han ido ajustando los intereses de la joven burguesía en ascenso. (1989: 125 – 126)

En *Dialéctica de la Ilustración*<sup>23</sup>, Adorno y Horkheimer, en buena parte como reacción a la experiencia del nazismo y el horror del Holocausto<sup>24</sup>, denuncian que tras la aparente neutralidad de este sistema se esconde un interés de dominación. La preponderancia de la técnica en los nuevos medios de comunicación, el carácter asimétrico de la misma y su centralización en pocos lugares implican un esquema comunicativo en el que el hombre – masa es incapaz de reaccionar de otra forma que con la aquiescencia a la información que le está llegando<sup>25</sup>. Según Veyrat<sup>26</sup>:

---

<sup>23</sup> Madrid, Trotta, 1997.

<sup>24</sup> Véase al respecto esta ilustrativa cita sobre el funcionamiento del nazismo y su base pretendidamente racional, opuesta al “estado de naturaleza” que representarían los judíos: “El fascismo es totalitario incluso en el hecho de que trata de poner la rebelión de la naturaleza oprimida contra el dominio directamente al servicio de este último. Este mecanismo necesita de los judíos. La visibilidad artificialmente potenciada de éstos obra como un campo magnético sobre el hijo legítimo de la civilización pagana. El arraigado, al advertir en su diferencia respecto al judío la igualdad, lo humano, siente brotar en él el sentimiento de la oposición, de la extrañeza. De este modo, los impulsos prohibidos, incompatibles con el trabajo en su ordenamiento actual, son traducidos en idiosincrasias conformistas. La posición económica de los judíos, últimos estafadores estafados de la ideología liberal, no proporciona ninguna protección segura contra este riesgo. Al ser ellos tan aptos para producir dichas corrientes de inducción anímica, se los prepara pasivamente para tales funciones. Ellos comparten el destino de la naturaleza rebelde, con la cual son identificados por el fascismo: son utilizados ciega y perspicazmente. (1997: 229)

<sup>25</sup> En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer lo resumen de la siguiente manera: “Los interesados en la industria cultural gustan explicarla en términos tecnológicos. La participación en ella de millones de personas impondría el uso de técnicas de reproducción que, a su vez, harían inevitable que, en innumerables lugares, las mismas necesidades sean satisfechas con bienes estándares. El contraste técnico entre pocos centros de producción y una dispersa recepción condicionaría la organización y planificación por parte de los detentores. Los estándares habrían surgido en un comienzo de las necesidades de los consumidores: de ahí que fueran aceptados sin oposición. Y, en realidad, es en el círculo de manipulación y de necesidad que la refuerza donde la unidad del sistema se afianza más cada vez. Pero en todo ello se silencia que el terreno sobre el que la técnica adquiere poder sobre la sociedad es el poder de los



Les escoles de pensament crític reflexionen sobre la conveniència del desenvolupament tecnològic per a una major i més autèntica democràcia. D'aquesta reflexió naix una visió negativa dels *media* com a amenaça per a la cultura i com a potenciadors de la vulgarització intel·lectual, alhora que són considerats instruments de poder i dominació (...) La indústria cultural es presenta com un sistema organitzat en el qual cada sector (cine, ràdio i setmanaris) apareix harmonitzat en si mateix i tots entre ells Açò condueix finalment a la unitat del producte, al patró o estereotip: presentació de la mateixa cosa sota formes sempre distintes: l'actualització de l'efecte que s'aconsegueix amb aquesta proposta és que qualsevol espectador d'una pel·lícula policíaca coneix per endavant el que s'esdevindrà. Naturalment, en aquest ambient es torna de bell nou a una reacció previsible, mecànica, del receptor, i, per tant, a la persistència del model lineal de la comunicació. Es pot dir que el producte de la *indústria cultural* prescriu tota reacció no controlada per part del receptor mitjançant la continuïtat de senyals, el consumidor no és sobirà, no decideix el que vol consumir, no és el subjecte de la indústria, sinó el seu objecte. L'individu està identificat totalment amb la societat; no hi ha individualitat, sinó pseudoindividualitat. (2001: 27 – 28)

Bajo el disfraz del suministro de entretenimiento, la industria cultural crea una única cultura, un único modelo de pensamiento y una sola sociedad dominada por un poder que posee todos los mecanismos económicos, comunicacionales y coercitivos (si bien estos últimos no son los utilizados para asegurar la pervivencia del sistema). La cultura se convierte en una mercancía con un valor de intercambio, no en la obra en sí<sup>27</sup>: la cultura de masas, proporcionada desde los mecanismos de producción en serie que están en la base

---

económicamente más fuertes sobre la sociedad. La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter coactivo de la sociedad alienada de sí misma". (1997: 166)

<sup>26</sup> En López, Ángel, y Prunyonosa, Manuel (eds.), *Fonaments de la comunicació*, Valencia, Universitat de València, 2001.

<sup>27</sup> Siguiendo nuevamente a Adorno y Horkheimer: "Todo tiene valor sólo en la medida en que se puede intercambiar, no por el hecho de ser algo en sí mismo. El valor de uso del arte, su ser, es para ellos un fetiche, y el fetiche, su valoración social, que ellos confunden con la escala objetiva de las obras, se convierte en su único valor de uso, en la única cualidad de la que son capaces de disfrutar. De este modo, el carácter de mercancía se desmorona justamente en el momento en que se realiza plenamente. El arte es una especie de mercancía, preparada, registrada, asimilada a la producción industrial, adquirible y fungible; pero esta especie de mercancía, que vivía del hecho de ser vendida y de ser, sin embargo, esencialmente invendible, se convierte hipócritamente en lo invendible de verdad, tan pronto como el negocio no sólo es su intención sino su mismo principio". (1997: 203)

de la sociedad capitalista, es una forma de no – cultura, una cultura siempre igual en el fondo que sólo se distingue por su valor de cambio. Según indica Wolf:

La estratificación de los productos culturales según su calidad estética o su compromiso es perfectamente funcional a la lógica de todo el sistema productivo (...) Bajo las diferencias, subsiste una identidad de fondo, apenas enmascarada, la del dominio que la industria cultural persigue sobre los individuos: ‘lo que ésta ofrece como completamente nuevo no es más que la representación en formas siempre distintas de algo siempre idéntico; el cambio enmascara un esqueleto, en el que es tan poco lo que cambia como en el mismo concepto de beneficio, desde que éste ha conquistado el predominio sobre la industria’ (ADORNO, 1967, 8) (...) Evidentemente este sistema condiciona totalmente la forma y el papel del proceso de fruición y la calidad del consumo, así como la autonomía del consumidor. (1991: 94 – 95)

En este contexto, la única cultura con valor real sería, para Adorno, aquella que se opone de alguna forma al sistema socioeconómico imperante<sup>28</sup>. No es de extrañar, en consecuencia, que el filósofo alemán realizara un acercamiento teórico a las vanguardias artísticas por su carácter revolucionario. Sin embargo, y hablando más en general de la capacidad crítica de los ciudadanos, la Teoría Crítica no encuentra salidas viables a este modelo hegemónico que presenta. Su paradójico esencialismo, su aserción de que es virtualmente imposible escapar del modelo dominante incluso al ejercer la crítica, les impide ofrecer algún tipo de alternativa. En este contexto, para la Teoría Crítica la opinión pública como tal no puede darse, pues su aparición tan sólo es sintomática de la aquiescencia con el poder y de la efectividad de sus métodos persuasivos. Es un modelo

---

<sup>28</sup> El arte es también ideológico, al igual que la cultura: “La pretensión del arte es también siempre ideología. Sin embargo, sólo en la confrontación con la tradición, que cristaliza en el estilo, halla el arte expresión para el sufrimiento. El elemento de la obra de arte mediante el cual ésta trasciende la realidad es, en efecto, inseparable del estilo; pero no radica en la armonía realizada, en la problemática unidad de forma y contenido, interior y exterior, individuo y sociedad, sino en los rasgos en los que aparece la discrepancia, en el necesario fracaso del apasionado esfuerzo por la identidad. En lugar de exponerse a este fracaso, en el que el estilo de la gran obra de arte se ha visto siempre negado, la obra mediocre ha preferido siempre asemejarse a las otras, se ha contentado con el sustituto de la identidad. La industria cultural, en suma., absolutiza la imitación. Reducida a mero estilo, traiciona el secreto de éste: la obediencia a la jerarquía social. La barbarie estética cumple hoy la amenaza que pesa sobre las creaciones

negativo, como ya se ha dicho, pero que en nuestra opinión se hunde en su carácter apocalíptico y su visión pesimista tanto del ciudadano como de la sociedad de masas.

La segunda generación de la teoría crítica, Herbert Marcuse, tampoco alcanzará un modelo más atrayente. Marcuse profundiza en el análisis de la industria cultural centrandó sus críticas en la sociedad del ocio que, según destaca, es el más eficaz método de dominio sobre los ciudadanos. *El hombre unidimensional*<sup>29</sup>, su principal escrito, considera que los ciudadanos se ven ahogados por una serie de productos de entretenimiento de la industria cultural que se adaptan en cada momento a sus deseos, haciéndoles abandonar su eventual capacidad crítica. Según Blanca Muñoz:

La sociedad 'unidimensional' –es decir, la sociedad sometida a la continua fetichización de sus miembros- posee un impresionante poder de transformación de las necesidades de los individuos, y en este punto hay que situar el triunfo y pervivencia del sistema. El individuo unidimensionalizado percibe y siente como suyas las perspectivas y necesidades que los mecanismos publicitarios y de propaganda le prescriben. De este modo los sujetos introyectan los valores del status quo y se identifican plenamente con ellos (...) El fetichismo de la mercancía surge ahora con aspectos terroríficos y graves. El doble carácter de la sociedad de consumo va a pasar por un fenómeno de desublimación. Es decir, el sujeto postindustrial tiene una falsa seguridad y una sensación de 'logro de objetivos' ficticios que a la larga le llevan a una situación de alejamiento progresivo del 'principio del placer'. (1989: 163)

Marcuse describe una sociedad tecnificada en donde la comunicación y los productos de ocio lo invaden todo<sup>30</sup>, produciendo la alienación ciudadana y un

---

espirituales desde que comenzaron a ser reunidas y neutralizadas como cultura. Hablar de cultura ha estado siempre contra la cultura". (1997: 175)

<sup>29</sup> Barcelona, Ariel, 1994.

<sup>30</sup> Según Marcuse, "La comunicación funcional es sólo la capa exterior del universo unidimensional en el que se enseña al hombre a olvidar, a traducir lo negativo en positivo para que pueda seguir ejerciendo su función, disminuido pero adaptado y con un razonable bienestar. Las instituciones de libertad de palabra y libertad de pensamiento no estorban la coordinación mental con la realidad establecida. Lo que está ocurriendo es una total redefinición del pensamiento mismo, de su función y contenido. La coordinación

modelo de “pensamiento único” o no – pensamiento, el de la uniforme “sociedad unidimensional”<sup>31</sup> en la cual, por supuesto, la existencia de una opinión pública con autonomía respecto al poder es una entelequia. Nuevamente nos encontramos en un callejón sin salida; descrita una situación en la que el público no existe, únicamente la masa informe y alienada, Marcuse reconoce que es ocioso pretender una revolución de las clases trabajadoras (¿y cómo no hacerlo, si ya hemos defendido previamente que los productos culturales afectan a todos con singular eficacia?), y se decanta por un *desideratum*: la vuelta del hombre al estado de naturaleza, alejado de la técnica perniciosa propia de la moderna sociedad industrial en la que el individuo no puede sustraerse a la influencia de agentes externos al servicio del poder omnímodo<sup>32</sup>.

Sin embargo, la que se ha convenido en llamar tercera generación de estudios de la Teoría Crítica, representada por Jürgen Habermas, sí que representa una evolución en sentido positivo. Puesto que Habermas se constituye en uno de nuestros principales puntos de partida en la consideración del

---

del individuo con su sociedad llega hasta aquellos estratos de la mente donde son elaborados los mismos conceptos que se destinan a aprehender la realidad establecida. Estos conceptos se toman de la tradición intelectual y se traducen a términos operacionales: traducción que tiene el efecto de reducir la tensión entre pensamiento y realidad, debilitando el poder negativo del pensamiento”. (1994: 134 – 135)

<sup>31</sup> A conclusiones parecidas, desde otro punto de vista, llega Per Aage Brandt, (en “In media res: La estructura semiótica de la comunicación de masas”, *Eutopías*, Vol. 73, Valencia, Episteme, 1995), quien sitúa el problema en los siguientes términos: “Las ideologías agonizan. El cine agoniza. El intelectual agoniza. El periodista y el político tienden a confundirse o fusionarse. La vida del planeta se presenta o representa ‘en directo’ a una esfera pública sin fronteras nacionales y sin unidad cultural. El *zapping* permite seguir acontecimientos y discusiones de todas partes, cambiar de lengua, de continente, de género (pornografía, música, ciencia, filosofía, informaciones), sin moverse del sofá. La vida del planeta se ofrece como un *reality show* incesante. El problema consiste ahora en interpretar culturalmente esta situación”. (1995: 10-11)

<sup>32</sup> Añadiríamos la crítica efectuada, con acierto, por Antonio Méndez (*Encrucijadas: elementos de crítica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1997): “Marcuse (1969) asume e interpreta el concepto de racionalización weberiano en tanto implantación de una falsa racionalidad encubridora de dominio político. Extremando las posiciones de Horkheimer y Adorno, convierte esta acción racional de carácter instrumental en un medio que constituye, de suyo, un mecanismo de control autoritario y hace de este contenido básico (fusión de técnica y dominio) el soporte fundamental de su teoría de la sociedad capitalista avanzada. Marcuse pierde con ello de vista la condición radicalmente histórica de este modo de racionalidad y se ve forzosamente conducido a apostar por una idealizada liberación de los potenciales de la naturaleza que hagan frente al imperio de las disposiciones técnicas”. (1997: 187)

funcionamiento de la opinión pública, analizaremos su modelo teórico y las críticas que este ha suscitado en un apartado posterior.

### **2.6.1.3.3) La sociología del conocimiento**

Esta escuela de pensamiento busca analizar, en un primer momento (Durkheim), las diferencias conceptuales que aparecen entre pueblos y culturas distintas; sus características principales, en un principio, son una actitud crítica frente al marxismo y un estudio de las ideologías, que se estudian como inherentes a cualquier forma de pensamiento de los seres humanos a lo largo de la historia<sup>33</sup>.

La opinión pública, en el marco de este modelo de pensamiento condicionado, se relativiza en gran medida; ya no puede ser considerada como una forma de expresión racional y libre de las personas informadas que participan en un diálogo público, sino más bien como una forma de pensamiento irracional, propio de las masas, condicionado enormemente por la acción de los líderes políticos. La teoría de Durkheim, en particular el concepto de “anomia”, según indica Tom Campbell, ya prefigura este panorama:

La idea que Durkheim tiene de la forma de la naturaleza humana no socializada, informe, no racional, quizá subhumana es la que explica su concepción de *anomia*, una condición

---

<sup>33</sup> Las formas de pensamiento, por tanto, estarán siempre condicionadas por una ideología determinada, así como por una serie de características concretas y diferenciadas según la categorización realizada por cada investigador de esta escuela. Por ejemplo, como indica Cándido Monzón, "Los elementos del paradigma de Maquet se refieren a: factores sociales condicionantes, ideas condicionadas y género y grado de condicionamiento. Los de Merton, en cambio, a: base existencial, producciones mentales condicionadas, relaciones entre la base existencial y el pensamiento, funciones manifiestas y latentes del pensamiento condicionado y predominio de las relaciones atribuidas de la base existencial y el conocimiento (...) Para Max Scheler hay dos formas de condicionar el pensamiento, una general y otra específica. La primera se refiere al ser total del hombre, desde todas sus dimensiones, y no sólo desde la económica o material como defendía Marx. No obstante, hay que destacar el papel de las clases sociales, la actividad profesional y la estructura de la sociedad. La segunda, más concreta, se refiere a todos aquellos factores que determinan los saberes específicos, como el culto, los grupos humanos, la estructura de impulsos de los jefes y los intereses personales o de grupo". (1992: 156)

humana que está marcada por la ausencia de reglamentación social (...) En su análisis del orden social asume que cuando las fuerzas morales de la vida social se desintegran el individuo se siente completamente a la deriva, sin ninguna idea de lo que quieran conseguir o cómo vivir una vida que sea satisfactoria. La anomia es de este modo tanto una condición de la situación en la que la religión, gobierno y moralidad han perdido toda su efectividad (...) como el estado psicológico que resulta cuando los individuos desencantados no tienen ningún propósito en la vida y, por tanto, ninguna realización permanente, algo parecido al estado de alienación de Marx. Cuando la gente pierde el sentido de pertenencia a un grupo y ya no saben cómo el grupo forma sus vidas, pierden su propia identidad, su sentido de la situación, su compromiso con las actividades que creen que merecen la pena y, por lo tanto, cualquier esperanza realista de una existencia significativa. Esta es la condición de anomia que se expresa en los desórdenes y desgracias de las ciudades industriales modernas. (1988: 177)

Karl Mannheim, principal representante de esta escuela, considera también a la masa como un agregado de individuos que actúan de forma inconsciente ante los problemas que se les presentan. El individuo no existe como tal sino en función de su adhesión a la colectividad. Esta adhesión viene determinada por dos conceptos, *Ideología y utopía*<sup>34</sup>, que dan título a la obra capital de Mannheim. La ideología dominante actúa como factor estabilizador de los grupos al encubrir las taras, crisis y problemas de una sociedad; la capacidad cognitiva del grupo se ve perturbada por el prisma a través del cual ve las cosas. Por su parte, la utopía surge como consuelo, en cierto sentido, de los grupos minoritarios y oprimidos de la misma sociedad. Aferrándose a un imposible en el que, sin embargo, el inconsciente colectivo de los grupos cree con firmeza es posible, nuevamente, eludir la visión de la realidad. Ambas, ideología y utopía, son factores estabilizadores al tiempo que elementos perturbadores de la cognición de los individuos. En este contexto, puede comprenderse que la opinión pública como tal es un factor poco importante, dependiente del prisma ideológico o social con el que observan individuos incapaces de sustraerse al influjo de la masa.

---

<sup>34</sup> Karl Mannheim, *Ideología i utopia*, Barcelona, Edicions 62, 1987.

El descenso en el nivel de consideración de la opinión pública tiene su correlato en la teoría desarrollada por P. Berger y T. Luckmann que ponen el énfasis más bien en el conocimiento de las cosas de la vida cotidiana que en el conocimiento intelectual, como hasta entonces se hacía; la opinión pública se convierte en uno de los elementos característicos de este “conocimiento de la vida cotidiana”, con lo que, por un lado, adquiere valor en cuanto objeto de estudio, pero por otro se reduce su importancia en términos de discurso crítico y reflexivo.

En conclusión, podemos indicar, siguiendo a Cándido Monzón, los aspectos más importantes en el estudio de la teoría del conocimiento:

- a) abandono de la cuestión epistemológica sobre la validez del pensamiento;
- b) debe ocuparse de todo conocimiento, pero especialmente del pensamiento de la vida cotidiana;
- c) debe describir cualquier variación de pensamiento que se produzca en los grupos o la sociedad, especialmente aquellos que, por su influencia, queden establecidos como 'realidad'.

Estrechamente relacionada con la sociología del conocimiento se encuentra la escuela del análisis funcionalista, liderada por la figura de Talcott Parsons<sup>35</sup>. Este investigador adapta las ideas de Durkheim sobre el funcionamiento social para describir un modelo de sociedad en el que todo funciona como un organismo vivo y las disonancias tienden a desaparecer. El objetivo del sistema, en todas sus acciones, es la pervivencia. Los medios de comunicación, como parte de este sistema, tendrían también esta función.

Robert K. Merton se encarga, en cierto sentido, de enlazar las teorías de Parsons con los estudios empíricos de los medios de comunicación llevados a cabo por Lazarsfeld y otros investigadores. El funcionalismo acaba dando más consistencia a dichos estudios, revistiéndolos de mayor respetabilidad al formar parte de una escuela teórica que se dirige hacia la misma conclusión que las investigaciones empíricas: la influencia de los medios de comunicación es muy relativa, y cuando se da suele aparecer como refuerzo de opiniones ya existentes. Como ya hemos visto, las investigaciones sobre los medios de comunicación se dirigirán a partir de entonces hacia el estudio de las funciones que estos cumplen en la sociedad, entendida como un todo<sup>36</sup>. La sociología del conocimiento entroncaría en esta rama con los estudios empíricos de los medios de comunicación, abandonando por tanto la idea de una masa amorfa y fácilmente manipulable frente a unos medios superpoderosos, y otorgando a la opinión pública una mayor independencia. Sin embargo, esta independencia es relativa, puesto que partimos de un sistema cerrado en el que las discrepancias tienden a desaparecer y, por tanto, la capacidad crítica de la opinión pública, en una sociedad que tiende al consenso, debería ponerse entre interrogantes.

#### **2.6.1.3.4) La psicología de las multitudes**

La psicología de las multitudes pone el acento en la existencia de dos dimensiones del ser humano: la racional y la irracional; el concepto de opinión pública, esbozado a partir de las ideas negativas sobre las masas, pasa de ser el resultado de la discusión racional entre individuos a convertirse en el resultado de la acción irracional de las masas, afectadas por la acción de los estímulos

---

<sup>35</sup> Para profundizar en el estudio de la teoría social de Parsons puede consultarse el completo estudio de José Almaraz, *La teoría sociológica de Talcott Parsons*, Madrid, CIS, 1981. También puede consultarse Parsons, T., y Smelser, N., *Economy and Society*, Glencoe (Illinois), The Free Press, 1956.

<sup>36</sup> Nos remitimos al capítulo correspondiente en el estudio de los medios de comunicación de masas para ampliar este apartado. Puede consultarse, en todo caso, la obra capital de Merton, *Social Theory and Social Structure*, Nueva York, The Free Press, 1968.



externos aplicados por las nuevas formas de comunicación masiva, asociadas con los liderazgos carismáticos: se trata de una opinión basada en criterios irracionales, en la pulsión de los sentidos, de un constructo, la masa, incapaz de reaccionar críticamente frente a la acción externa. Esta idea de la opinión pública deriva, como es obvio, de una concepción enormemente negativa de las masas y del hombre – masa. La opinión pública es el reflejo de la ignorancia de las masas expuestas a la influencia de los líderes sociales, que en la práctica son los que siguen detentando el poder de forma exclusiva.

Este concepto de las masas y de la opinión pública está enormemente influido por las investigaciones de Sigmund Freud sobre la dimensión del inconsciente, que sería la dominante en las reacciones de las masas, sustitutas de los públicos racionantes que conformaran la opinión pública en el modelo clásico<sup>37</sup>. Los avances en los medios de comunicación masiva han comportado un cambio en el modelo de difusión de la información sobre los asuntos públicos; por más que las opiniones tengan un origen racional, siendo elaboradas por las elites sociales, su difusión a las masas se produce a través de unos medios de comunicación que no incentivan la discusión pública de estas decisiones (por otro lado, se considera a la masa incapaz de elaborar una discusión de corte racional), sino que se limitan a ofrecer un producto manufacturado para su aprobación acrítica por parte de las multitudes.

---

<sup>37</sup> Freud (*Psicología de las masas*, Madrid, Alianza Editorial, 1984) realiza las siguientes observaciones al respecto: “Las masas humanas nos muestran nuevamente el cuadro, ya conocido, del individuo dotado de un poder extraordinario y dominando a una multitud de individuos iguales entre sí, cuadro que corresponde exactamente a nuestra representación de la horda primitiva. La psicología de dichas masas, según nos es conocida por las descripciones repetidamente mencionadas –la desaparición de la personalidad individual consciente, la orientación de los pensamientos y los sentimientos en un mismo sentido, el predominio de la afectividad y de la vida psíquica inconsciente, la tendencia a la realización inmediata de las intenciones que puedan surgir-, toda esta psicología, repetimos, corresponde a un estado de regresión a una actividad anímica primitiva, tal y como la atribuiríamos a la horda prehistórica”. (1984: 60)

La psicología de las multitudes tiene sus orígenes en la obra de Gustave Le Bon (*Psicología de las masas*<sup>38</sup>), que considera a las masas como entes compactos, carentes de moralidad, que se mueven por impulsos sentimentales y son fácilmente manipulables por el líder de masas (esta teoría influyó poderosamente en la consideración que el nazismo, particularmente Adolf Hitler, tenía de las masas):

Las masas no son influibles mediante razonamientos y (...) no comprenden sino groseras asociaciones de ideas. A sus sentimientos, pero jamás a su razón, apelan los oradores que saben impresionarlas. Las leyes de la lógica racional apenas ejercen acción sobre ellas. Para vencer a las masas hay que tener primeramente en cuenta los sentimientos que las animan, simular que se participa de ellos e intentar luego modificarlos provocando, mediante asociaciones rudimentarias, ciertas imágenes sugestivas; saber rectificar si es necesario y, sobre todo, adivinar en cada instante los sentimientos que se hacen brotar. (1986: 86)

Podemos destacar, siguiendo a Cándido Monzón (1992), tres elementos de sus estudios:

- a) La ley de la unidad mental: en una multitud la personalidad del individuo se diluye en la masa, que configura un modelo de pensamiento unificado entre todos los miembros de la masa: las masas tienen intereses, pensamientos y emociones parejas, no hay lugar para el pensamiento crítico e independiente.
- b) El papel de las emociones: las multitudes se guían fundamentalmente por la emoción, por los sentimientos, a la hora de efectuar juicios de valor; la exposición racional de un discurso es de una eficacia mucho menor ante las masas que las constantes apelaciones sentimentales.
- c) La inteligencia en las multitudes: por último, las multitudes están caracterizadas no por la inteligencia sino por la ausencia de la misma; la

---

<sup>38</sup> Madrid, Ediciones Morata, 1986.

vida intelectual queda reducida al mínimo, siendo sustituida por un universo en el que los sentimientos, como indicamos más arriba, son dominantes. Las masas actúan guiadas por la sugestión y el contagio entre los miembros de dicha multitud, con el resultado de la adopción acrítica de los dogmas expuestos por el líder.

El régimen de opinión sigue siendo la base de la legitimidad política, pero ya no se trata de la opinión de una minoría culta y racional, sino de las multitudes incultas y manipulables por los dirigentes políticos y las ideologías en su versión más superficial; los líderes políticos, a través de la agitación, utilizan determinados mecanismos psicológicos de propaganda (afirmación, repetición, contagio social, etc.) que les aseguran el apoyo unánime y acrítico de las masas; las opiniones de estas no son propias, sino adoptadas del exterior, bien sea de los medios de comunicación o de los líderes políticos y sociales. La multitud, producto de la masa, es el concepto opuesto al público ilustrado y racional del modelo clásico. Gabriel Tarde, uno de los máximos representantes de la psicología de las multitudes, considera al respecto<sup>39</sup>:

Entre el público y la multitud existen diferencias muy esclarecedoras (...) Por ejemplo, se puede pertenecer al mismo tiempo y, de hecho se pertenece siempre simultáneamente, a varios públicos como se pertenece a varias asociaciones o sectas; pero solamente se puede pertenecer a una única multitud, en cada momento. En esto radica la intolerancia mucho mayor en las multitudes y, por consiguiente en las naciones, en las que domina el espíritu de las multitudes, porque en este caso el ser es tomado todo entero y arrebatado irresistiblemente por una fuerza sin contrapeso. Y en esto radica la ventaja ligada a la sustitución gradual de las multitudes por los públicos, transformación que es acompañada siempre de un progreso en la tolerancia si no también en el escepticismo. Sin duda que de un público sobreexcitado, como ocurre a menudo, surgen a veces multitudes fanáticas que se pasean por las calles gritando *viva* o *muera* no importa qué. En este sentido el público podría ser definido como una multitud en potencia. Pero esta caída del público en la multitud, aunque sea peligrosa en el más alto grado, es, no obstante, bastante rara; y sin

entrar a examinar si estas multitudes nacidas de un público son solamente un poco menos brutales, a pesar de todo, que las multitudes anteriores a la aparición del público, sigue siendo evidente que la oposición de dos públicos, siempre prestos a fusionarse por encima de sus fronteras indecisas, es un peligro mucho menor para la paz social que el enfrentamiento de dos multitudes opuestas. (1986: 50)

En la misma línea se dirige, por último, Sigmund Freud, como hemos puesto de relieve, cuando destaca la acción de la libido en la creación de puentes entre los miembros de una multitud; la libido genera relaciones de tipo vertical entre el jefe y la multitud y de tipo horizontal, o gregario, entre los miembros de la masa<sup>40</sup>. La opinión pública es definida por Freud en oposición a la opinión individual de tipo racionante. Las colectividades se guían por instintos primarios, y la aparición de la opinión pública en las masas se daría a consecuencia de un impulso colectivo de tipo instintivo que es posteriormente racionalizado.

#### **2.6.1.3.5) La Teoría de la sociedad de masas**

Los rápidos cambios, en todos los órdenes, a los que se ve abocado el mundo como consecuencia de la Revolución Industrial, generan un nuevo modelo de sociedad, la sociedad de masas, donde las elites pierden su función directiva del conjunto de la sociedad y la nueva clase dirigente, la masa, se presenta como un caos desorganizado de incierto futuro. Esta teoría se propone

---

<sup>39</sup> *La opinión y la multitud*, Madrid, Taurus, 1986.

<sup>40</sup> James A. Schellenberg (*Masters of Social Psychology*, Nueva York, Oxford University Press, 1978) pone de manifiesto la deuda de Freud con la obra de Le Bon, así como la aplicación del modelo psicoanalítico al estudio de los comportamientos colectivos: “In his analysis of group psychology, Freud took as his point of departure Gustave Le Bon’s study of crowd behavior. He accepted Le Bon’s analysis rather uncritically, for it served his purposes of seeing groups in their formative stages as rooted primarily in emotional ties. He then went on to specify the nature and origin of these ties. In a typical group, which has a clear leader and which is not particularly organized in a formal way, what has essentially happened is that the leader has temporarily become the common object of emotional orientation, substituting for the parental ties that formed the superego. And as group members use the leader to substitute for their superegos, they also have, in Freud’s words, ‘identified themselves with one another in their ego’”. (1978: 29)

averiguar las causas del surgimiento de este nuevo modelo de sociedad y describir su funcionamiento; por ejemplo, Mannheim destaca el papel del Estado burocrático, la industrialización y el desarrollo de los derechos políticos para intentar explicar el advenimiento de las masas. El rápido desarrollo tecnológico no se ve acompañado por un desarrollo en grado similar de la racionalidad de los individuos, lo que acaba produciendo una disociación entre la base racional del progreso y los individuos, lo que a su vez genera una crisis de valores como correlato del desorden social de la sociedad de masas.

Ortega y Gasset, en la misma línea de pesimismo, considera al hombre – masa como la antítesis del ilustrado; las masas ejercen un papel desafiante frente a los grupos directivos tradicionales, pero su rebelión no tiene un objeto claro más allá de la mera destrucción; de esta manera, la sociedad de masas acaba sometiéndose al Estado por estar necesitada de una cabeza que pueda dirigir esta fuerza irracional en alguna medida. En líneas generales, los autores coinciden en señalar diversas causas relacionadas con la llegada de la sociedad de masas, entre ellas los avances técnicos, la industrialización, el crecimiento demográfico y la concentración de la población en ciudades, las tendencias igualitarias, el mayor poder del Estado y de la burocracia y la aparición de medios de comunicación masivos<sup>41</sup>. Por ejemplo, en *España invertebrada*<sup>42</sup> Ortega presenta al hombre-masa como antítesis del humanista ilustrado:

Las épocas de decadencia son las épocas en que la minoría directora de un pueblo –la aristocracia- ha perdido sus cualidades de excelencia, aquéllas precisamente que ocasionaron su elevación. Contra esa aristocracia ineficaz y corrompida se rebela la masa justamente. Pero, confundiendo las cosas, generaliza las objeciones que aquella determinada aristocracia inspira, y, en vez de sustituirla por otra más virtuosa, tiende a eliminar todo intento aristocrático. Se llega a creer que es posible la existencia social sin

---

<sup>41</sup> Podríamos asociar fácilmente las observaciones de Ortega con las efectuadas por Oswald Spengler en *La decadencia de Occidente* (dos vols, Madrid, Espasa Calpe, 1998), donde al pesimismo por los problemas del hombre – masa se añade la preocupación por el declive del mundo occidental.

minoría excelente; más aún: se construyen teorías políticas e históricas que presentan como ideal una sociedad exenta de aristocracia. Como esto es positivamente imposible, la nación prosigue aceleradamente su trayectoria de decadencia. Cada día están las cosas peor. Las masas de los distintos grupos sociales –un día, la burguesía; otro, la milicia; otro, el proletariado- ensayan vanas panaceas de buen gobierno que en su simplicidad mental imaginaban poseer. Al fin, el fracaso de sí mismas, experimentado al actuar, alumbraba en sus cabezas, como un descubrimiento, la sospecha de que las cosas son más complicadas de lo que ellas suponían, y, consecuentemente, que no son ellas las llamadas a regirlas”. (1988: 80)

Y en su obra capital, *La rebelión de las masas*<sup>43</sup>, Ortega observa la contradicción existente entre una nueva clase social, la del hombre-masa, a la que la civilización le ha dotado de todas las comodidades, y su aparentemente ciego inconformismo, explicitado en una furia destructiva sin razón aparente:

La perfección misma con que el siglo XIX ha dado una organización a ciertos órdenes de la vida es origen de que las masas beneficiarias no la consideren como organización, sino como naturaleza. Así se explica y define el absurdo estado de ánimo que esas masas revelan: no les preocupa más que su bienestar y al mismo tiempo son insolidarias de las causas de ese bienestar. Como no ven en las ventajas de la civilización un invento y construcción prodigiosos, que sólo con grandes esfuerzos y cautelas se puede sostener, creen que su papel se reduce a exigirlos perentoriamente, cual si fuesen derechos nativos. En los motines que la escasez provoca suelen las masas populares buscar pan, y el medio que emplean suele ser destruir las panaderías. Esto puede servir como símbolo del comportamiento que en vastas y sutiles proporciones usan las masas actuales frente a la civilización que las nutre. (1983: 75)

La sociedad de masas, siguiendo la enumeración efectuada por Cándido Monzón, presentaría las siguientes características:

1) La sociedad de masas está formada por individuos anónimos y aislados, sin apenas vínculos de unión, sometidos a la presión de la superestructura (el Estado,

---

<sup>42</sup> Madrid, Alianza Editorial, 1988.

<sup>43</sup> Barcelona, Orbis, 1983.

principalmente) que actúa como un todo envolvente que controla y dirige a las partes (el hombre masa).

2) Las relaciones humanas, consecuentemente, son frías e impersonales, produciéndose en el hombre un sentimiento de inseguridad, angustia y soledad.

3) Es una sociedad que ha perdido el sentido sagrado del concepto de autoridad para aceptar inconscientemente la sumisión a un poder secularizado.

4) Se produce una centralización de las relaciones y un fortalecimiento del estado que convierten al individuo en un ser indefenso e inerme. Las relaciones verticales vuelven a dominar sobre las relaciones horizontales.

5) En teoría pretende ser más justa e igualitaria, pero la realidad es que camina hacia la homogeneidad y la nivelación.

6) Desaparecen y se erosionan las asociaciones intermedias, tan importantes para explicar la interacción y la sociabilidad del hombre. De todos los grupos se hace mención especial a la pérdida del grupo primario.

7) La sociedad de masas se caracteriza por el poder de las organizaciones burocráticas. La racionalización del trabajo ha llevado a la administración y el poder de ésta a la burocracia.

8) Por ello, la mayor parte del personal activo ya no trabaja con realidades 'naturales', sino con símbolos e imágenes de esa realidad.

9) Es una sociedad que se define y lucha por la racionalidad, pero sólo en apariencia, porque en el fondo se esconde el caos y la irracionalidad más brutal.

10) Finalmente, es una sociedad anómica porque los ciudadanos caminan sin rumbo y objetivos claros, al margen de las normas y patrones culturales, pensando sólo en el 'aquí y ahora'.

11) Por su parte, al hombre masa también le caracterizan una serie de rasgos, en su mayoría negativos: es un átomo aislado, perdido en la inmensidad de la multitud; es un ser solitario y egoísta; es mediocre; es primitivo e infantil; ha perdido la independencia y el deseo de ser independiente; tiene miedo a la

libertad; cada vez es más amoral; es un reflejo de los conflictos y contradicciones de la sociedad y está dominado por la ansiedad<sup>44</sup>.

Todo esto contrasta fuertemente con el modelo de la democracia clásica, donde la conciencia individual es la base de la discusión pública y de la adopción de medidas de carácter legal o jurídico; asimismo, en este modelo la toma de decisiones es el producto del consenso racional entre los ciudadanos, relacionados por una armonía de intereses que, una vez establecido el diálogo, se supone natural y el producto elemental de la discusión<sup>45</sup>.

El régimen de opinión es un rito vacío de contenido, por cuanto la opinión pública se concentra en sectores dominantes y minoritarios que manipulan a su antojo a las masas; las técnicas de persuasión, aplicadas al poder omnímodo (tal como se considera en esta época) de los medios de comunicación de masas, impiden la elaboración de una opinión pública racionante: la sociedad de masas acaba devolviendo el monopolio de la opinión pública a una minoría ilustrada que ejerce el poder prácticamente sin trabas.

#### **2.6.1.3.6) La opinión pública en Niklas Luhmann**

De entre todos los modelos contemporáneos, querríamos destacar la aportación realizada por Luhmann al estudio de la opinión pública<sup>46</sup>. Luhmann

---

<sup>44</sup> Sobre la aparición de la sociedad de masas y los cambios que generó en todos los ámbitos de la vida, una obra capital es la del investigador americano David Riesman, *The Lonely Crowd* (Nueva York, Yale University Press, 1961). Riesman analiza la evolución de la sociedad americana desde una sociedad de públicos en el siglo XIX a la moderna sociedad de masas. Esta evolución acabaría debilitando la fortaleza de la democracia y la capacidad de la opinión pública frente al poder político, en tanto en cuanto según destaca Riesman el nuevo hombre – masa ya no parece interesado en los asuntos públicos y en la reflexión sería que una opinión del “público” en el sentido clásico comporta, sino únicamente en divertirse, reaccionando solamente ante las amenazas para su seguridad y el mantenimiento del sistema social.

<sup>45</sup> Recordar cita W. Mills diferenciando Público y Masa

<sup>46</sup> Nos ha parecido ocioso incluir un subapartado genérico de “Teorías contemporáneas”, pues este apartado se vería considerablemente menguado respecto de lo que estaba previsto en un principio por la



observa la opinión pública como inserta en un proceso mucho más amplio, la estructura temática de la comunicación pública<sup>47</sup>; cuando algún tema se constituye en objeto de interés público sólo se debe a que momentáneamente una parte importante del público considera ese asunto más importante que el resto. La opinión pública, para este caso, pierde importancia y también especificidad, puesto que se inserta en una estructura mucho más grande de la que además sólo es síntoma de que algún tema, por las razones que sean (que no tienen por qué coincidir con el interés objetivo del tema) es objeto de la atención pública<sup>48</sup>.

Esta concepción tan radical de la opinión pública deriva del modelo de sistema social que describe Luhmann, basado en la especialización cada vez mayor de los individuos en la adopción de unas funciones sociales enormemente específicas. En el contexto de una sociedad compleja, dividida en múltiples

---

inclusión de dos teorías de la opinión pública, las teorías de corte empírico elaboradas por Lazarsfeld y sus colaboradores, y la Teoría de la Espiral del Silencio de la socióloga alemana Elisabeth Noelle – Neumann, en el apartado correspondiente al estudio de los efectos de los medios de comunicación de masas. Las observaciones de Habermas respecto del funcionamiento de la opinión pública, por ser la base teórica de la que partimos en nuestro análisis, se explican más adelante. Las obras de referencia que manejamos incluyen alusiones a otros modelos en nuestra opinión menos certeros de la opinión pública, como los provenientes de los Cultural Studies, que hemos decidido omitir aquí por no incluir referencias mínimamente interesantes sobre el estudio de la opinión pública. El relativismo cultural del que son frutos los Cultural Studies y su aparición habitualmente bajo la forma de microestudios nos obligan a concluir que esta escuela de investigación poco de interesante tiene que aportar a la opinión pública, pues siendo este un campo de estudio, como hemos visto, incierto y susceptible de múltiples matizaciones, las características apuntadas de los Estudios Culturales nos llevan indefectiblemente a modelos parciales sin interés práctico. En cualquier caso, una buena selección de estudios culturales se puede encontrar en Curran, J., Morley, D., y Walkerdine, V., (comps.), *Estudios culturales y comunicación*, Barcelona, Paidós, 1998.

<sup>47</sup> Puede consultarse un excelente resumen del concepto de “tematización” y su funcionamiento en Berrio (“Bases de teoría social en la sociología de la comunicació de massa”, *Materials n.º. 16*, Uniuersitat Autònoma de Barcelona, Abril 1995), pp. 36 – 41.

<sup>48</sup> Según Manuel Martínez Arnaldos (*Lenguaje, texto y mass media. Aproximación a una encrucijada*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990), la reflexión de Luhmann “nos arrastra hacia el problema de la tematización entre los medios y la opinión pública. De tal forma que los temas y su tratamiento deberán adaptarse al sistema de comercialización que imponen las nuevas tecnologías. Creándose, desde esta perspectiva, un nuevo comportamiento del público ante la producción temática de los medios. Hasta el punto que la opinión pública puede ser concebida como una estructura temática de la comunicación de masas, fundamentada en el hecho de que ante el número ilimitado de temas que pueden ser reflejados por los mass-media, la atención del público sólo puede manifestarse como limitada (...) Por lo que serán, en definitiva, los medios, los que otorgando un mayor o menor grado de relevancia o de rechazo a determinados temas, los que implicarán un estado de aceptación. Con lo que el concepto de *opinión pública* ya no se puede definir por la discusión selectiva ejercida por los medios de comunicación que otorgan cierta relevancia a determinados temas en la comunicación de masas”. (1990: 116 – 117)

segmentos especializados, se corre el riesgo de que el individuo acabe por disociarse del conjunto de este sistema social y se encierre, por decirlo así, en su “segmento de especialización”. La opinión pública, en este contexto, sería la aparición momentánea de algún tema de interés común a muchas personas, que pueden de este modo escapar de su función especializada para compartir experiencias y comentarios con los demás, sintiéndose parte, de esta forma, del sistema social<sup>49</sup>.

Luhmann describe un orden fijo de acontecimientos preciso para que un asunto se constituya en objeto de la atención pública, aunque sea de forma momentánea:

- 1) Un tema presionante irrumpe ante la atención general.
- 2) Unas posiciones pro y contra se delimitan al respecto.
- 3) Cuando en lugar de asistirse a una decantación de posiciones pro / contra sólo emerge una versión unilateral (generando la sensación de que nadie en su sano juicio podría discrepar de ella), Luhmann considera que estaríamos en presencia de una variante de opinión pública denominable 'moralidad pública'.

La opinión pública es el medio que fundamenta la comunicación pública entre los ciudadanos, pero al mismo tiempo se presenta bajo unas formas siempre nuevas, en función de la materia informativa concreta que es objeto de la atención pública. El sistema político, en este modelo de la opinión pública, está constantemente en observación, puesto que se mantiene como elemento de debate público, pero dadas las características inherentes a la opinión pública tal

---

<sup>49</sup> Podemos cotejar la teoría de Luhmann con las observaciones de Manuel Martín Serrano (*La producción social de comunicación*, Madrid, Alianza Universidad, 1993) sobre el proceso de especialización y el papel integrador –que, sin embargo, para Martín Serrano no es más relevante que el de otras instituciones, como la Iglesia o la Familia- que tendrían los medios de comunicación en el seno del sistema social: “Es inconcebible la división técnica y la división social sin el desarrollo de una

como es descrita por el filósofo alemán, este debate sobre el sistema nunca será reflejo de la enorme complejidad social, sino la derivación de los estereotipos al respecto que en cada momento sean objeto de atención del público. El proceso es explicado así por Luhmann<sup>50</sup>:

La operación de la comunicación social produce la unidad del sistema social al echar mano de forma recursiva a otras comunicaciones sociales y producir así una diferencia entre sistema y entorno. Se expone mediante su ejecución de la observación, que tiene que distinguir esta comunicación de otras o el sistema reproducido por ella de su entorno, en ejecución de una operación que por su parte se expone a la observación, etc. La observación puede y tiene que seleccionar distinciones, y puede ser observada en relación a las distinciones que selecciona o a las que evita seleccionar. (1997: 42 – 43)

A partir de aquí, Luhmann define la principal función, y el principal poder, de los medios de comunicación de masas en este sistema social: realizar una tematización de la actualidad<sup>51</sup>, sustituir la realidad por un discurso mediático que se apodera de ella y la resume mediante la selección y presentación unidireccional de una serie de temas que, cara al público, “son” la realidad<sup>52</sup>. La tematización implica la homogeneización en torno a los medios de

---

organización de comunicación pública íntimamente implicada en los procesos de producción y reproducción social” (1993: 81)

<sup>50</sup> *Observaciones de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997.

<sup>51</sup> Indica Mar de Fontcuberta (*La noticia*, Barcelona, Paidós, 1993) al respecto que “La tematización, pues, es el proceso por el cual los medios seleccionan un tema y lo ponen en conocimiento de la opinión pública. A través de la tematización la opinión pública reduce la complejidad social y hace posible la comunicación. Podemos hablar con nuestros semejantes porque tenemos temas comunes de conversación, y gran parte de esos temas son suministrados por los medios. Todo ello supone ventajas y desventajas”. (1993: 35 – 36)

<sup>52</sup> Parecidas observaciones encontramos en la obra del sociólogo francés Jean Baudrillard (*Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1993), por más que el punto de partida general sea marcadamente distinto. Según Baudrillard, los medios producirían una reducción de tensiones en el sistema social generando pasividad en el público, por la vía de implicarlo supuestamente en la realidad presentada por dichos medios: “se ha producido un giro del dispositivo panóptico de vigilancia (vigilar y castigar) hacia un sistema de disuasión donde está abolida la distinción entre lo pasivo y lo activo. Se acabó el imperativo de sumisión al modelo o a la mirada, ‘USTED es el modelo?’, ‘USTED es la mayoría...’ Tal es la vertiente de una socialización hiperrealista donde lo real se confunde con el modelo (...) Éste es el estadio ulterior de la relación social, el nuestro, que no es ya el correspondiente a la perspectiva (represiva) ni a la persuasión, sino el correspondiente a la disuasión”. (1993: 61). La misma idea puede observarse en Balandier: “El mundo se reduce cada vez más a su propio espectáculo y a las figuras abstractas que la maquinaria informática transmite. La liberación a domicilio se halla en vías de generalización. El poder

grupos por lo demás divergentes en muchos aspectos. Como destaca Ángel Benito<sup>53</sup>:

Hay un fenómeno de homogeneización, al menos momentáneo, de gustos heterogéneos, que, sin los medios, quedarían aislados los unos de los otros. Nuestros útiles de difusión masiva se organizan para responder a las exigencias de esta vasta colectividad, heterogénea en su estructura social pero culturalmente homogeneizada; ellos organizan la expresión, las ideas y los sentimientos. (1995: 273)

## 2.6.2) Un modelo y un punto de partida: la aproximación de Habermas al estudio de la opinión pública

La teorización que realiza Habermas de la opinión pública deriva de un modelo mucho más amplio desarrollado por el propio investigador alemán en su obra fundamental, *Teoría de la Acción Comunicativa*<sup>54</sup>. Habermas establece en esta obra un novedoso modelo social partiendo de un análisis comunicativo. La comunicación está en la base del análisis de Habermas, que intenta leer todos los procesos sociales como elementos de discurso, de comunicación e interacción entre actantes sociales. Como señala José Luis Dader:

---

dispone así de medios permanentes y de una capacidad, jamás alcanzada antes, de elaborar su propia representación y su planteamiento a propósito de los asuntos tratados y de las ‘situaciones’” (1994: 144)

<sup>53</sup> *La invención de la actualidad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1995.

<sup>54</sup> Dos vols. Madrid, Taurus, 1999. Para la configuración de este apartado, y también para sentar las bases de nuestra aplicación del modelo habermasiano a nuestro análisis, seguimos fundamentalmente tres obras del filósofo alemán: la *Teoría de la Acción Comunicativa*, en la que, como se ha indicado, Habermas establece las bases de una teoría de la acción que tiene hondas consecuencias en los planos político, filosófico y sociológico, y que nos sirve de referencia fundamental (tanto a Habermas como a nuestro estudio) para enmarcar la teoría de la opinión pública en la que nos fundamentamos, también obra de Habermas, desarrollada fundamentalmente en dos trabajos: la ya mentada *Historia y crítica de la opinión pública* (1997), en donde Habermas desarrolla, con anterioridad a su monumental *Teoría de la acción comunicativa*, un modelo de la opinión pública como instancia crítica, y *Facticidad y validez* (Madrid, Trotta, 1998), donde un análisis del Estado de derecho en las sociedades contemporáneas permite a Habermas reformular y adaptar a dichas realidades (las democracias occidentales caracterizadas por la omnipresencia de los medios de comunicación de masas) su teoría de la opinión pública. En cuanto a la interpretación de la *Teoría de la acción comunicativa*, seguimos fundamentalmente el análisis crítico efectuado por José Luis Dader (*El periodista en el espacio público*, Barcelona, Bosch, 1992, pp. 47 – 65), así como las observaciones de otros autores que iremos desglosando en este apartado.

Teoría de la sociedad y sociología de la comunicación se hacen en Habermas una misma e indiscutible cuestión (...), y no sólo mediante un análisis de las repercusiones sociales de los comportamientos comunicacionales –que había sido el enfoque tradicionalmente practicado por la llamada ‘sociología de la comunicación de masas’ o ‘mass communication research’-, sino por la reinterpretación radical de toda la *acción social* en términos de vinculación y/o oposición a la *acción comunicativa*. (1992: 47 – 48)

Habermas parte de un sistema dialéctico en el que es imposible entender al individuo como un ente aislado. La opinión pública, y también el devenir de los procesos sociales, se forman a partir del diálogo intersubjetivo<sup>55</sup>. Pero Habermas diferencia dos tipos de comunicación que son la base de toda su *Teoría de la acción comunicativa*: por un lado aquellos actos de comunicación orientados hacia el éxito y aquellos orientados hacia el entendimiento. Existe una base lingüística en el discurso de Habermas, a partir de su análisis de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, que nos lleva a una teoría de implicaciones radicalmente políticas: la posibilidad de una comunicación libre de dominio, independiente de los centros de poder, para los cuales la comunicación es un proceso fundamentalmente unidireccional, orientado a un fin concreto.

Habermas buscará una estructura de comunicación libre que permita escapar de la dominación monopolística de lo que él llama razón instrumental (encaminada a unos fines). Para ello, tres son las influencias fundamentales que va a recibir Habermas; las tres contribuirán a dotar de solidez al sistema del filósofo alemán.

---

<sup>55</sup> Según destaca Raúl Gabás (*Jürgen Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1980), “El sujeto humano no es para Habermas un yo individual, aislado, acabado en sí, que accesoriamente se ponga en comunicación con los otros yos, con el mundo social, sino un yo que logra su identidad –que se constituye como yo- precisamente a través de la mediación con los otros. Esto significa que el yo no es una unidad atómica y estática, sino un movimiento dialéctico de apertura de sí mismo a través del otro y de lo otro (del no-yo). Y, si el yo no está acabado, sino que se constituye a través de un proceso social, entonces, dado que tal proceso presenta siempre un carácter inconcluso, el nacimiento del yo habrá de entenderse como un movimiento que apunta hacia un hipotético final de la historia, el cual sería para Habermas la mediación completa de la subjetividad por la intersubjetividad, es decir, la realización de la comunidad ideal de diálogo. Aquí debe entenderse por ‘diálogo’ el medio paradigmático a través del cual se pone en marcha y mantiene el proceso de la intersubjetividad”. (1980: 268 – 269)

- De Kant toma Habermas la noción de “verdad”, pero sin otorgarle una condición trascendental absoluta. Para Habermas la “verdad” es algo a lo que se llega mediante el diálogo social y la utilización de una serie de parámetros éticos, como veremos. Pero también Kant, dice Habermas, reconoce la importancia del público, de la instancia dialógica de los ciudadanos racionales, para, situándose incluso encima de las leyes si es necesario, validar esta noción de “verdad”<sup>56</sup>, que sólo es, valga la redundancia, “verdad” en tanto coincide con el juicio del público libre y racional. La diferencia estribaría en que lo que para Kant es una condición necesaria para mostrar algo (la verdad) ya existente, para Habermas es el proceso a través del cual se configura “una” verdad. Según Habermas:

Ya en la *Crítica de la razón pura* había asignado Kant al consenso público entre los racionales la función de control pragmático de la verdad: ‘La piedra de toque de lo tenido por cierto, ya se trate de convicción, ya de mera persuasión, es, externamente, la posibilidad de comunicarlo y de que todo hombre de razón lo halle válido’. La inteligible unidad de la conciencia trascendental coincide con la unificación, producida en la publicidad, de todas las conciencias empíricas. Luego, en la filosofía del derecho, recibe una significación constitutiva esa ‘coincidencia – de – todos – los – juicios – a – pesar – de – la – diferencia – existente – entre – los - sujetos’ garantizada por la publicidad: las actividades políticas, esto es, las relacionadas con el derecho de los demás, tienen que poder estar en acuerdo con el derecho y la moral hasta el punto en que sus máximas sean capaces de publicidad, hasta el punto en que necesiten de ella. (1997: 141)

- De Weber adquiere Habermas el concepto de “racionalidad” como proceso hacia el que se encamina un mundo cada vez más burocratizado e injertado en el cientifismo. Weber considera que el progreso está creando una serie de normas basadas en la razón que forman un sistema

---

<sup>56</sup> Habermas establece que “La legislación misma cede a ‘la voluntad popular procedente de la razón’; porque las leyes tienen su origen empírico en la ‘coincidencia pública’ del público racional; por eso las llama Kant también leyes públicas, diferenciándolas de las privadas, que, al igual que el uso y la costumbre, tienen un valor inexpresable”. (1997: 140)

perfectamente articulado, carente de ilusiones y elementos místicos y/o religiosos (esto es, carente de irracionalidad), lo que posiblemente redunde en perjuicio de las libertades públicas, dado que estas se ven sometidas al corsé de normas “racionales” impuestas por un Estado fundamentado no ya en ideales sino en el racionalismo científico que dimana de la Ilustración y adquiere carta de naturaleza el progreso de la técnica y el maquinismo del siglo XX. Pero, además, Weber distingue tres tipos de razón: deliberada, formal y discursiva, que de alguna manera serán adaptadas por Habermas en su esquema de la Teoría de la Acción Comunicativa. Seguimos la diferenciación que hace Albrecht Wellmer<sup>57</sup> entre los tres conceptos de razón de Weber:

En su sentido más limitado, la racionalidad significa para Weber *Zweckrationalität*, racionalidad deliberada; por ejemplo, el tipo de racionalidad que se muestra en la elección de los medios más eficientes para realizar unos objetivos predeterminados; la ‘racionalización’ está, por tanto, sujeta en este sentido al aumento de la eficiencia económica o administrativa. En un sentido extenso, el concepto de racionalidad significa la imposición de un orden coherente y sistemático sobre la diversidad caótica de las diferentes situaciones, creencias, experiencias, alternativas de acciones, etc. En este sentido, el concepto de racionalidad está sujeto a la formalización y universalización de la ley en la moderna sociedad burguesa, a la extensión de las formas burocráticas de organización e incluso a la reorganización sistemática (...) En lo que respecta a los modos de acción e interacción la ‘racionalización’ significa una transición de las formas de acción social ‘comunales’ a las ‘asociativas’. Mientras que la acción social comunal está orientada hacia las normas tradicionales y las características personales, la acción social asociativa está orientada hacia las normas impersonales, promulgadas y generales, y está dominada por consideraciones instrumentales o estratégicas –bien sea en el contexto de organizaciones burocráticas o en el contexto de relaciones de mercado. En su sentido extenso, en un sentido más tradicional, la noción de racionalidad asume connotaciones de una racionalidad ‘práctica’, porque significa también la coherencia impuesta sobre la diversidad caótica de los impulsos, valoraciones y posibles elecciones del individuo (el plan de vida racional del puritano), así como la coherencia impuesta sobre un material

---

<sup>57</sup> “Razón, Utopía, y la dialéctica de la Ilustración”, en VV.AA., *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1994.

simbólico (por ejemplo, la teología) y las actitudes discursivas correspondientes. Finalmente, la ‘racionalidad’ está completamente relacionada con la autenticidad de una actitud libre de ilusiones y auto-engaños; ello significa, por tanto, el ‘desencanto’ que aporta la desacralización del mundo natural y social; ello significa la racionalidad científica y el nuevo carácter de objetividad científica. 1994: 72 – 73)

- Por último, de la Teoría Crítica utiliza Habermas el método dialéctico opuesto a la razón positivista como forma de acción y diagnóstico social, así como buena parte de las observaciones realizadas por la Escuela de Frankfurt a propósito de las estrategias de dominación del modelo capitalista, particularmente aquellas relativas a la infraestructura económica y el papel de los medios de comunicación de masas como instrumento de control. Por último Habermas, como Marx y la Teoría Crítica, también busca en su teoría un ideal emancipador respecto del modelo existente (el capitalismo de mercado).

Sin embargo, la recepción de estas influencias no significa en modo alguno que Habermas se limite a adaptar acríticamente los modelos, sistemas o ideas de otros para configurar su teoría. Bien al contrario, el filósofo alemán introduce estas ideas, sí, pero lo hace negando buena parte de los defectos que percibe en ellas. Y si ya vimos cómo la idea de “verdad” kantiana se considera aquí un proceso discursivo, producto del diálogo intersubjetivo y por tanto susceptible de cambio, y no un concepto preexistente al mismo como ocurría con Kant, también Habermas reformula las observaciones tanto de Weber como de los filósofos de la Escuela de Frankfurt. Podríamos decir que Habermas utiliza el sistema filosófico de Kant pero se niega a otorgarle a la teoría resultante un valor trascendental<sup>58</sup>; adapta las observaciones de Weber respecto a la racionalidad pero asumiendo que este proceso no es siempre unidireccional y puede distinguirse un modelo de razón discursiva basado en valores éticos (la razón –

---

<sup>58</sup> *Víd.* Dader (1992), p. 50.



acción comunicativa, como a continuación destacaremos), además de la racionalidad de corte científico y formal observada por Weber; y en cuanto a la Teoría Crítica, Habermas se niega a limitarse a un diagnóstico pesimista de la sociedad y sin respuesta posible frente al modelo dominante, sino que observa la existencia de esta razón comunicativa de corte dialógico en las sociedades democráticas y, por tanto, destaca la posibilidad de articular un sistema que permita escapar al control inmanente del capitalismo de mercado denunciado (pero sólo denunciado como algo inevitable) en la Escuela de Frankfurt. Por último, y en relación a su rechazo de las conclusiones de la Teoría Crítica, Habermas también renuncia al análisis marxista y a su modelo centralizado en clases sociales, reconociendo un valor ajeno al del mero interés dominante en el diálogo público racional que en un principio es articulado por la clase burguesa<sup>59</sup>.

Partiendo de estos matices, Habermas adapta las observaciones de Weber sobre la racionalización social en una teoría de la acción en la que distingue dos posibles situaciones (situación no social y situación social) y dos modelos de acción: la acción orientada al éxito y la acción orientada al entendimiento. De aquí surgen, a su vez, tres categorías de razón:

- Instrumental: no social, orientada al éxito

---

<sup>59</sup> Albrecht Wellmer describe de esta guisa las críticas habermasianas a Marx, Weber y la Escuela de Frankfurt: “1) Contra Marx, Habermas puede demostrar que las formas burguesas de moralidad universal y ley universal no pueden entenderse *simplemente* como los reflejos ideológicos del modo de producción capitalista, sino que, por mucho que puedan estar relacionadas genéticamente con el surgimiento del capitalismo, deben considerarse también como la expresión de un proceso irreversible de aprendizaje colectivo que debe distinguirse categorialmente de los procesos de aprendizaje que existen en la dimensión de la ciencia y la tecnología. 2) Contra Weber, Habermas puede demostrar que este surgimiento de moralidad universal y concepciones legales universales, que han llevado a una concepción específicamente moderna de la democracia y de los derechos humanos, representan un tipo de proceso de racionalización que tiene que distinguirse categorialmente de la racionalización en el sentido de racionalización formal y burocrática. 3) Contra Horkheimer y Adorno, Habermas demuestra que la idea de una organización racional de la sociedad basada en un libre acuerdo entre sus miembros, está ya – aunque distorsionada- incorporada y reconocida en las instituciones democráticas, los principios de legitimidad y las auto-interpretaciones de las sociedades industriales modernas; sólo por esta razón un análisis crítico de las sociedades modernas puede compartir un fundamento normativo común con objeto de análisis y puede asumir la forma de una crítica inmanente”. (1994: 89 – 90)

- Estratégica: social, orientada al éxito
- Comunicativa: social, orientada al entendimiento<sup>60</sup>.

Que, según la definición de Habermas, funcionan de la siguiente manera:

El modelo de *acción racional con arreglo a fines* parte de que el actor se orienta primariamente a la consecución de una meta suficientemente precisada en cuanto a fines concretos, de que elige los medios que le parecen más adecuados en la situación dada, y de que considera otras consecuencias previsibles de la acción como condiciones colaterales del éxito. El éxito viene definido como la efectuación en el mundo del estado de cosas deseado, que en una situación dada puede ser generado causalmente mediante acción u omisión calculadas. Los efectos de la acción comprenden los resultados de la acción (en la medida en que se ha realizado el fin deseado), las consecuencias de la acción (que el actor ha previsto y que, o bien ha co-pretendido, o bien ha tenido que contar con ellas) y las consecuencias laterales (que el actor no había previsto). A una acción orientada al éxito la llamamos *instrumental* cuando la consideramos bajo el aspecto de observancia de reglas de acción técnicas y evaluamos el grado de eficacia de la intervención que esa acción representa en un contexto de estados y sucesos; y a una acción orientada al éxito la llamamos *estratégica* cuando la consideramos bajo el aspecto de observancia de reglas de elección racional y evaluamos su grado de influencia sobre las decisiones de un oponente racional. Las acciones instrumentales pueden ir asociadas a interacciones sociales. Las acciones estratégicas representan, ellas mismas, acciones sociales. Hablo, en cambio, de acciones *comunicativas* cuando los planes de acción de los actores implicados no se

---

<sup>60</sup> Son interesantes las apreciaciones de Terry Eagleton (*Ideología*, Barcelona, Paidós, 1997) sobre el concepto de “razón” en Habermas, y particularmente la razón de tipo instrumental: “A menudo se ha acusado a Habermas de ser racionalista, y sin duda dicha acusación es algo justa. Por ejemplo, ¿en realidad cómo es posible desenmarañar la ‘fuerza del argumento mejor’ de los recursos retóricos por los que se transmite, las posiciones sustantivas en juego, el juego de poder y deseo que determina desde dentro dichas expresiones? Pero si un racionalista es alguien que opone cierta verdad desinteresada de manera sublime de los meros intereses sectoriales, Habermas no es sin duda un racionalista semejante. Por el contrario, para él la verdad y el conocimiento están ‘interesados’ desde su raíz. Necesitamos tipos de conocimiento instrumental porque necesitamos controlar nuestro entorno en el interés de la supervivencia. De manera similar, necesitamos el tipo de conocimiento político o moral asequible en la comunicación práctica porque sin él no podría existir vida social colectiva alguna (...) El razonar va en nuestro propio interés, y se basa en el tipo de especie biológica que somos. De lo contrario, ¿por qué nos molestaríamos en buscar nada más? Estos intereses ‘específicos de la especie’ se mueven, naturalmente, en un nivel muy abstracto (...) Pero igual que la racionalidad comunicativa, pueden servir incluso como norma política: los intereses ideológicos que perjudican las estructuras de la comunicación práctica pueden ser considerados contrarios al conjunto de nuestros intereses (...) Los intereses son *constitutivos* de nuestro conocimiento y no (como creía la Ilustración) obstáculos en su camino. Pero esto no equivale a

coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento. En la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente al propio éxito; antes persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación. De ahí que la negociación de definiciones de la situación sea un componente esencial de la tarea interpretativa que la acción comunicativa requiere. (1999a: 366 – 367)

Conviene resaltar que, para Habermas, lo determinante no es tanto si la acción es o no social como hacia dónde va orientada. Una acción orientada al éxito se situaría en el campo del sistema social, esto es, del conjunto de normas e instituciones que presentan una orientación cerrada y un modelo de racionalidad encaminado a la consecución de unos objetivos. Esta razón, sea instrumental o estratégica, no tiene carácter dialógico, pues los interlocutores ya conocen de antemano sus objetivos y no tienen intención de cambiarlos. En la acción comunicativa, sin embargo, el objetivo es llegar a acuerdos, al consenso entre los actantes, asumiendo las razones del otro y guiándose por una serie de consideraciones de carácter ético que están ausentes de los otros tipos de razón<sup>61</sup>.

Correlativamente a estos tipos de distinción subyace una división de la sociedad en dos ámbitos, “sistema social” y “mundo de la vida”, en los que transcurrirían los tres tipos de razón. En el mundo de la vida encontramos las relaciones discursivas de carácter dialógico, con un modelo de acción comunicativa en el que el objetivo es el entendimiento; en el “sistema” funcionan

---

negar que existen tipos de intereses que amenazan nuestras necesidades fundamentales en cuanto a especie, y éstos son los que Habermas denomina ‘ideológicos’”. (1997: 170 – 171)

<sup>61</sup> “Al definir la acción estratégica y la acción comunicativa como dos tipos de acción distintos, parto del supuesto de que las acciones concretas se pueden clasificar según estos dos puntos de vista. Cuando hablo de ‘estratégico’ y de ‘comunicativo’ no solamente pretendo designar dos aspectos analíticos bajo los que *una misma* acción pudiera describirse como un proceso de recíproca influencia por parte de oponentes que actúan estratégicamente, de un lado, y como proceso de entendimiento entre miembros de un mismo mundo de la vida, de otro. Sino que son las acciones sociales concretas las que pueden distinguirse según que los participantes adopten, o bien una actitud orientada al éxito, o bien una actitud orientada al entendimiento; debiendo estas actitudes, en las circunstancias apropiadas, poder ser identificadas a base del saber intuitivo de los participantes mismos”. (1999: 367 – 368)

la razón orientada al éxito en sus distintas vertientes, social y no social. Esta distinción entre sistema y mundo de la vida busca responder a los cambios provocados en el mundo con la llegada de la modernidad y la sustitución de la cosmovisión de corte religioso por otra basada en la ciencia, la técnica y la razón, abundantemente criticada por Habermas a lo largo de toda su obra. Esta cosmovisión técnica tiene sus raíces en el capitalismo de mercado. Según Méndez:

Habermas reformula el análisis de Weber con esta distinción entre acción estratégica y acción comunicativa que aplica a su teoría de la sociedad en dos niveles: el marco de un ámbito sociocultural o mundo de la vida (*Lebenswelt*) que se organiza y desorganiza dialógicamente, y un conjunto de subsistemas basados en dispositivos con arreglo a determinados fines. Genealógicamente hablando, la modernización propicia una expansión de dichos subsistemas que socava el poder legitimador cosmovisivo característico de las sociedades tradicionales. Con el auge del capitalismo, la legitimación se desplaza del mundo de la vida al sistema y deja de apelar a la tradición para hacerlo a las reglas del mercado y la ideología del intercambio libre, hasta el punto de que ahora ‘el orden de la sociedad es sólo mediatamente político, e inmediatamente económico’ (Habermas 1989: 77). La vinculación de la dinámica económica capitalista con el asentimiento masivo posibilita que la política no se oriente tanto a la realización interactiva de fines prácticos como a la resolución de cuestiones técnicas dentro de un sistema autorregulado<sup>62</sup>. (1997: 188)

---

<sup>62</sup> Méndez continúa su análisis de Habermas explicando las consecuencias que tiene esta entronización de la técnica para el sistema democrático y la opinión pública: “La exclusión de la discusión y el control de una opinión pública ambiguamente en manos de la iniciativa privada desde el siglo XVIII son índices de esta conversión en técnica de la práctica política. La *ideología tecnocrática* es pieza clave a la hora de entender la progresiva sustitución del estado autoritario por las coacciones manipulativas de una administración técnico-operativa capaz de mediatizar las relaciones conflictivas entre clases y grupos sociales mediante una ideología represora de toda eticidad, que se borra a sí misma de cara a resultar más irresistible, ‘ya que con la eliminación de las cuestiones prácticas no solamente justifica el interés parcial de dominio de una *determinada clase* y reprime la necesidad parcial de emancipación por parte de *otra clase*, sino que afecta al interés emancipatorio como tal de la especie’. (Habermas 1989: 96 – 97). Ante este estado de cosas, los supuestos metodológicos del materialismo histórico se verían necesitados de una sustitución de la conexión fundamental entre fuerzas productivas y relaciones de producción por la relación entre trabajo e interacción. Sólo así puede hacer operativo el análisis crítico de nuevas *zonas de conflicto* como, por ejemplo, la opinión pública y el imaginario colectivo administrados por los *mass media* (...) Donde la política se tecnifica, de alguna manera, la técnica se estará politizando –aunque lo haga de manera no abiertamente visible”. (1997: 188 – 189)

Pero la fe en la técnica también es resultado del resquebrajamiento de la religión como fundamento de la cultura y elemento unificador de las sociedades tradicionales. La ciencia permite una nueva interpretación de la Naturaleza y el hombre, obviamente desligada de la fe y fundamentada en la razón<sup>63</sup>. El problema es que la técnica no puede responder de forma absoluta a todas las cuestiones planteadas en la sociedad, particularmente aquellas de tipo moral, y el modelo de racionalidad que aporta su dominio absoluto es altamente pernicioso para un pluralismo que también está en la base de la modernidad. Es por estos motivos que Habermas rechaza el camino seguido por las sociedades tecnocráticas, que les lleva a sociedades donde el control del poder sigue existiendo a través de una serie de mecanismos de carácter económico y administrativo, y se decanta por ofrecer como alternativa un modelo de razón, la razón comunicativa, que debería ser el propio de las sociedades democráticas, pues no ofrece un modelo único e inmutable de organización de la sociedad, lo que sería imposible en una sociedad plural como la nuestra, sino una razón que permite el diálogo entre estos grupos sociales a través del cual pueda surgir el

---

<sup>63</sup> Es curiosa la interpretación que hace de Habermas Enrique M. Ureña (*La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid, Tecnos, 1978), quien destaca el fundamento técnico de la base de la sociedad capitalista como respuesta al hundimiento de la religión: “La *sociedad moderna*, que entra en la historia de Occidente con la sociedad burguesa, se caracteriza por un desarrollo permanente o sistemático de las fuerzas productivas. La esfera económica, que obedece fundamentalmente a una lógica del desarrollo basada en la *acción técnica*, se independiza del marco institucional religado a la *acción comunicativa*. El desarrollo fabuloso de la Economía, el impacto impresionante de la revolución industrial, pone ante los ojos de los hombres un tipo de *racionalidad* –la *racionalidad técnica*– que entra en competencia con la racionalidad comunicativa y llega a resquebrajar su fuerza, su *validez*: las interpretaciones míticas y religiosas del cosmos han de dejar paso a las interpretaciones *científicas*. Como la interpretación de la sociedad humana estaba unida a la del cosmos en su totalidad, al caer ésta se desmorona también aquella: la estratificación de la sociedad en diversas clases, que reparten entre sí el trabajo y sus frutos en una forma desigual, pierde su *legitimación*. Los hombres que componen la sociedad ya no pueden *reconocer* como válidas las normas morales (sociales) que regulaban directamente la distribución de las cargas y de los frutos de la sociedad en una forma que institucionalizaba la opresión de unas clases sociales por otras. La Ciencia pudo suplantar sin mayor dificultad a la Religión en lo que respecta a una interpretación de la Naturaleza. Los fenómenos naturales, y los problemas planteados por ellos, exigen por su misma estructura que el hombre se les enfrente con una actitud de tipo técnico. Pero la sustitución de la Religión por la Ciencia en el campo de la moralidad es una cuestión muy problemática. Las creencias religiosas resolvían al hombre los problemas centrales, los problemas verdaderamente *humanos*: problemas de justicia e injusticia, de libertad y opresión, de felicidad y desgracia, de la vida y de la muerte. Este tipo de fenómenos, y los problemas suscitados por ellos, exigen por su misma estructura una actitud de tipo comunicativo, no pueden *manipularse* instrumentalmente. Cuando el desarrollo gigante de la racionalidad

consenso<sup>64</sup>. En ambos casos (razón comunicativa y razón instrumental), el concepto de “racionalidad” está estrechamente relacionado con la acción, por un lado, y con el contexto discursivo en el que recibimos la información, por otro<sup>65</sup>.

Habermas se sitúa con este modelo, por tanto, en un espacio comunicativo que rechaza las pretensiones de objetividad de corte positivista que están en la raíz de esta fundamentación técnica de la sociedad<sup>66</sup>, pero sin caer tampoco en el

técnica invade el marco institucional y arrasa las creencias religiosas que son su soporte, abre un vacío que amenaza de derrumbamiento a la misma sociedad”. (1978: 62 – 63)

<sup>64</sup> Seguimos aquí a Juan Carlos Velasco, quien en la introducción a la recopilación de artículos de Jürgen Habermas *La inclusión del otro* (Barcelona, Paidós, 1999) destaca la imposibilidad de articular un modelo único basado en verdades objetivas, absolutas e inmutables: “La ‘situación de partida’ que debe tomarse en consideración de manera insoslayable es la emergencia en las sociedades contemporáneas de un radical pluralismo cosmovisional y axiológico: el *fact of pluralism* (...) constituye el rasgo característico de la condición moderna. A tal hecho no es ajena la pérdida de aquella capacidad de integración social que antaño poseían las grandes religiones. La secularización como fenómeno sociocultural implica la ‘ruptura del monopolio de la interpretación’ (...) El paulatino declive de la influencia social de la religión a partir del siglo XVIII trajo consigo, según Habermas, que el discurso social de la modernidad girase bajo distintos rótulos en torno a un único tema: pensar tras el desencantamiento del mundo en un ‘equivalente del poder unificador de la religión’. Ante el fracaso de todas las tentativas por lograrlo, cualquier planteamiento político –y, con mayor razón, si se erige desde una perspectiva democrática– no puede eludir la existencia de una multiplicidad inconmensurable de doctrinas religiosas, morales y filosóficas, esto es, de concepciones del mundo y del bien, de formas de vida y de valores no conciliables. La falta de referentes unitarios de carácter normativo o de una ‘instancia superior’ capaz de generar consenso obliga a renunciar a cualquier intento de fundamentación metafísica o última de la política y de los vínculos sociales. De ahí que, como mantiene Habermas, una teoría democrática que pretenda garantizar la necesaria cohesión social debe presentarse de tal modo que pueda ser compartida por todos los ciudadanos, cualesquiera que sean las creencias que profesen y los modos de vida que sigan”. (1999c: 20 –21)

<sup>65</sup> Son interesantes las observaciones de Anthony Giddens (“¿Razón sin revolución? La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas”, en VV.AA., *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1994) sobre el concepto de “racionalidad” en Habermas: “¿Cómo utilizaríamos el término ‘racional’? La racionalidad tiene menos que ver con el conocimiento como tal, afirma Habermas, que con el modo como se utiliza el conocimiento. Si consideramos las circunstancias en las que hablamos o que algo es ‘racional’, pensamos que esto se refiere o bien a las personas o a las expresiones simbólicas que incluyen el conocimiento. Decir que alguien actúa racionalmente, o que un enunciado es racional, es como decir que la acción o el enunciado puede criticarse o defenderse por la persona o personas implicadas, de tal modo que éstas puedan justificarlas o ‘fundamentarlas’. Nosotros no podemos limitar los fundamentos, como hace el empirismo, de los actos o expresiones racionales al conocimiento del mundo-objeto. Debemos complementar ‘la racionalidad – instrumental – cognitiva’ con una concepción de la ‘racionalidad comunicativa’”. (1994: 158 – 159)

<sup>66</sup> Véanse, por ejemplo, las críticas de Habermas al positivismo en *Teoría y praxis* (Madrid, Tecnos, 1987): “Según los principios de una teoría analítica de la ciencia, aquellas cuestiones empíricas que no puedan plantearse y resolverse en forma de tareas técnicas no tienen derecho a esperar de la teoría ninguna respuesta. Todas las preguntas prácticas que no puedan responderse de modo suficiente mediante recomendaciones técnicas, sino que requieran también una autocomprensión en una situación concreta, sobrepasan desde el principio el interés de conocimiento investido de ciencia empírica. El único tipo de ciencia admitido por el positivismo no es dueño de considerar racionalmente tales cuestiones. Aquellas

relativismo, tan en boga en determinadas escuelas sociológicas, que acaba por imposibilitar todo tipo de acción social y reduce los análisis a la inanidad más absoluta, sin ofrecer ningún tipo de alternativa, como sí hace Habermas (y aquí radica uno de sus principales méritos) a la situación que nos es descrita. El propósito de Habermas es ofrecer un modelo que permita a las humanidades y las ciencias sociales huir del relativismo absoluto en que tanto esta escuela de pensamiento como las observaciones hechas desde el positivismo (que recluyen toda forma de conocimiento no científico en la celda de la subjetividad); sin embargo, Habermas también huye, como hemos indicado, de la pretensión trascendental o absoluta de su teoría, esto es, del fundamentalismo<sup>67</sup>. Según José Luis Dader:

---

teorías que, a pesar de todo, ofrecen soluciones, pueden, según estos patrones, ser acusadas de dogmatismo. La meta de una crítica de la ideología mermada de acuerdo con ello estriba en hallar la rima decisionista en cada verso dogmático: las cuestiones prácticas (en el sentido que aquí damos a esta palabra) no son susceptibles de una discusión vinculante y en última instancia han de ser decididas. La palabra mágica para exorcizar el hechizo del dogmatismo es una decisión escrupulosamente aislada de la razón: las cuestiones prácticas ya no son 'susceptibles de verdad'. En este punto de la discusión positivista con las nuevas formas del dogmatismo se descubre el reverso de semejante crítica de la ideología. Arranca con pleno derecho el velo de una falsa racionalización de lo no racionalizado que cubre las éticas de los valores según el modelo de Scheler y Hartmann y hace retroceder de nuevo los objetos ideales hasta la subjetividad de las necesidades e inclinaciones, de las estimaciones y resoluciones. Pero el resultado de su trabajo es bastante monstruoso: las impurezas y los detritus de la emocionalidad son separados por filtración de la corriente de la racionalidad empírico-científica y encerrados higiénicamente en un embalse, formando una imponente masa de cualidades axiológicas subjetivas". (1987: 298)

<sup>67</sup> Sin embargo, Sergio Sevilla ("¿Es una aporía pensar lo político?", *Eutopías Vol. 55*, Valencia, Episteme, 1994) considera que la preponderancia que Habermas otorga a la filosofía en su sistema, y su asunción de cierto carácter "científico" para ésta, suponen una contradicción en la base de toda la teoría: "El procedimiento de Habermas tiene mucho de circular pero, aun con ello, es más problemática la función autónoma y prescriptiva que de hecho concede a la filosofía, en contradicción con todas las propuestas de colaboración a pie de igualdad, y a título de 'guarda e intérprete'. Si, como insiste Habermas, lo inaceptable de Hegel y, en general, de la filosofía de la historia en que se basó la primera Teoría Crítica estriba en no haber reconocido e incluso haber suplantado a la ciencia empírica; si es cierto, como afirma en Teoría de la Acción Comunicativa que 'la filosofía cambia de papel cuando pasa a cooperar con las ciencias' hasta el punto de que se hace hipotética y revisable, hay en su argumentación un problema no resuelto: si la filosofía no funciona prescriptivamente no se sabe por qué elige al estructuralismo genético, de entre las distintas psicologías del aprendizaje, para desarrollar un marco categorial con el que se da unidad a la pluralidad de teorías sociológicas mencionadas de Weber a Luhmann. Si, en cambio, funciona prescriptivamente, no está cooperando con las ciencias, como Habermas pretende, y compartiendo su falibilismo; y, lo que es peor, no puede justificar su propio funcionamiento prescriptivo". (1994: 14)

Habermas se sitúa un escalón exactamente por debajo del trascendentalismo, con lo que evita los tufos mesianistas de todo fundamentalismo. Y al mismo tiempo eleva su construcción lo suficiente como para rescatar a la teoría social y a la filosofía de las tormentas estériles de los irracionalismos y relativismos. Para Habermas, en efecto, la validez de ninguna norma social –ni de ninguna acción supuestamente comunicativa– puede en puridad establecerse más que intersubjetivamente (...), es decir, no puede nunca imponerse dogmáticamente desde ningún a priori trascendentalista. Pero al mismo tiempo –y aquí es donde empieza su distanciamiento y superación de Weber–, tampoco acepta una lógica arbitraria en la evolución de las representaciones sociales. Frente al planteamiento de que las diferentes dimensiones de la interacción social tienen tal vez una lógica interna que es posible estudiar e interpretar, pero no valorar como científicamente positivas o negativas, Habermas va a reclamar la inserción del principio de ‘racionalidad’ y validación científica para el enjuiciamiento de los procesos sociales. (1992: 50 – 51)

Este planteamiento de Habermas, que atribuye a la discusión racional entre los sujetos o instituciones la posibilidad de articular una noción de ‘verdad’ como producto del consenso, le ha generado algunas críticas de relevancia<sup>68</sup>. ¿Cómo podemos asumir que esta ‘verdad’ sin pretensiones objetivas, basada únicamente en el discurso, en el proceso de creación de acuerdos, sea operativa? ¿Cómo podemos asegurar que los procesos sociales de diálogo se basen siempre en la racionalidad?<sup>69</sup> La respuesta, indica Habermas, está en el asentamiento de

<sup>68</sup> Por ejemplo, véase Giddens: “Suponga que su teoría de verdad sea aceptable. Ésta dejaría todavía sin resolver virtualmente todas las cuestiones principales que hicieron surgir los debates de la filosofía pospositivista de la ciencia y el relativismo. Usted distingue entre ‘verdad’, como un concepto que hace referencia a los modos como se establece un consenso en la argumentación, y los enunciados que tienen unas propiedades referenciales en lo que respecta al mundo-objeto. Pero una vez que la ‘verdad’ se ha convertido en una noción procesual, una teoría de verdad no trata ya las cuestiones de *cómo* una genera ‘evidencia’, *qué* cuenta como ‘evidencia’, y en qué *sentido* son ‘comprobables’ las proposiciones”. (1994: 183 – 184)

<sup>69</sup> Albrecht Wellmer plantea este problema o indefinición del concepto razón-acción comunicativa habermasiana, para concluir que si asumimos el punto de partida del consenso básico como racional el modelo de Habermas es viable: “La cuestión a debatir se reduce a si existen algunos límites *en principio* del argumento racional, por ejemplo, límites del discurso racional donde la idea de un acuerdo racional respecto a las cuestiones controvertidas *no tengan ya sentido*. En este aspecto, sin embargo, el defensor aristotélico o hermenéutico de la democracia se encuentra en una postura débil: porque la idea de un consenso democrático sobre las normas, instituciones y valores básicos apenas tiene sentido, si no se concibe que es *también* un consenso sobre la *aplicación* de las reglas y normas básicas y sobre los *criterios* básicos de justicia o equidad. Pero entonces, partiendo de este consenso, *debe* ser posible el argumento racional acerca de las cuestiones normativas. Si se admite, sin embargo, todo eso para negar la racionalidad del consenso básico se llega a trazar una línea fronteriza arbitraria entre las cuestiones



una serie de normas universales de carácter ético, a las que se llega nuevamente mediante un proceso discursivo, que validen la noción de ‘verdad’ a la que se llega mediante la acción comunicativa<sup>70</sup>. Habermas, por tanto, diferenciaría dos formas de razón según estemos hablando de ciencia o de acción social. Según Dader:

Para él hay dos dimensiones de la razón igualmente válidas y reales: en tanto que *objetividad* se refiere a la universalidad en el dominio de la teorización científica; en tanto que *legitimidad* hacemos referencia a la universalidad en el dominio práctico de la ética y, por extensión, al de la política. (1992: 52)

Se trata nuevamente, como vemos, de la distinción entre acción instrumental y acción comunicativa que está en la base de la teoría, o entre acciones encaminadas al éxito y acciones encaminadas al entendimiento<sup>71</sup>. El

---

concernientes al marco básico de las normas, instituciones e interpretaciones, por un lado, y las cuestiones que son internas a este marco conceptual, por otro (...) El consenso básico, que he presupuesto en mi argumento, merece precisamente denominarse ‘racional’, ya que el principio de coordinación a través del acuerdo racional, que forma parte de este consenso, no está limitado en su aplicación en ningún nivel particular de la vida social, por ejemplo, si no existen ningunas normas, instituciones o interpretaciones que estén en principio exentas de la posibilidad de un examen crítico”. (1994: 102 – 103)

<sup>70</sup> Domingo Blanco Fernández (*Principios de filosofía política*, Madrid, Síntesis, 2000) pone en duda la viabilidad de esta ética pretendidamente universal de Habermas: “Con el corte de cuchillo por el que Habermas separa la universalidad deontológica y la particularidad axiológica, los contenidos sustantivos sólo argumentativamente podían ser decididos, en función de su conformidad o disconformidad con los principios, normas e instituciones básicas, pero en la medida en que no puedan acreditar su validez por tal conexión lógica, la elección de unos u otros tendría que considerarse arbitraria. O bien los elementos sustanciales de la vida buena son absorbidos en la estructura de los presupuestos discursivos, o bien su validez se reducía a la estimación compartida de una comunidad particular. Habermas desvaloriza *a priori* la pluralidad de los bienes y, con ellos, los impulsos de autorrealización, al no plantearse que puedan ser inherentes a la *realidad* de las actividades o de las prácticas sociales. Y éste es el error básico que Rawls le señala: al convertir a las formas reflexivas de la comunicación en la instancia *decisiva también éticamente*, Habermas desmiente la igualdad de peso y de originariedad entre la autonomía privada y la autonomía política en provecho de ésta, con la consecuencia de que el bien de la sociedad civil se subordina al de la vida pública”. (2000: 248)

<sup>71</sup> Siguiendo a Gabás, esta concepción de Habermas derivaría de su crítica a la concepción de la ciencia como un terreno “objetivo” caracterizado por sus resultados prácticos, frente a lo que Habermas defiende una concepción pragmática y social del quehacer científico, que en nuestra opinión es la que caracterizaría a los resultados en ciencias sociales y en la interacción social de tipo ético y político: “En torno al realismo de la investigación defienden posiciones muy contrarias Habermas, por una parte, y Popper y Albert, por otra. Estos últimos interpretan la investigación científica como un acercamiento a la realidad objetiva y, por ello, entienden la verdad como una ‘correspondencia’ de nuestro conocimiento con los hechos. Esta ‘correspondencia’ puede interpretarse en un sentido estricto (el conocimiento como calco de la realidad) o bien en un sentido amplio: la realidad responde de alguna manera a nuestros esquemas cognoscitivos y responde mejor a unos esquemas que a otros. Popper tiende a defender una

funcionamiento de las acciones encaminadas al entendimiento, propias del “mundo de la vida”, sólo puede entenderse, según Habermas, a través de un proceso de comprensión mutua de la subjetividad del otro, es decir, adoptando una posición abierta al consenso, asumiendo la propia subjetividad y la de los demás, que nos haga llegar a un acuerdo del que todos puedan ser partícipes<sup>72</sup>:

El momento de lo universal en el ‘otro generalizado’ lleva todavía adherido el poder fáctico de un imperativo generalizado, pues ese concepto se forma por vía de internalización del poder de sanción de un grupo concreto. Sólo que en ese mismo

---

correspondencia estricta. Pero, por otro lado, hace algunas afirmaciones que no casan con esta posición. Dice, por ejemplo, que no podemos llegar a fuentes inmediatas del saber, que las ‘observaciones’ están acuñadas por interpretaciones en base al saber anterior, que no es posible una verificación definitiva de las teorías, etc. En buena lógica, desde esa perspectiva no puede afirmarse contundentemente la existencia de una ‘realidad objetiva ya acabada’, pues hasta ahora nosotros no hemos pisado otro suelo que el de nuestras interpretaciones científicas a lo largo de la tradición crítica (...) Habermas sugiere la alternativa del *pragmatismo* de la investigación, que él defiende no sólo como persuasión propia, sino también como medio de unificar coherentemente las afirmaciones, en apariencia contradictorias, que hace Popper. Su interpretación pragmática de la investigación científica parte de que la ciencia empírico-analítica se desarrolla desde el marco cuasi-trascendental del interés técnico. Esto significa que el hombre no se acerca a la naturaleza en busca de meras informaciones desinteresadas, sino en busca de medios técnicos o instrumentos para sus fines. La ciencia está condicionada y estructurada por la ‘acción instrumental’ (o acción técnica). La comprobación que aportan los hechos no es una información sobre la naturaleza de las cosas en sí, sino que significa simplemente un *éxito vital* de nuestra acción, el cual consiste en que las cosas se someten a nuestra actividad. Las teorías están orientadas de antemano a proporcionar *recomendaciones técnicas* para la elección racional de medios, no tienden precisamente a obtener informaciones puras (...) Desde esa perspectiva explica la desproporción entre enunciados o expresiones universales y el número limitado de confirmaciones particulares. La universalidad de los enunciados es una dimensión pragmática de nuestra acción, en el sentido de que nos habituamos a una conducta estable y confiamos en que ésta seguirá teniendo éxito en el futuro. Sólo cuando queda defraudado el éxito esperado de la acción, nos vemos obligados a modificar nuestra persuasión directora, que entonces puede formularse como una hipótesis y someterse a contrastación. En definitiva, la mencionada acción estable, acreditada experimentalmente en la naturaleza, no es otra cosa, según Habermas, que el trabajo ‘social’ del hombre”. 1980: 179 – 181).

<sup>72</sup> También es de utilidad ver la explicación que da Habermas más adelante, partiendo del concepto de aprendizaje de Piaget, de la idea de intersubjetividad: “El concepto de mundo subjetivo nos permite distinguir del mundo externo no solamente nuestro propio mundo interno, sino también los mundos subjetivos de los otros. Ego puede considerar cómo determinados hechos (aquello que él juzga como estados de cosas existentes en el mundo objetivo) o cómo determinadas expectativas normativas (aquello que él juzga como ingrediente legítimo del mundo social compartido) se presentan desde la perspectiva de alter, esto es, como ingredientes del mundo subjetivo de éste; puede además considerar que alter considera a su vez cómo aquello que él (alter) juzga como estados de cosas existentes o como normas válidas se presentan desde la perspectiva de ego, es decir, como ingrediente del mundo subjetivo de éste. Los mundos subjetivos de los implicados podrían entonces hacer de espejos donde lo objetivo, lo normativo, y lo subjetivo del otro, se reflejasen mutuamente cuantas veces se quisiera. Pero los conceptos formales de mundo tienen precisamente la función de impedir que el acervo de lo común se evapore en este libre movimiento del recíproco reflejo de subjetividades; permiten adoptar en común la perspectiva de un tercero o de un no implicado”. (1999a: 103) Para un acercamiento a la obra de Piaget, véase John

momento de lo general está también contenida ya la pretensión, abierta a un examen interno por medio de razones, de que una norma sólo posee validez en la medida en que, en relación con la materia necesitada de regulación de que en cada sazón se trate, tenga en cuenta los intereses de todos los afectados y encarne, como voluntad del ‘otro generalizado’, la voluntad que todos, cada cual en su propio interés, podrían formar en común. (1999b: 61)

Este modelo no ha de confundirse, indica Dader, con una dinámica del compromiso contractualista desprovista de ética. Precisamente porque se asume que en la discusión todos los actantes parten de unas normas éticas de carácter universal, y que en consecuencia no están buscando su propio interés (como ocurriría en la acción encaminada al éxito), sino el consenso (acción encaminada al entendimiento), las conclusiones o acuerdos a los que se llegue, fiscalizados por todos los participantes a través de sus aportaciones subjetivas, sí que tienen carácter general, configurando esta razón basada en la legitimidad de la que hablamos<sup>73</sup>. Habermas asume que el diálogo está mediado por las distintas interpretaciones y procedencias culturales de los participantes en el mismo, pero ello no le quita validez a sus conclusiones, que buscan en este proceso dialógico una posible emancipación del hombre frente a las pretensiones objetivistas de la razón técnica que impiden otorgar una validez digamos “científica” a la interpretación social<sup>74</sup>. En resumen, siguiendo a Dader:

---

H. Flavell, *La psicología evolutiva de Jean Piaget*, Barcelona, Paidós, 1982, particularmente el apartado dedicado al aprendizaje, pp. 390 – 400.

<sup>73</sup> Sin embargo, resulta altamente discutible, siguiendo a Thompson, que este discurso racional basado en normas éticas de carácter pretendidamente universal sea operativo en la práctica. ¿Cómo es posible establecer un procedimiento discursivo en el que pueda participar el gran público. En opinión de Thompson, Habermas se sitúa fuera de la realidad social: “En principio, parece plausible sugerir que una acción podría ser correcta o una norma estar justificada sólo si cada uno de los que se ven afectados por ella, habiendo tenido la oportunidad de discutirla juntos y sin presión alguna, estuviera dispuesto a ratificarla públicamente. Pero ¿qué podría significar esta posibilidad en la práctica en un mundo donde muchas acciones y normas afectan a miles o incluso a millones de individuos ampliamente dispersos en el espacio (y quizá también en el tiempo)? (...) Semejante debate es, simplemente, imposible, y cualquier intento de prepararlo a esta escala, sería poco menos que pretencioso. Millones de personas serían reducidos (sic) al silencio mientras otros hablarían en su nombre, y las preocupaciones de generaciones futuras no encontrarían lugar en esta agenda”. (1998: 335)

<sup>74</sup> Según destaca Ureña, en torno a esta cuestión que Habermas ha venido tratando a lo largo de toda su obra, “Ese ‘reinado de la moral universal’ no quiere ser entendido por Habermas en un sentido idealista (...), como si la sociedad pudiera llegar a una realización *pura* de aquella forma ideal de vida anticipada

Al sujeto que participa en una ‘ética comunicativa’ se le supone o exige una flexibilidad crítica, en el sentido de ser capaz de ponerse en la interpretación que el ‘otro’ hace de lo que estima son ‘necesidades’; ha de autocriticar también o distanciarse de la propia interpretación de esas necesidades (...) Pero tal exigencia de flexibilidad en el procedimiento universalmente correcto de reflexión ética (...) no significa tampoco desembocar en una ética de simple contractualismo, cuya única aspiración fuera la conveniencia cínica de pactar soluciones de compromiso por la mera eficacia de evitar los conflictos (...) el planteamiento de Habermas es claramente diferenciable al respecto de otras posturas éticas rotundamente ‘realistas’ o utilitaristas, como la de Mackie (...), en la que compromisos *ilegítimos* pueden resultar *aceptables*. En la postura del pensador alemán, por el contrario, se trata de aspirar a compromisos igualmente *aceptables* y *legítimos* –sin caer por ello en dogmas impuestos- diferenciando para ello, también en el plano de la ética, entre ‘proposiciones de validez’ y ‘proposiciones de poder’; aspecto que (...) resulta crucial para un acercamiento a la teoría y la práctica de la política. (1992: 53 – 54)

Porque la teoría de la acción comunicativa de Habermas tiene, en efecto, hondas repercusiones políticas. Habermas presenta, junto a los dos modelos de democracia principales (republicana y liberal), un modelo de democracia deliberativa basado en el consenso mediante la discusión racional de los asuntos públicos, que le llevará, como veremos posteriormente, a presentar un modelo de opinión pública *crítica* opuesto a la opinión pública *manipulada* propia de los sistemas monodialógicos en los que la opinión pública es reducida al mero asentimiento, en un momento concreto, de la mayoría<sup>75</sup>.

---

en la estructura misma del lenguaje. La concepción de Habermas se refiere, más que a una situación estáticamente planificada y acabada de la sociedad humana, al paso evolutivo a una *nueva forma del proceso de socialización*, eso sí, a la nueva forma que marca el *último* paso en la *evolución social*, y que por eso puede concebirse como el proceso de acercamiento progresivo hacia la ‘sociedad ideal’. En este último nivel evolutivo, caracterizado por la configuración *discursiva* de la identidad individual y colectiva, seguirá habiendo (¿indefinidamente?) *diversas interpretaciones culturales* de las *necesidades*, del sentido de la vida humana y de la estructura concreta de la sociedad, pero ‘cada postura (podrá) coincidir con las otras posturas, diferentes de ella *en el presente*, precisamente en la decidida voluntad de llegar a encontrar y a realizar *en el futuro* una *sociedad universal*’”. (1978: 130 –131)

<sup>75</sup> Según Dader, “En términos políticos, las ideas (...) sobre una ética comunicativa no fundamentalista, pero tampoco vacíamente ‘pactista’, se traducen en una crítica al modelo pluralista de teoría política (típico del pragmatismo anglosajón (...)) por reducir éste el concepto de ‘interés general’ a la asepsia de la mera coincidencia mayoritaria momentánea”. (1992: 55)

Seguimos aquí la descripción que hace Habermas en “Tres modelos normativos de democracia” de las características de una democracia de tipo *liberal* y una democracia de corte *republicano*, para concluir ofreciendo un tercer tipo de democracia, basado en sus observaciones anteriores sobre la posibilidad de hilar un consenso democrático a través del diálogo intersubjetivo. Este tercer tipo de democracia es designado por Habermas como *democracia deliberativa*.<sup>76</sup>

La principal diferencia entre democracia de tipo “liberal” y de tipo “republicano” estribaría en la concepción que ambas clases de democracia tienen del proceso democrático. En palabras de Habermas,

Según la concepción ‘liberal’, dicho proceso desempeña la tarea de programar al Estado en interés de la sociedad; el Estado, a su vez, se concibe como el aparato de la administración pública y la sociedad como el sistema de interrelación entre las personas privadas y su trabajo social estructurado en términos de la economía de mercado. La política (en el sentido de la formación de la voluntad política de los ciudadanos) tendría ahí la función de amarrar e impulsar los intereses sociales privados frente a un aparato estatal especializado en el empleo administrativo del poder político para alcanzar fines colectivos. De acuerdo con la concepción ‘republicana’, la política no se agotaría en dicha función de mediación, sino que representaría más bien un factor constitutivo del proceso de socialización en su conjunto. La política se concibe como una forma de reflexión de un entramado de vida ético. Constituye el medio con el que los miembros de comunidades en cierto sentido solidarias asumen su recíproca dependencia y con el que en su calidad de ciudadanos prosiguen y configuran con voluntad y conciencia las relaciones de reconocimiento recíproco con las que se encuentran convirtiéndolas en una asociación de miembros libres e iguales. Con ello la arquitectónica liberal del Estado y de la sociedad experimenta una importante transformación: junto a la instancia de regulación descentralizada del mercado, esto es, junto al poder administrativo y a los intereses privados, surge la *solidaridad* como una tercera fuente de *integración social*<sup>77</sup>. (1999c: 231 – 232)

<sup>76</sup> En *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999c.

<sup>77</sup> Y continúa Habermas más adelante profundizando en la distinción entre ambas: “De acuerdo con la concepción liberal, la política es esencialmente una lucha por posiciones que conceden la capacidad de disponer de poder administrativo. El proceso de formación de la opinión y de la voluntad política en el espacio público y en el parlamento se determina por la competencia entre actores colectivos que proceden

Ocioso es apuntar que Habermas se decanta fundamentalmente en su modelo deliberativo por la adaptación de las características de la democracia descrita por él como de corte republicano, pues es en ella en donde el proceso de discusión racional puede producirse y donde predomina, o cuando menos existe, la acción encaminada al entendimiento (ver nota al pie). Sin embargo, la democracia deliberativa no presupone que sea el consenso público la única manera de llevar a cabo la acción política, ni diluye el Estado frente a la sociedad civil<sup>78</sup>; bien al contrario, intenta dejar claramente delimitadas las funciones del

---

estratégicamente con el objeto de mantener o de adquirir posiciones de poder. El éxito se mide por la aprobación, cuantificada en número de votos, que a los ciudadanos les merecen las personas y los programas. Con sus votos los electores expresan sus preferencias. Sus decisiones electorales tienen la misma estructura que los actos de elección de quienes participan en el mercado para obtener el mayor beneficio: estos votos permiten el acceso a posiciones de poder que los partidos políticos se disputan con esa misma actitud encaminada al éxito. El *input* de votos y el *output* de poder corresponden al mismo patrón de acción estratégica. Según la concepción republicana, el proceso de formación de la opinión y de la voluntad política en el espacio público y en el parlamento no obedece a las estructuras de los procesos de mercado, sino a las estructuras propias de una comunicación pública orientada al entendimiento. El paradigma de la política, concebida en el sentido de una práctica de autodeterminación ciudadana, no es el mercado, sino el diálogo. Desde este punto de vista, existe una diferencia estructural entre el poder comunicativo (que, en forma de opiniones mayoritarias formadas discursivamente, surge de la comunicación política) y el poder administrativo (del que dispone el aparato estatal). También los partidos que luchan por el acceso a posiciones estatales de poder tienen que aceptar el estilo deliberativo y la obstinación propia de los discursos políticos”. (1999c: 236 – 237)

<sup>78</sup> Según explicación de Habermas, “En concordancia con el republicanismo, la teoría discursiva coloca el proceso de formación de la voluntad y de la opinión políticas en el punto central, pero sin entender como algo secundario la constitución en términos del Estado de derecho; más bien, concibe los derechos fundamentales y los principios del Estado de derecho como una respuesta consecuente a la cuestión de cómo pueden ser institucionalizados los exigentes presupuestos comunicativos del procedimiento democrático. La teoría discursiva no hace depender la realización de una política deliberativa de una ciudadanía capaz de actuar colectivamente, sino de la institucionalización de los procedimientos correspondientes. Ya no opera con el concepto de una totalidad social centrada en el Estado, que pudiera representarse como un macrosujeto que actúa orientado por fines. Tampoco la teoría discursiva localiza a esa totalidad en un sistema de normas constitucionales que regulen de manera inconsciente el equilibrio de poderes e intereses según el modelo desarrollado por el tráfico mercantil. Dicha teoría se despidió completamente de las figuras de pensamiento típicas de la filosofía de la conciencia que, en cierto modo, sugieren o bien atribuir la práctica de la autodeterminación de los ciudadanos a un sujeto social global o bien referir el imperio anónimo de la ley a sujetos particulares que compiten entre sí (...) La teoría del discurso cuenta, en cambio, con la *intersubjetividad de orden superior* que representan los procesos de entendimiento que se llevan a cabo, por una parte, en la forma institucionalizada de deliberaciones en las cámaras parlamentarias y, por otra parte, en la red de comunicación de la esfera política de la opinión pública. Estas comunicaciones no susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto, realizadas en el interior o en el exterior de las asambleas programadas para la toma de resoluciones, configuran escenarios donde pueden tener lugar una formación más o menos racional de la opinión y de la voluntad común sobre temas relevantes para el conjunto de la sociedad y sobre materias que requieren una regulación. La formación informal de la opinión desemboca en decisiones electorales institucionalizadas y en

Estado y la sociedad civil como resultado del proceso de la intersubjetividad discursiva<sup>79</sup>, de tal forma que el poder político tenga libertad para actuar y adoptar decisiones para el funcionamiento de la colectividad; pero ésta, al mismo tiempo, es la que guía al poder político en sus decisiones a través del consenso<sup>80</sup>:

Los procedimientos y presupuestos comunicativos de la formación democrática de la opinión y de la voluntad funcionan como las más importantes esclusas para la racionalización discursiva de las decisiones de un gobierno y de una administración sujetos al derecho y a la ley. *Racionalización* significa más que mera legitimación, pero menos que constitución del poder. El poder disponible de modo administrativo modifica su propia estructura interna mientras se mantenga retroalimentado mediante una formación democrática de la opinión y de la voluntad común, que no sólo controle *a posteriori* el ejercicio del poder político, sino que, en cierto modo, también lo programe. A pesar de todo ello, únicamente el sistema político puede ‘actuar’. El sistema político es un subsistema especializado en la toma de decisiones colectivamente vinculantes, mientras que las estructuras comunicativas del espacio público conforman una red ampliamente

---

resoluciones legislativas por las que el poder producido comunicativamente se transforma en poder utilizable administrativamente”. (1999c: 244 . 245)

<sup>79</sup> Thompson, en otros aspectos crítico con la teoría de Habermas, realiza una propuesta muy similar a la del filósofo alemán: “La idea de ‘democracia deliberativa’, no tanto como alternativa a las instituciones representativas sino como manera de desarrollarlas y enriquecerlas. Por ‘democracia deliberativa’ quiero expresar una concepción de la democracia en la que se trata a todos los individuos como agentes autónomos capaces de formar juicios razonados a través de la asimilación de información y diferentes puntos de vista, y que institucionaliza una variedad de mecanismos para incorporar los juicios individuales a un proceso de toma de decisión colectivo. La concepción deliberativa de democracia centra la atención en los *procesos* a través de los que se forman juicios y se toman decisiones”. (1998: 326 – 327)

<sup>80</sup> La crítica que hace Habermas al modelo liberal de democracia, y su propuesta de democracia deliberativa, guarda ciertas semejanzas con las observaciones de Joseph Schumpeter en su clásico trabajo *Capitalisme, socialisme et démocratie* (París, Éditions Payot, 1967), donde también critica la democracia liberal orientada a fines concretos y ajena a los intereses ciudadanos y la contraponen con su alternativa: “On se rappelle que nos principales difficultés avec la théorie classique se centraient sur la proposition selon laquelle ‘le peuple’ se formerait une opinion précise et rationnelle sur chaque problème spécifique et donnerait –en démocratie- effet à cette opinion en désignant des ‘représentants’ chargés de veiller à ce que ses volontés soient mises à exécution. Par conséquent, la doctrine classique subordonne le choix des représentants à l’objectif primordial de l’organisation démocratique qui consisterait à investir le corps électoral du pouvoir de statuer sur les problèmes politiques pendants. Mais supposons que, renversant l’ordre de ces éléments, nous subordonnions le règlement par le corps électoral des questions pendantes à l’élection des hommes chargés d’exécuter les volontés des électeurs. En d’autres termes, nous admettons désormais que le rôle du peuple consiste à accoucher d’un gouvernement ou, alternativement, d’un organisme intermédiaire qui, à son tour, accouchera d’un pouvoir exécutif national, c’est-à-dire d’un gouvernement. Et nous en arrivons à notre définition: la méthode démocratique est le système institutionnel, aboutissant à des décisions politiques, dans lequel des individus acquièrent le pouvoir de statuer sur ces décisions à l’issue d’une lutte concurrentielle portant sur les votes du peuple”. (1967: 366 – 367)

expandida de sensores que reaccionan ante la presión de los problemas que afectan a la sociedad en su conjunto y que además estimulan la generación de opiniones de mucha influencia. La opinión pública transformada en poder comunicativo mediante procedimientos democráticos no puede ‘mandar’ ella misma, sino sólo dirigir el uso del poder administrativo hacia determinados canales<sup>81</sup>. (1999c: 244)

Se trata, por tanto, de la plasmación práctica en el campo de la teoría política de la necesaria articulación entre el “sistema” y “el mundo de la vida”; articulación que era vista como uno de los aspectos más dudosos de la teoría habermasiana. Véase, por ejemplo, las impresiones de Blanca Muñoz<sup>82</sup> y John B. Thompson<sup>83</sup> al respecto, o la crítica de Lluís Badia, quien, aceptando la

---

<sup>81</sup> La defensa de una democracia deliberativa no es exclusiva de Jürgen Habermas, si bien éste es uno de sus principales impulsores. Varios investigadores han seguido ofreciendo diversas perspectivas y definiciones en torno a esta idea. Encontramos un interesante punto de partida en el estudio de Víctor Sampedro *Opinión pública y democracia deliberativa. Medios, sondeos y urnas* (Madrid, Istmo, 2000). Puede consultarse una comparación del modelo de funcionamiento de la opinión pública en un hipotético sistema de democracia deliberativa en las págs. 25 – 27.

<sup>82</sup> “El modelo lingüístico-hermenéutico habermasiano, pese a su interesante repaso de las metodologías y epistemologías funcionalistas, comprensivas y dialécticas, sigue sin armonizar el *sistema* y el *mundo de la vida* y, desde luego, Habermas tratando de fundamentar un concepto de racionalidad no edificada sobre la razón crítico-negativa, tiene que referirse al mundo objetivo como lenguaje consensuado por experiencia. Pero ¿cómo podemos delimitar el ‘consenso que es’ del consenso que ‘debería ser’? En este sentido, tenemos la impresión de que, como ya se dijo, mientras no se fije una tipología discursiva y de los niveles persuasivos implícitos, la teoría de los actos de habla y de la acción comunicativa no es más que una nueva versión idealista de temas viejos”. (1989: 202 – 203)

<sup>83</sup> Thompson, que por otro lado realiza una interesante crítica de Habermas tanto en su libro *Los media y la sociedad* (1998) como en el artículo “La teoría de la esfera pública” (en *Voces y Culturas* n° 10, II Semestre de 1996), considera que en la articulación de “sistema” y “mundo de la vida” aísla al Estado y a la Economía del sistema democrático, situándolos como elementos propios de la razón instrumental: “Algunos dudarán de si cabría aislar al Estado y la Economía de los procesos democráticos en la forma propuesta, y muchos se preguntarán a qué equivale en la práctica todo este proyecto teórico”. (1996: 93) Creemos que Thompson hace aquí una interpretación rudimentaria de la teoría de Habermas, pues como hemos puesto de relieve el propio Habermas asume que es el Estado, y particularmente el poder político, el principal instrumento de acción, aunque tenga en cuenta a los ciudadanos y a la opinión pública formada a través del diálogo intersubjetivo en su toma de decisiones. Sí está más atinado Thompson cuando denuncia que Habermas otorga un papel fundamentalmente negativo a la economía de mercado en el proceso de formación de una opinión pública libre y una democracia deliberativa, pero en todo caso sería cuestión de discutir hasta qué punto la Economía tiene un carácter neutro o beneficioso en el proceso. Si nos limitamos a ver en la economía de mercado un factor de creación de riqueza para la colectividad, indudablemente será beneficioso, pero es discutible que este sea el único efecto que tenga sobre el cuerpo social. Posiblemente Thompson haya interpretado de forma negativa la integración, por parte de Habermas, de economía y aparato estatal en el plano del “Sistema”, sin posibilidad de cambiarlos mediante la acción comunicativa. Pero Habermas sí que deja abierta la posibilidad de reducir sus poderes mediante el fortalecimiento de la sociedad civil y el poder político representativo: “He considerado a la economía y al aparato estatal como dominios de acción integrados sistémicamente, los cuales ya no podrían reorganizarse democráticamente desde dentro, es decir, readaptarse a un modo político de integración, sin que pusieran en peligro su propia lógica sistémica y, por tanto, su funcionalidad. La



viabilidad y consistencia del modelo de acción comunicativa de Habermas, se pregunta, sin embargo, entre otras cuestiones, si no será muy complicado eludir la preponderancia práctica de la razón de tipo instrumental en la toma de decisiones:

La investigación de la opinión pública debería argumentar y verificar, primero, tres grandes problemas: 1) El problema de cómo puede programarse el sistema administrativo por medio de políticas y leyes derivadas de procesos públicos de formación de la opinión y la voluntad; 2) el problema de la posibilidad de una democratización de los procesos mismos de formación de la opinión y de la voluntad; y 3) la demostración de si es factible una praxis comunicativa que combine una formación de la opinión orientada hacia la verdad con una formación de la voluntad mayoritaria. (1996: 71 – 72)

Una vez estudiado el marco conceptual en el que Habermas sitúa su teoría de la opinión pública, conviene que nos refiramos a las características de esta última, fijadas fundamentalmente en *Historia y crítica de la opinión pública* y reformuladas y adaptadas parcialmente a la realidad de las democracias mediáticas en *Facticidad y validez*.

Habermas, como hemos visto, considera que el paradigma dominante en el estudio de la opinión pública se limita a investigar sus diversas manifestaciones prácticas a través de las encuestas sin llegar a conclusiones generales sobre la función de la opinión pública en la sociedad<sup>84</sup>. Frente a esta homogeneidad en el estudio de los fenómenos derivados de la opinión, Habermas se propone formular

---

bancarrota del socialismo estatal lo ha confirmado. La sacudida de una democratización radical ahora se caracteriza más bien por un desplazamiento de las fuerzas en el interior de una ‘división de poderes’”. (1997: 24)

<sup>84</sup> Un ejemplo palpable de esta escuela y su evolución en un modelo más aceptable lo constituye Elisabeth Noelle – Neumann, que hace esta (rudimentaria) oposición entre la observación empírica de la opinión pública mediante encuestas y el modelo habermasiano: “La opinión pública –se refiere al cambio o a la defensa de posiciones establecidas y consolidadas- no está restringida a ningún tema particular. De lo que se trata es de la aprobación o la desaprobación de opiniones y comportamientos observables públicamente. Se trata de la aprobación o desaprobación perceptible para el individuo. La espiral del silencio es una reacción ante la aprobación y la desaprobación patente y visible en el marco de constelaciones cambiantes de valores (...) la opinión pública no les pertenece sólo a los que siguen esa vocación o a los críticos talentosos, al ‘público políticamente activo’ de Habermas”. (1995: 89 – 90)

un nuevo paradigma de la Opinión Pública en el que pueda demostrarse –en su caso- que la sociedad es verdaderamente democrática.

Con este objeto, Habermas realiza un temprano estudio (*Historia y crítica de la opinión pública*, 1962) cuyas insuficiencias le han hecho acreedor a bastantes críticas. En él, Habermas hace un riguroso recorrido de las condiciones de la aparición y evolución de la opinión pública como proceso de discusión racional, en un principio circunscrito a la clase burguesa. Habermas ve en la aparición de una instancia crítica opuesta al poder absolutista un producto típico de la ideología burguesa y el capitalismo de mercado, pues la opinión pública se sitúa en oposición al Estado como defensa de la privacidad de los hombres individuales frente a las injerencias estatales. En un primer momento, el hombre burgués actúa en su doble condición de propietario y ciudadano, asumiéndose la estrecha relación entre propiedad y libertad, por un lado, y libertad de mercado y libertad de opinión, por otro<sup>85</sup>.

Sin embargo, Habermas aprecia hechos positivos en la aparición de este modelo de opinión pública, fundamentalmente su carácter racional y la libertad con la que se llega al consenso. En consecuencia, Habermas tomará este modelo incipiente de opinión pública como ejemplo de la instancia crítica que sugiere para las sociedades auténticamente democráticas. Los medios de comunicación, que también funcionan como mercancías en el análisis de Habermas, no son ajenos a este proceso de formación de opiniones, bien al contrario, están en su misma génesis:

---

<sup>85</sup> En palabras de Habermas: “El *status* de un varón privado combina el rol del poseedor de mercancías con el del padre de familia, el del propietario con el del ‘hombre’. El desdoblamiento de la esfera privada en los planos de mayor elevación que la esfera íntima (...) proporciona el fundamento para identificar aquellos dos roles con el rótulo común de ‘lo privado’; a esa identificación se reduce también, en última instancia, la autocomprensión política de la publicidad burguesa” (1997: 66-67)

Puesto que la sociedad, contrapuesta al Estado, delimita, por un lado, un ámbito privado claramente distinguido del poder público, pero como, por otro lado, la reproducción de la vida rebasa los límites del poder doméstico privado, convirtiéndose en un asunto de interés público, 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 sólo necesita poner en funcionamiento el instrumento con cuya ayuda había convertido ya la administración a la sociedad en un asunto público: la prensa (1997: 62)

Este modelo de opinión pública incipiente, que aún no reúne al “gran público”, pero sí a una parte importante, representativa, al menos, la clase burguesa, va a configurar un concepto de “verdad” mediante la discusión racional muy similar al propuesto por Habermas. La racionalidad de las argumentaciones a través de las cuales se llega al consenso es lo que justifica las pretensiones, si queremos decirlo así, legitimadoras del poder de la opinión pública. Sin embargo, esta instancia crítica no puede sustituir al poder, no puede constituirse en la encargada de llevar a cabo los asuntos públicos, pero sí de marcar el camino a los gobernantes:

El resultado del raciocinio público bajo tales circunstancias reclama racionalidad; de acuerdo con esa idea de racionalidad, una opinión pública nacida de la fuerza del mejor argumento pretende estar en posesión de la capacidad racionante –moralmente pretenciosa- que intenta hacer una y la misma cosa de lo correcto y de lo justo. La opinión pública ha de coincidir con la ‘naturaleza de la cosa’. Por eso pueden las ‘leyes’ –a las que la opinión pública quiere ahora disponer para la esfera social-, junto a los criterios formales de generalidad y abstracción, exigir también para sí el criterio material de racionalidad. En ese sentido declaran los fisiócratas que sólo la *opinion publique* conoce el *ordre naturel* y lo hace visible para que pueda el monarca ilustrado convertirlo, en forma de norma general, en fundamento de su acción (1997: 91)

Y más adelante vuelve a incidir en la misma cuestión, destacando que esta opinión pública habría de limitarse, en todo caso, a vigilar y limitar al poder ejecutivo, no a sustituirlo:

La opinión pública está a la postre enfrentada a la arbitrariedad, y está sometida de tal modo a las leyes inmanentes del público compuesto por personas privadas racionales que no puede serle adjudicado de modo estricto el atributo mismo de voluntad más alta, situada por encima de todas las leyes, el atributo de soberanía. De acuerdo con sus propias intenciones, la opinión pública no quiere ser ni límite del poder ni poder mismo, y todavía menos fuente de todo poder. En su propio contexto está más bien obligada a modificar el carácter del poder ejecutivo, la dominación misma (...) El *pouvoir* como tal es puesto a debate por una publicidad políticamente activa. *Ese debate está encargado de reconducir la voluntad a ratio, ratio que se elabora en la concurrencia pública de argumentos privados en calidad de consenso acerca de lo prácticamente necesario en el interés universal.* (1997: 117-118)

Por último, este modelo de la opinión se basa en el consenso de los distintos puntos de vista subjetivos (intersubjetividad) a través del debate:

No puede ya la opinión pública del público constituido por la reunión de las personas privadas seguir gozando de una base para su unidad y para su verdad; acabará recalando en la etapa de un subjetivo opinar de muchos (...) La opinión pública tiene la forma del entendimiento humano sano, está extendida entre el pueblo al modo de los prejuicios, y aun en esa turbulencia refleja, de todos modos, 'las verdaderas necesidades y las tendencias correctas de la realidad'. Llega por sí sola a consciencia –en la asamblea de estamentos, que compromete a los estamentos profesionales de la sociedad burguesa en la tarea legislativa. (1997: 151 - 152)

Pero la evolución de este modelo también comporta, indica Habermas, su perversión. La opinión pública puede acabar tiranizando los actos de gobierno; la clase burguesa se constituye en clase dominante, excluyendo explícitamente a los demás estratos sociales de la discusión pública y la representación electoral; la publicidad burguesa (que en Habermas se confunde con “opinión pública”, dada la ambigüedad del término germánico, *Öffentlichkeit*) tiene como objetivo el reparto del poder y no su vigilancia<sup>86</sup>. Finalmente, la entrada del capitalismo de

---

<sup>86</sup> Según Habermas, “Allí donde el poder del soberano ha sido substituido por el al parecer no menos arbitrario de la publicidad, la opinión pública que llega a imponerse no escapa al reproche de

mercado y la creciente racionalización de los aspectos sociales según el paradigma de la técnica acaban generando la disolución del modelo primitivo de opinión pública. La sociedad vive, en palabras de Habermas, un proceso de “refeudalización”:

En la centuria que siguió a la era culminante del liberalismo, un capitalismo ‘organizado’ disolvió la relación originaria entre publicidad y esfera privada; los perfiles de la publicidad burguesa se desfiguraron. Pero ni el modelo liberal, ni el socialista resultan apropiados para el diagnóstico de una publicidad suspendida *entre* las constelaciones estilizadas por ambos modelos. Dos tendencias dialécticamente enfrentadas simbolizan la decadencia de la publicidad: ésta penetra cada vez en más *esferas* de la sociedad y, al mismo tiempo, pierde su función *política*, a saber: la sumisión de los estados de cosas hechos públicos al control de un público crítico (...) La publicidad parece ir perdiendo la potencia de su *principio* –la notoriedad, susceptible de crítica- a medida que se va extendiendo como *esfera* y socavando el ámbito privado (...) La sociedad sólo es cuestionada como esfera privada cuando los poderes sociales mismos solicitan la intervención de la autoridad pública y le dan competencias. La política ‘neomercantilista’, entonces, va de la mano de una especie de ‘refeudalización’ de la sociedad. (1997: 171 - 173)

La opinión pública, entendida como reunión de ciudadanos privados (y por tanto perteneciente a la esfera privada, que Habermas distingue de una esfera íntima, reservada al ámbito familiar), deja de existir. El Estado invade este ámbito de privacidad y lo convierte en parte de la esfera pública<sup>87</sup>. Habermas ve

---

intransigencia. La exigencia de tolerancia se dirige a ella, no a los censores que antes la oprimían; y el derecho a la libre manifestación de la opinión no ha ya de proteger al raciocinio crítico del público frente a las acometidas de la policía, sino de las acometidas del público mismo a los no conformistas”. (1997: 165). Y más adelante: “La publicidad políticamente activa no está ya subordinada a la idea de una disolución del poder: más bien ha de servir al reparto de éste; la opinión pública se convierte en mera limitación del poder (...) *a partir de entonces* hay que procurar más bien que ese poder más fuerte no aniquile a todos los demás (...) Lejos de mantener unidos desde el comienzo a los llamados momentos democráticos con los originariamente liberales, esto es, lejos de haber tenido nunca reunidos los motivos heterogéneos, el Estado burgués de derecho es ahora interpretado bajo el prisma de ese aspecto dual del liberalismo”. (1997: 167)

<sup>87</sup> Siguiendo a Habermas, “En comparación con la esfera privada clásica del siglo XIX, la esfera profesional se autonomiza como un ámbito quasi público frente a una esfera privada reducida a la familia; en nuestros días, el tiempo de ocio significa precisamente el tiempo reservado a lo privado, mientras que con el trabajo profesional comienza el ‘servicio’. De todos modos, ese proceso sólo aparece como una desprivatización de la esfera profesional considerándolo desde la perspectiva histórica del propietario

aquí un ámbito estructural de la familia y, sobre todo, una invasión de los medios de comunicación de masas en cuanto industria cultural (clara deuda de Habermas con la Escuela de Frankfurt) que, dominados por las instancias sistémicas del capitalismo de mercado, implantan un aparente régimen de opinión debajo del cual subyace un deseo de dominación y fomento de la apatía política de los ciudadanos satisfechos:

Pero si los ciudadanos no pueden conseguir, en su existencia familiar, autonomía ni de la disposición sobre la propiedad privada, ni *tampoco* de la participación en la publicidad política, fuerza es que ocurra lo siguiente: por un lado, desaparece toda garantía institucional de la individualización de la persona según el modelo de la ‘ética protestante’, y no se ven, por el otro, las condiciones sociales que pudieran sustituir la vía clásica de acceso a la intimidad por la vía de la formación de una ‘ética política’, lo que dotaría al proceso de individuación de un nuevo fundamento. El tipo ideal burgués percibió que se estaba constituyendo una publicidad literaria a partir de la bien fundamentada esfera íntima de la subjetividad inserta en público. En vez de ello, esa publicidad constituye hoy una puerta de entrada para las incursiones furtivas de fuerzas sociales que, a remolque de la publicidad consumidora de cultura propia de los medios de comunicación de masas, penetran en el espacio de intimidad de la familia nuclear. El ámbito íntimo desprivatizado es publicísticamente socavado, una pseudopublicidad deslitrada retrocede al ámbito de confianza de una especie de superfamilia. (1997: 191)

Habermas considera a los medios de comunicación de masas fundamentalmente como instrumentos de la razón instrumental<sup>88</sup> para obtener

---

privado, y al revés, como una privatización se manifiesta a los obreros y empleados, y todo ello en la medida en que éstos no están ya excluidos y abandonados por un régimen patriarcal, sino que están sometidos a una organización psicológica que toma las medidas necesarias para disponer el clima de la empresa funcionalmente al bienestar pseudoprivado”. (1997: 184)

<sup>88</sup> Aspecto este en el que coincide con Jean Baudrillard (*Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1979), quien indica que: “Ce qui caractérise les media de masse, c’est qu’ils sont antimédiateurs, intransitifs, qu’ils fabriquent de la non-communication -Si on accepte de définir la communication comme un *échange*, comme l’espace réciproque d’une parole et d’une *réponse*, donc d’une *responsabilité*, -et non pas une responsabilité psychologique et morale, mais une corrélation personnelle de l’un à l’autre dans l’échange. Autrement dit, si on la définit comme autre chose que la simple émission/réception d’une information, celle-ci fût-elle réversibilisée dans le feed-back. Or, toute l’architecture actuelle des media se fonde sur cette dernière définition: *ils sont ce qui interdit à jamais la réponse*, ce qui rend impossible tout procès d’échange (sinon sous des formes de *simulation* de réponse, elles-mêmes intégrées au procès d’émission, ce qui ne change rien à l’unilatéralité de la communication).

unos fines que se persiguen de forma ajena a una opinión pública reducida a encuestas. Los medios se constituyen en “cuarto poder”, pero no es un poder de vigilancia de los que ostentan las responsabilidades de gobierno, esto es, un contrapoder, sino un poder al servicio de grupos de presión<sup>89</sup>:

Radio, cine y televisión hacen desaparecer gradualmente la distancia que, de todos modos, tenía todavía que mantener el lector respecto de la letra impresa (...) Con los nuevos medios se transforma la misma forma de la comunicación; estos actúan, en el más estricto sentido de la palabra, con más penetración de la que era posible con la prensa (...) Las emisiones de los nuevos medios contribuyen a cercenar, sin comparación posible con las comunicaciones impresas, las reacciones del receptor. Atraen a su terreno al público de oyentes y espectadores, privándole al mismo tiempo de la distancia propia de la ‘mayoría de edad’, de la posibilidad, esto es, de hablar y replicar. El raciocinio de un público lector cede tendencialmente al ‘intercambio de gustos e inclinaciones’ de los consumidores –incluso el discurso sobre lo consumido, el ‘análisis del gusto’, se convierte también en parte del consumo. (1997: 198-199)

Junto a esta denuncia, Habermas critica la supuesta “cultura de masas”<sup>90</sup>, en realidad instrumento de la industria cultural para mantener adocenado a un público con cada vez menos inquietudes culturales. Aspecto en el que coincide con Böckelmann:

Bajo el barniz de la cultura de masas, que endosa a todas las clases el mismo contenido para las actividades en el tiempo libre, se llega, empero, todavía menos a la comunicación entre las masas consumistas. Ni se nivelan las formas sociales de consumo cultural ni surge un mundo vivo común, ocioso, independientemente de la condición profesional (o que

---

C'est là leur véritable abstraction. Et c'est dans cette abstraction que se fonde le système de contrôle social et de pouvoir”. (1972: 208)

<sup>89</sup> Desde otra perspectiva, Noam Chomsky (*Ilusiones necesarias: control del pensamiento en las sociedades democráticas*, Madrid, Libertarias, 1992) llega a similares conclusiones que Habermas: “Los segmentos de los medios de comunicación que pueden llegar a un público considerable son las principales grandes empresas, y están estrechamente integrados con unos conglomerados aún mayores. Al igual que otros negocios, venden un producto a los consumidores”. (1992: 17)

<sup>90</sup> “La cultura de masas se hace, en efecto, con su dudoso nombre precisamente porque el crecimiento de sus proporciones se debe a su adecuación a las necesidades de distracción y diversión de grupos de consumidores con un nivel relativamente bajo de instrucción (en vez de, al revés, elevar a un público amplio a una cultura no sustancialmente degradada)”. (1997: 194)

tome simultáneamente en consideración dicha condición profesional). Puesto que ahora ya no existe la antigua variedad de culturas peculiares de clase y, por tanto, las diferencias sociales no se ‘fundamentan’ ya en un contexto de sentido represivo o solidario, los grupos consumistas se ven confrontados repentinamente a la jerarquía superviviente de la práctica del ocio y del trabajo (y a la de los privilegios del acceso a la comunicación de masas). La jerarquía parece más pronunciada y descarada que nunca. Al mismo tiempo, es tan familiar, tan natural, que no se puede ya subsumirla, comprenderla o atacarla. Y con más razón resulta difícil atacarla, puesto que el desmantelamiento de los antiguos lazos de los individuos da la sensación de una mayor libertad de movimientos y de elección. Es la *jerarquía por la jerarquía*. El estancamiento comunicativo de nuestra sociedad se cumple en forma de segregación estricta. Su complemento es la uniformidad cultural. (1983: 240)

No estamos totalmente de acuerdo con esta concepción tan cerradamente negativa que tiene Habermas de los medios de comunicación de masas. Creemos que el análisis de base económica tiende a considerar a los medios de comunicación de masas como un todo uniforme, lo cual, si es preciso poner en duda en lo que respecta a la industria cultural, es obviamente desmentido cuando nos acercamos a los planteamientos ideológicos de cada medio<sup>91</sup>. Quizás en nuestro desacuerdo tenga mucho que ver nuestro material de análisis, compuesto por periódicos, es decir, medios de comunicación escritos, y no otros medios más modernos como la radio o la televisión, a los que irían dirigidas buena parte de las críticas de Habermas y Böckelmann. También podríamos preguntarnos en concepto de qué se asume que el público de la sociedad contemporánea que se encuentra supuestamente alienado por los productos de la industria cultural y el

---

<sup>91</sup> John B. Thompson añade otra crítica: la concepción negativa que tiene Habermas de los medios de comunicación de masas podría deberse, en parte, al carácter dialógico de su modelo de la opinión pública, que no casa bien con la transmisión de información a través de los medios: “La concepción de Habermas sobre la esfera pública (...) es esencialmente una concepción *dialógica*. Esto es, está sustentada en la idea de que los individuos se reúnen en un espacio compartido y dialogan entre sí, como participantes en pie de igualdad en una conversación cara a cara. El problema, sin embargo, es que esta concepción se compadece poco con las clases de comunicación establecidas por –y apoyadas en– los medios de comunicación, y por lo tanto se compadece poco con la clase de esfera pública que los medios de comunicación han contribuido a crear (...) Habermas tendió a interpretar el impacto de los medios de comunicación más recientes, como la radio y la televisión, en términos mayoritariamente negativos (...) La clase de situación comunicativa que ellas habían generado, en la que la recepción de los productos de los medios se convirtió en una forma de apropiación privatizada, tenía poco que ver con el intercambio dialógico”. (1996: 93 – 94) Véase una crítica similar en Blanca Muñoz (1989), p. 201



discurso sistémico de los medios de comunicación de masas no correspondería con las masas de desheredados analfabetos de las sociedades preindustriales<sup>92</sup>.

En todo caso, conviene precisar que el análisis de Habermas evoluciona en posteriores estudios, y así, en la *Teoría de la acción comunicativa*, tras una incisiva crítica a la simplicidad de los planteamientos de Adorno y Horkheimer respecto al funcionamiento de la industria cultural<sup>93</sup>, presenta a los medios de comunicación de masas como elementos de un carácter ambivalente, que pueden formar parte tanto del “mundo de la vida” y, por tanto, de la acción comunicativa, como del “sistema”, es decir, la acción de tipo instrumental encaminada a fines precisos:

Dos clases de medios capaces de exonerar al arriesgado y costoso mecanismo de coordinación que representa el entendimiento. Por un lado, los *medios de control sistémico*, a través de los cuales los subsistemas se diferencian del mundo de la vida, y, por otro lado, las *formas generalizadas de comunicación*, que no sustituyen al entendimiento lingüístico, sino que simplemente lo condensan y que, por lo mismo, permanecen ligadas a los contextos del mundo de la vida. Mientras que los medios de control desligan la coordinación de la acción de la formación lingüística de un consenso y la neutralizan frente a la alternativa de acuerdo o falta de entendimiento, en el otro caso se trata de una especialización de los procesos lingüísticos de formación de consenso, que sigue dependiendo de la posibilidad de echar mano de los recursos del trasfondo que para la acción comunicativa representa el mundo de la vida. Los *medios de comunicación de masas* pertenecen a estas formas generalizadas de comunicación. Liberan a los procesos de comunicación de la provincialidad que suponen los contextos limitados en el espacio y en el tiempo y hacen surgir espacios de opinión pública implantando la simultaneidad abstracta de una red virtualmente siempre presente de contenidos de comunicación muy alejados en el tiempo y en el espacio y poniendo los mensajes a disposición de contextos multiplicados. Estos *espacios públicos creados por los medios jerarquizan* el horizonte de comunicaciones posibles a la vez *que le quitan sus barreras*; el primer aspecto no puede separarse del segundo, y en ello radica la *ambivalencia de su potencial*. Al canalizar

---

<sup>92</sup> Sobre esta cuestión nos remitimos al clásico ensayo de Umberto Eco, *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Tusquets, 1995.

<sup>93</sup> *Víd.* 1999b, pp. 551 – 552.

unilateralmente los flujos de comunicación en una red centralizada, del centro a la periferia y de arriba abajo, los medios de comunicación de masas pueden reforzar considerablemente la eficacia de los controles sociales. Pero la utilización de este *potencial autoritario* resulta siempre precaria, ya que las propias estructuras de la comunicación llevan inserto el contrapeso de un *potencial emancipatorio*. (1999b: 552 – 553)

Por tanto, los medios ya no son un elemento más de control del poder, sino instrumentos de carácter en principio neutro que se decantan por uno u otro plano de la existencia (sistema y mundo de la vida), por uno u otro modelo de razón según cómo se utilice su potencial. Los medios, pues, serían, como indica Habermas, instancias ambivalentes. Sin embargo, la observación de la realidad también nos habla de unos medios que habitualmente forman parte de los instrumentos de control, con lo que cabría preguntarse qué espacio de acción pública eficaz quedaría para el modelo de opinión pública crítica. Según asevera Habermas en un análisis reciente:

Un tercer grupo de actores lo constituyen los publicistas, que reúnen información, que deciden sobre la selección y presentación de las ‘emisiones’ y que en cierto grado controlan el acceso de temas, contribuciones y autores al espacio de la opinión pública dominado por los medios de comunicación de masas. Con la creciente complejidad de los medios de comunicación y con la creciente necesidad de capital destinado a ese fin se introduce una centralización de las vías efectivas de comunicación. En la misma medida los medios de comunicación de masas quedan expuestos, tanto por el lado de la oferta como por el lado de la demanda, a una creciente necesidad de selección y a las coerciones provenientes de ella. Estos procesos de selección se convierten en fuente de nuevas clases de poder. Este poder de los medios sólo queda acotado de forma muy insuficiente por estándares profesionales; pero, tentativamente, se está procediendo ya hoy a una constitucionalización jurídica del ‘cuarto poder’ (...) La imagen que la televisión construye de la política se compone en buena parte de temas y contribuciones que vienen ya producidos para ese espacio público que representan los medios y que a través de conferencias de prensa, manifestaciones, campañas, etc., se los encauza hacia ellos. Los productores de información logran imponerse con tanta más fuerza cuanto más se distingue su trabajo en el espacio público por las personas que lo realizan, por su dotación técnica y por su profesionalidad. Los actores colectivos que operan fuera del sistema político, fuera

de las organizaciones y asociaciones sociales, tienen normalmente menos oportunidades de influir sobre los contenidos y tomas de posición de los grandes medios. Esto vale particularmente para las opiniones que caen fuera del espectro de opinión ‘normalizado’ y ‘ponderado’, es decir, del espectro de opinión tan centrísticamente restringido y poco flexible que caracteriza a los grandes medios electrónicos de comunicación<sup>94</sup>. (1998: 457 – 458)

No cabe extrañar, como conclusión, que Habermas establezca en *Historia y crítica de la opinión pública* que la opinión pública puede significar dos cosas muy distintas: En primer lugar, una instancia crítica, un debate racional de los ciudadanos con sus representantes, que deriva en un debate abierto y democrático; en segundo lugar, una instancia receptiva de los ciudadanos aislados, en una preocupante situación de falta de comunicación con sus representantes, ante cuyas medidas sólo pueden reaccionar con una aquiescencia aclamatoria. Como señala José Luis Dader:

Frente al triunfo positivista y pragmático que tiende a interpretar la opinión pública como la reunificación indiscriminada de cualquier tipo de opiniones, y cuya manifestación más radical es esa tópica identificación entre opinión pública y sondeos, el autor de ‘Estructura funcional del Espacio Público’ (...) reivindica una sacralizada asociación entre dicho término y el resultado del diálogo racional, plural y sin manipulaciones de ningún tipo, del conjunto de los ciudadanos, sobre las cuestiones que suscitan el interés general o son motivo de administración pública. Acorde con este criterio distingue entre una opinión pública real y una pseudo opinión pública. Lo que él llama una opinión pública crítica y una opinión pública manipulada. Mientras la primera (...) es la única que permite hablar de un Estado democrático auténtico, la segunda es la triste realidad cotidiana en que se debaten –en su opinión– la mayoría de las democracias formales, como consecuencia del

---

<sup>94</sup> Véase también Böckelmann, cuyo pesimismo respecto de la función efectiva de los medios en la sociedad es muy superior al de Habermas: “La comunicación de masas no puede desplegar su potencial comunicativo (puesto que se halla aislada por las situaciones y formas del flujo horizontal de masas), es decir, no puede reflejar y controlar sus crisis motivacionales disfuncionales. Sus estructuras permiten la comunicación de los oligopolios y asociaciones privilegiadas con sus mercados, pero no la comunicación con la interacción social (...) En las condiciones imperantes, la disponibilidad permanente de programas visuales confirma la no disponibilidad de los recursos comunicativos en lo que respecta a los grupos aislados pequeños y grandes. El autoservicio es la esencia de una sociedad en la que las estructuras del sistema y los terrenos parcelados de la comunicación se complementan mutuamente dentro de una situación de exclusión recíproca”. (1983: 260)

triumfo de las relaciones públicas, el sometimiento al ‘aura personal’ y la imagen en lugar de la racionalidad (refeudalización de la sociedad) y la ausencia de una mediación crítica o desveladora en el juego actual de la comunicación política. (1992: 103 – 104)

La primera instancia sería el modelo “ideal” de la opinión pública, la segunda correspondería a una opinión pública manipulada por los poderes públicos; en opinión de Habermas, en el espacio público conviven ambos modelos. Por más que el poder, aun el poder democrático, intente asegurarse el apoyo acrítico de los ciudadanos mediante 'filtros estructurales', 'deformaciones burocráticas' y 'control manipulativo', Habermas establece una distinción de dos ámbitos en el seno de este Espacio público: por un lado, las opiniones institucionalizadas, formales, de tipo unidireccional, y por otro las opiniones informales, de tipo personal, que se expanden en un ámbito privado mediante la discusión entre ciudadanos particulares.<sup>95</sup>

Las opiniones de tipo formal serían, según Habermas, “opiniones cuasi – públicas”, por cuanto no responden a un proceso de debate entre los ciudadanos sino que son más o menos impuestas desde las instituciones del poder, revestidas, al mismo tiempo, de un halo de objetividad, al asociarse a la “opinión pública” tal como es conceptualizada en la sociedad democrática<sup>96</sup>. Este tipo de opiniones se subdivide a su vez, como indica José Luis Dader, en dos ámbitos:

---

<sup>95</sup> Desde el ámbito de la Teoría Política, Giovanni Sartori también denuncia una ambigüedad similar en la representación de la opinión pública: “La afirmación de que toda sociedad posee una opinión pública está conectada con la suposición de que todo régimen encuentra un antagonista en la fuerza de la opinión pública. Personalmente, creo que esto es falso; y el aserto es ciertamente engañoso porque oculta la distinción crucial entre: a) una opinión que es pública meramente en el sentido de que se encuentra *diseminada entre* el público; y b) una opinión que, hasta cierto punto, el público *se ha formado por sí mismo*. En el primer caso se trata de una opinión *hecha* pública, pero no del público. En el segundo, en cambio, tenemos una opinión *del* público, en la que el público es el *sujeto*”. (1995: 131 –132)

<sup>96</sup> Como destaca Habermas en *Facticidad y validez*: “A los actores, que por así decir, surgen del público y participan en la reproducción de ese espacio público mismo, hemos de distinguirlos de los actores que ocupan un espacio público ya constituido, con el fin de servirse de él. Esto vale, por ejemplo, para los grandes grupos de intereses, bien organizados, anclados en los sistemas funcionales de la sociedad, que a través del espacio público-político ejercen influencia sobre el sistema político. Sin embargo, esos grupos no pueden hacer en el espacio de la opinión pública un uso manifiesto de los potenciales de sanción en los que se apoyan en las negociaciones públicamente reguladas o en los intentos de presión no públicos. Sólo

Las opiniones que circulan por los circuitos relativamente restringidos de la 'gran prensa' y sobre todo de la prensa intelectual o de élite. Tales opiniones, a pesar de ir destinadas al público general no admiten la participación más que de un reducido número de personas (...) y 'no responden a los criterios de un uso público de la razón'. Y las opiniones altamente formalizadas en representación oficial o directa de grupos o instituciones de un protagonismo legalmente privilegiado. (1992: 202)

Por su parte, la difusión de opiniones ajenas a los intereses del poder pueden derivar de tres ámbitos:

A.- Las 'evidencias culturales indiscutibles', extremadamente persistentes y extendidas como sustrato creencial o prejuiciado de la mayoría de las opiniones particulares

B.- La 'expresión poco discutida de experiencias fundamentales propias de toda biografía personal'

C.- 'Las evidencias de la cultura de masas', constantemente discutidas y producto pasajero del flujo constante de informaciones o del trabajo propagandístico<sup>97</sup>

Habermas concluye que sólo podemos hablar de Opinión pública en el sentido paradigmático que le otorga el pensador alemán en el momento en que se constituya un espacio público crítico, es decir, con la participación de los ciudadanos racionantes. Coincide con Wright Mills en su diagnóstico de que la

---

pueden capitalizar su poder social transformándolo en poder político en la medida en que (...) hacen propaganda en favor de sus intereses en un lenguaje capaz de movilizar *convicciones*". (1998: 444)

<sup>97</sup> Siguiendo a Habermas, encontraríamos pues "dos ámbitos de comunicación políticamente relevantes: por un lado, el sistema de opiniones informales, personales, no públicas; por el otro, el de las opiniones formales, institucionalmente autorizadas. Las opiniones informales se diferencian según el grado de su obligatoriedad: en el plano más bajo de ese ámbito de comunicación son verbalizadas las evidencias culturales no discutidas, los extremadamente tenaces resultados del proceso de culturación normalmente sustraído a la reflexión de cada sujeto (...) En un segundo plano son verbalizadas las –poco discutidas. Experiencias básicas de la propia biografía, los poco fluidos resultados del choque de la socialización, que está también al margen de la reflexión (...) En un tercer plano, las evidencias, frecuentemente discutidas, de la cultura industrial, los fluidos resultados de la irrigación publicística duradera (o también de la labor propagandística) a la que están expuestos los consumidores, sobre todo en su tiempo libre o de ocio". (1997: 269-270)

sociedad de públicos ha sido sustituida por la sociedad de masas, en cuyo modelo de comunicación masivo es altamente improbable el mantenimiento de un debate público; por tanto, la opinión pública tal como es entendida por Habermas sólo podría darse en el circuito de las opiniones “cuasi – públicas”, en un contexto de interacción de un público reducido con los representantes de las opiniones de tipo institucional.

Por su parte, Böckelmann destaca, en la misma línea que Habermas, que la comunicación de masas ha logrado crear en los consumidores de productos culturales la falsa idea de que existe una comunicación pública libre y abierta, cuando en la práctica origina una opinión pública unidireccional y restrictiva. Se trata de una nueva versión de la ‘falsa conciencia’ marxista, como muy bien apunta José Luis Dader, que se consigue mediante una serie de “reglas dominantes de la atención y su función dentro de la creación de propaganda de los medios”. (1992: 203)

*La Historia y crítica de la opinión pública* ha recibido críticas, además de por su análisis de los medios de comunicación de masas y su supuesta concepción elitista, aspectos éstos ya reseñados, fundamentalmente por ceñirse casi en exclusiva a la descripción de una situación histórica (la de formación de la opinión pública burguesa en los siglos XVIII y XIX) determinada, olvidando los múltiples cambios sociales, culturales y políticos habidos desde entonces, y obviando, además, la no representatividad de este tipo de opinión pública para amplios colectivos sociales (el proletariado, que además también configuró a lo largo del siglo XIX una opinión pública en cierto sentido “alternativa” a la ya racionalizada opinión de la burguesía dominante, y las mujeres)<sup>98</sup>.

---

En cualquier caso, este modelo de la opinión pública ha sido reformulado por Habermas en su obra posterior *Facticidad y validez*, en la que intenta articular el espacio de la opinión pública con el espacio político en los términos de democracia deliberativa que ya hemos visto. Para Habermas, la función del espacio público es la de interactuar constantemente con el poder político, actuando como “caja de resonancia” de los problemas que se le pudieran presentar a este último<sup>99</sup>. Este espacio público se constituye como una red de comunicación de opiniones de los diversos actantes sociales, que interactúan y se combinan de tal forma que acaban generando una opinión de carácter público o general. Veamos la explicación de Habermas:

El espacio de la opinión pública, como mejor puede describirse es como una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, es decir, de *opiniones*, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal suerte que se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos. Al igual que el mundo de la vida en su totalidad, también el espacio de la opinión pública se reproduce a través de la acción comunicativa, para la que basta con dominar un lenguaje natural; y se ajusta a la *inteligibilidad general* de la práctica comunicativa cotidiana. Al mundo de la vida hemos empezado acercándonos en su calidad de depósito de interacciones simples; con éstas quedan también retroalimentativamente conectados los sistemas especiales de acción y de saber que se diferencian dentro del mundo de la vida. Éstos parten, o bien de funciones generales de la reproducción del mundo de la vida (como sucede con la religión, la escuela, la familia), o bien (como sucede con la ciencia, la moral y el arte) de diversos aspectos de validez del saber circulante en la comunicación lingüística cotidiana. Pero el espacio de la opinión pública no se especializa ni en uno ni en otro aspecto; en la medida en que se extiende a cuestiones políticamente relevantes, deja la elaboración especializada de ellas al

---

<sup>98</sup> Para una crítica completa de estas deficiencias del estudio de Habermas, véase Thompson (1998), pp. 102 – 108.

<sup>99</sup> En palabras de Habermas, “El espacio público – político lo hemos descrito como caja de resonancia para problemas que han de ser elaborados por el sistema político porque no pueden ser resueltos en otra parte. En esta medida el espacio público – político es un sistema de avisos con sensores no especializados, pero que despliegan su capacidad perceptiva a lo largo y ancho de toda la sociedad. Desde el punto de vista de la teoría de la democracia el espacio público-político tiene que reforzar además la presión ejercida por los problemas, es decir, no solamente percibir e identificar los problemas, sino también tematizarlos de forma convincente y de modo *influyente*, proveerlos de contribuciones, comentarios e interpretaciones, y dramatizarlos de suerte que puedan ser asumidos y elaborados por el complejo

sistema político. El espacio de la opinión pública se distingue, más bien, por una estructura de comunicación que se refiere a un tercer aspecto de la acción orientada al entendimiento: no a las funciones, ni tampoco a los *contenidos* de la comunicación, sino al *espacio social* generado en la acción comunicativa. (1998: 440 – 441)

Lo determinante en la formación de la opinión pública no será tanto la difusión de mensajes a través de medios eficaces cuanto el mantenimiento de unas reglas establecidas, con la fundamentación ética a la que aludimos más arriba, para el intercambio de opiniones entre los ciudadanos. Son estas reglas de comportamiento ético, el interés por el entendimiento y por el consenso, los que validan la calidad de una opinión pública dada<sup>100</sup>. El espacio de esta opinión pública configurada a partir del consenso se diferencia de la esfera privada en función de las condiciones de comunicación que establece el modelo habermasiano, que asegura la privacidad de los ciudadanos pero al mismo tiempo abre una serie de canales (establecidos en la esfera del “mundo de la vida”) de correlación entre la esfera privada y una opinión pública que ya no se configura con arreglo a unos fines determinados establecidos desde el sistema, sino mediante la comunicación intersubjetiva del público a través de multitud de canales y de muy variadas formas, reglamentadas únicamente por su legitimidad ética. Es de este modo como la opinión pública, entendida como un continuo flujo de intercambio de opiniones, puede interactuar e influir sobre el poder político, al cual, sin embargo, y como hemos visto, le corresponde el poder último de decisión, pero sin arrogarse un poder omnímodo, sino limitado por las consideraciones previas que le puedan llegar a través de la opinión pública consensuada, en continuo cambio y articulada desde ámbitos muy diversos:

En las sociedades complejas el espacio de la opinión pública constituye una estructura intermediaria que establece una mediación entre el sistema político, por un lado, y los

---

parlamentario. Es decir, a cada función de señal del espacio público-político ha de sumarse también una capacidad de problematización eficaz”. (1998: 439 – 440)

<sup>100</sup> Víd. Habermas (1998) pp. 444 – 445.



sectores privados del mundo de la vida y los sistemas de acción funcionalmente especificados, por otro. Representa una red extraordinariamente compleja que se ramifica espacialmente en una pluralidad de espacios internacionales, nacionales, regionales, municipales, subculturales, que se solapan unos con otros; que, en lo que a contenido se refiere, se estructura conforme a puntos de vista funcionales, centros de gravedad temáticos, ámbitos políticos, etc., en espacios públicos más o menos especializados, pero todavía accesibles a un público de legos (por ejemplo, en opiniones públicas relacionadas con la divulgación científica y la literatura, las iglesias y el arte, el movimiento feminista y los movimientos 'alternativos', o relacionados con la política sanitaria, la política social y la política científica); y que, en lo tocante a densidad de la comunicación, a complejidad de su organización y a alcance, se diferencia en niveles, desde los niveles episódicos que representan el bar, el café, o los encuentros y conversaciones en la calle, hasta el espacio público abstracto, creado por medios de comunicación, que forman los lectores, oyentes y espectadores aislados y diseminados por todas partes, pasando por espacios públicos caracterizados por la presencia física de los participantes y espectadores, como pueden ser las representaciones teatrales, las reuniones de las asociaciones de padres en las escuelas, los conciertos de rock, las asambleas de los partidos y congresos eclesiásticos. Pero pese a estas múltiples diferenciaciones todos esos espacios parciales de opinión pública, constituidos a través del lenguaje ordinario, permanecen porosos los unos para los otros. Los límites sociales internos rompen y fragmentan ese texto *uno* 'del' espacio público, que se extiende radialmente en todas direcciones y cuya escritura prosigue sin cesar, lo rompen y fragmentan, digo, en múltiples textos pequeños para los que entonces todo lo demás se convierte en contexto; pero siempre pueden construirse de un texto al otro puentes hermenéuticos. Los espacios públicos parciales se constituyen con ayuda de mecanismos de exclusión; pero como los espacios públicos no pueden llegar a formar ni organizaciones ni sistemas, no hay ninguna regla de exclusión sin cláusula de denuncia. Con otras palabras: los límites dentro del espacio público general, definido por su referencia al sistema político, permanecen en principio permeables. Los derechos a una inclusión irrestricta y a la igualdad, que venían inscritos en los espacios públicos liberales, impiden mecanismos de exclusión de tipo foucaultiano y fundan un potencial de autotransformación. (1998: 454 – 455)

En conclusión, para Habermas la opinión pública es un proceso enormemente complejo en constante renovación, del cual, por tanto, no es posible extraer datos parciales que puedan ser representativos para su catalogación (enmarcado en su crítica a los sondeos como base del estudio de la

opinión pública); la opinión pública se forma fundamentalmente en el espacio del “mundo de la vida” y tiene calidad, esto es, valor en términos de una democracia deliberativa, siempre y cuando parte de unos sólidos fundamentos éticos de carácter universal en tanto en cuanto son compartidos por todos. Habermas no conceptúa una opinión pública realmente democrática dominada por las instancias de poder, sea éste político, económico o mediático. Podríamos decir que la teoría de la acción de Habermas, así como su teoría de la opinión pública, son por el momento un mero *desideratum*, pues como él mismo aprecia en las sociedades democráticas occidentales es difícilmente observable el funcionamiento de una opinión pública que no esté mediada y manipulada por estas instancias de poder. Particularmente negativo es, como hemos visto, el análisis que hace Habermas de la función, en este contexto, de los medios de comunicación de carácter masivo. Nuestro propósito es, partiendo de la teoría de la acción habermasiana, observar el papel que tiene, en concreto, la prensa de referencia en la formación de la opinión pública y, eventualmente, en su deformación, y asimismo responder a la cuestión de si estos medios se alinean con las instituciones de poder o son realmente referencias válidas para participar en el proceso de esta opinión pública libre de la que habla Habermas.