

**Manuel Delgado
Daniel Malet**

Universitat de Barcelona
Institut Català d'Antropologia

1. EL ESPACIO PUBLICO COMO CATEGORIA POLITICA

Cada día se contempla crecer el papel de la noción de espacio público en la administración de las ciudades. Aumenta su consideración en tanto que elemento inmanente de toda morfología urbana y como destino de todo tipo de intervenciones urbanizadoras, en el doble sentido de objeto de urbanismo y de urbanidad. Ese concepto de espacio público se ha generalizado en las últimas décadas como ingrediente fundamental tanto de los discursos políticos relativos al concepto de ciudadanía y a la realización de los principios igualitaristas atribuidos a los sistemas nominalmente democráticos, como de un urbanismo y una arquitectura que, sin desconexión posible con esos presupuestos políticos, trabajan de una forma no menos ideologizada –aunque nunca se explicita tal dimensión– la cualificación y la posterior codificación de los vacíos urbanos que preceden o acompañan todo entorno construido, sobre todo si éste aparece resultado de actuaciones de reforma o revitalización de centros urbanos o de zonas industriales consideradas obsoletas y en proceso de reconversión. En cambio, sería importante preguntarse a partir de cuándo ese concepto de espacio público se ha implementado de forma central en las retóricas político-urbanísticas y en sus correspondientes agendas. La respuesta nos llevaría enseguida a detectar ese momento coincidiendo con el arranque de las grandes dinámicas de tercerización, gentrificación y tematización que han conocido casi todas las ciudades europeas, en procesos ya de alcance planetario. Tampoco ese protagonismo discursivo no se ha visto siempre acompañado de una verdadera consideración de fundamentos que, más allá de señalar la génesis teórica del concepto –Arendt, Habermas, Kosselleck–, se halla detenido en considerar la función y la intencionalidad ideológicas que lo han hecho hasta tal punto pertinente.

Sobre todo, extraña que la opción conceptual por espacio público se haya llevado a cabo en detrimento de otras que podrían parecer más indicadas a la hora de reconocer la pluralidad de usos, significados y funciones de un espacio de y para los encuentros y las intersecciones. Reconozcamos, de entrada que, dejando de lado su acepción jurídica como espacio de titularidad pública, es decir propiedad del Estado y sobre el que sólo el Estado tiene autoridad, la idea de espacio público, tal y como se aplica en la actualidad, trasciende de largo la distinción básica entre público y privado, que se limitaría a identificar el espacio público como espacio de visibilidad generalizada, en la que los copresentes forman una sociedad por así decirlo óptica, en la medida en que cada una de sus acciones está sometida a la consideración de los demás, territorio por tanto de exposición, en el doble sentido de de exhibición y de riesgo. Ese concepto vigente de espacio público quiere decir algo más que espacio en que todos y todo es perceptible y percibido. Es por ello –por ese algo más– que ha parecido preferible al viejo concepto de calle, aún antes de que ésta haya visto reconocido su naturaleza no de sitio, sino de auténtica institución social. Pero, puestos a encontrar categorías más amplias, capaces eventualmente de abarcar otros ámbitos de

coincidencia entre extraños y en los que se produce un tipo específico de sociabilidad –la plaza, el mercado, el vestíbulo de estación, el parque, la playa, etc.–, bien se hubieran podido escoger otras denominaciones, como “espacio social”, “espacio común”, “espacio compartido”, “espacio colectivo”, etc. Acaso más indicado todavía hubiera sido el concepto de “espacio urbano”, no como espacio “de la ciudad”, sino –en el sentido que Lefebvre (1976) o Remy (Remy y Voye, 1992) hubieran propuesto– como espacio-tiempo diferenciado para la reunión, que registra un intercambio generalizado y constante de información y que se ve vertebrado por la movilidad.

Trascendiendo esas definiciones de espacio público como espacio social o colectivo por excelencia, el término, tal y como se tiende a usar en el momento actual, no se limita a ejecutar una voluntad descriptiva, sino que vehicula una fuerte connotación política. Como concepto político, espacio público quiere decir esfera de coexistencia pacífica y armoniosa de lo heterogéneo de la sociedad, marco en que se supone que se conforma y se confirma la posibilidad de estar juntos sin que, como escribiera Hannah Arendt, caigamos “unos sobre otros” (Arendt, 1998 [1958]: 62). Ese espacio público se puede esgrimir como la evidencia de que lo que nos permite hacer sociedad es que nos ponemos de acuerdo en un conjunto de postulados programáticos en el seno de las cuales las diferencias se ven superadas, sin quedar olvidadas ni negadas del todo, sino definidas aparte, en ese otro escenario al que llamamos privado. Ese espacio público se identifica, por tanto, como ámbito de y para el libre acuerdo entre seres autónomos y emancipados que viven en tanto se encuadran en él, una experiencia masiva de desafiliación.

La esfera pública es, entonces, en el lenguaje político, un constructo en el que cada ser humano se ve reconocido como tal en relación y como la relación con otros, con los que se vincula a partir de pactos reflexivos permanentemente reactualizados. Esto es un “espacio de encuentro entre personas libres e iguales que razonan y argumentan en un proceso discursivo abierto dirigido al mutuo entendimiento y a su auto comprensión normativa” (Sahui, 2000: 20). Ese espacio es la base institucional misma sobre la que se asienta la posibilidad de una racionalización democrática de la política.

Por supuesto que es indispensable aquí atender la conocida genealogía que Jürgen Habermas (1981 [1962]), que señalaba esa idea de espacio público como derivación de la publicidad ilustrada, ideal filosófico –originado en Kant– del que emana el más amplio de los principios de consenso democrático, único principio que permite garantizar una cierta unidad de lo político y de lo moral, es decir la racionalización moral de la política. Todo ello de acuerdo con el ideal de una sociedad culta formada por personas privadas iguales y libres que, siguiendo el modelo del burgués librepensador, establecen entre sí un concierto racional, en el sentido de que hacen un uso público de su raciocinio en orden a un control pragmático de la verdad. De ahí la vocación normativa que el concepto de espacio público viene a explicitar como totalidad moral, conformado y determinado por ese “deber ser” en torno al cual se articulan todo tipo de prácticas sociales y políticas, que exigen de ese marco que se convierta en lo que se supone que es.

Ese fuerte sentido eidético, que remite a fuertes significaciones y compromisos morales que deben verse cumplidos, es el que la noción de espacio público se haya constituido en uno de los ingredientes conceptuales básicos de la ideología ciudadanista, ese último refugio doctrinal en que han venido a resguardarse los restos del izquierdismo de clase media, pero también de buena parte de lo que ha sobrevivido del movimiento obrero (C., s.f.; Domínguez, 2007). El ciudadanía se plantea, como se sabe, como una especie de democraticismo radical que trabaja en la perspectiva de realizar empíricamente el proyecto cultural de la modernidad en su dimensión política, que entendería la democracia no como forma de gobierno, sino más bien como modo de vida y como asociación ética. Es en ese terreno donde se desarrolla el moralismo abstracto kantiano o la eticidad del Estado constitucional moderno postulada por Hegel. Según lo que Habermas presenta como “paradigma republicano” –diferenciado del “liberal”– el proceso democrático es la fuente de legitimidad de un sistema determinado y determinante de normas. La política, según ese punto de vista, no sólo media, sino que conforma o constituye la sociedad, entendida como la asociación libre e igualitaria de sujetos conscientes de su dependencia unos respecto de otros y que establecen entre sí vínculos de mutuo reconocimiento. Es así que

el espacio público vendría a ser ese dominio en que ese principio de solidaridad comunicativa se escenifica, ámbito en que es posible y necesario un acuerdo interaccional y una conformación discursiva coproducida.¹ El ciudadanía es, hoy, la ideología de elección de la socialdemocracia, que, como escribía María Toledano (2007), lleva tiempo preocupada por la necesidad de armonizar espacio público y capitalismo, con el objetivo de alcanzar la paz social y “la estabilidad que permita preservar el modelo de explotación sin que los efectos negativos repercutan en su agenda de gobierno”. Pero el ciudadanía es también el dogma de referencia de un conjunto de movimientos de reforma ética del capitalismo, que aspiran a aliviar sus efectos mediante una agudización de los valores democráticos abstractos y un aumento en las competencias estatales que la hagan posible, entendiendo de algún modo que la exclusión y el abuso no son factores estructurales, sino meros accidentes o contingencias de un sistema de dominación al que se cree posible mejorar éticamente. Como se sabe, esa ideología, que no impugna el capitalismo, sino sus “excesos” y su carencia de escrúpulos, llama a movilizaciones masivas destinadas a denunciar determinadas actuaciones públicas o privadas consideradas injustas, pero sobre todo inmorales, y lo hace proponiendo estructuras de acción y organización lábiles, basadas en sentimientos colectivos mucho más que en ideas, con un énfasis especial en la dimensión performativa y con frecuencia meramente “artística” o incluso festiva de la acción pública. Prescindiendo de cualquier referencia a la clase social como criterio clasificatorio, remite en todo momento a una difusa ecúmene de individuos a los que unen no sus intereses, sino sus juicios morales de condena o aprobación.

En tanto que instrumento ideológico, la noción de espacio público, como espacio democrático por antonomasia, cuyo protagonista es ese ser abstracto al que damos en llamar ciudadano, se correspondería bastante bien con algunos conceptos que Marx propusiera en su día. Uno de los más adecuados, tomado de la Crítica a la filosofía del Estado de Hegel (Marx, 2002 [1844]), sería el de mediación, que expresa una de las estrategias o estructuras mediante las cuales se produce una conciliación entre sociedad civil y Estado, como si una cosa y otra fueran en cierto modo lo mismo y como si

se hubiese generado un territorio en el que hubieran quedado cancelados los antagonismos sociales. El Estado, a través de tal mecanismo de legitimación simbólica, puede aparecer ante sectores sociales con intereses y objetivos incompatibles –y al servicio de uno de los cuales existe y actúa– como ciertamente neutral, encarnación de la posibilidad misma de elevarse por encima de los enfrentamientos sociales o de arbitrarlos, en un espacio de conciliación en que las luchas sociales queden como en suspenso y los segmentos enfrentados declaren una especie de tregua ilimitada (cf. Bartra, 1977). Ese efecto se consigue por parte del Estado, gracias a la ilusión que ha llegado a provocar –ilusión real, y por tanto ilusión eficaz–, de que en él las clases y los sectores enfrentados disuelven sus contenciosos, se unen, se funden y se confunden en intereses y metas compartidos. Las estrategias de mediación hegelianas sirven en realidad, según Marx, para camuflar toda relación de explotación, todo dispositivo de exclusión, así como el papel de los gobiernos como encubridores y garantes de todo tipo de asimetrías sociales. Se trata de inculcar una jerarquización de los valores y de los significados, una capacidad de control sobre su producción y distribución, una capacidad para lograr que lleguen a ser influyentes, es decir para que ejecuten los intereses de una clase dominante, y que lo hagan además ocultándose bajo el aspecto de valores supuestamente universales. La gran ventaja que poseía –y continúa poseyendo– la ilusión mediadora del Estado y las nociones abstractas con que argumenta su mediación es que podía presentar y representar la vida en sociedad como una cuestión teórica, por así decirlo, al margen de un mundo real que podía hacerse como si no existiese, como si todo dependiera de la correcta aplicación de principios elementales de orden superior, capaces por sí mismos –a la manera de una nueva teología– de subordinar la experiencia real –hecha en tantos casos de dolor, de rabia y de sufrimiento– de seres humanos reales manteniendo entre sí relaciones sociales reales.

Tenemos entonces que la noción de espacio público, en tanto que concreción física en que se dramatiza la ilusión ciudadanista, funcionaría como un mecanismo a través del cual la clase dominante consigue que no aparezcan como evidentes las contradicciones que la sostienen, al tiempo que

1 Ámbitos para los que, por cierto, el interaccionismo simbólico y la etnometodología han propuesto respectivamente sus correspondientes disciplinas analíticas.

obtiene también la aprobación de la clase dominada al valerse de un instrumento –el sistema político– capaz de convencer a los dominados de su neutralidad. Consiste igualmente en generar el efecto óptico de una unidad entre sociedad y Estado, en la medida en que los supuestos representantes de la primera han logrado un consenso superador de las diferencias de clase. Sería a través de los mecanismos de mediación –en este caso, la ideología ciudadanista y su supuesta concreción física en el espacio público– que las clases dominantes consiguieran que los gobiernos a su servicio obtengan el consentimiento activo de los gobernados, incluso la colaboración de los sectores sociales maltratados, trabados por formas de dominación mucho más sutiles que las basadas en la simple coacción. Se sabe que lo que garantiza la perduración y el desarrollo de la dominación de clase nunca es la violencia, “sino el consentimiento que prestan los dominados a su dominación, consentimiento que hasta cierto punto les hace cooperar en la reproducción de dicha dominación [...] El consentimiento es la parte del poder que los dominados agregan al poder que los dominadores ejercen directamente sobre ellos” (Godelier, 1989: 31).

Se pone de nuevo de manifiesto que la dominación de una clase sobre otra no se puede producir sólo mediante la violencia y la represión, sino que requiere el trabajo de lo que Althusser presentó como “aparatos ideológicos del Estado”, a través de los cuales los dominados son educados –léase adoctrinados– para acabar asumiendo como “natural” e inevitable el sistema de dominación que padecen, al tiempo en que integran, creyéndolas propias, sus premisas teóricas. De tal manera la dominación no sólo domina, sino que también dirige y orienta moralmente tanto el pensamiento como la acción sociales. Esos instrumentos ideológicos incorporan cada vez más la virtud de la versatilidad adaptativa, sobre todo porque tienden a renunciar a constituirse en un sistema formal completo y acabado, sino que se plantean a la manera de un conjunto de orientaciones más bien vagas, cuya naturaleza abstracta, inconcreta, dúctil..., fácil, en una palabra, las hacen acomodables a cualquier circunstancia, en relación con la cual –y gracias a su extremada vaguedad– consiguen tener efectos portentosamente clarificadores. Y no es sólo que esas nuevas formas más lábiles de ideología dominante primen el consenso y la complicidad de los dominados, sino que pueden incluso ejercitar formas de astucia que

neutralizan a sus enemigos asimilando sus argumentos y sus iniciativas, desproveyéndolas de su capacidad cuestionadora, domesticándolas, como si de tal asimilación dependiera su habilidad para la adaptación a los constantes cambios históricos o ambientales o para propiciarlos.

Tendríamos hoy que, en efecto, las ideas de ciudadanía y –por extensión– de espacio público vendrían a ser ejemplos de ideas dominantes –en el doble sentido de ideas de quienes dominan y de ideas que están concebidas para dominar–, en tanto que pretendidos ejes que justifican y legitiman la gestión de lo que vendría a ser un consenso coercitivo o una coacción hasta un cierto límite consensuada con los propios coaccionados. Estamos ante un ingrediente fundamental de lo que en nuestros días es aquello que Foucault llamaba la “modalidad pastoral del poder”, refiriéndose a lo que en el pensamiento político griego –tan inspirador del modelo “ágora” en que afirma inspirarse el discurso del espacio público– era un poder que se ejercía sobre un rebaño de individuos diferenciados y diferenciables –“dispersos”, dirá Foucault– a cargo de un jefe que debía –y hay que subrayar que lo que hace es cumplir con su deber– “calmar las hostilidades en el seno de la ciudad y hacer prevalecer la unidad sobre el conflicto” (Foucault, 1991: 101-102). Se trata pues de disuadir y de persuadir cualquier disidencia, cualquier capacidad de contestación o resistencia y –también por extensión– cualquier apropiación considerada inapropiada de la calle o de la plaza, por la vía de la violencia si es preciso, pero previamente y sobre todo por una descalificación o una des-habilitación que, en nuestro caso, ya no se lleva a cabo bajo la denominación de origen subversivo, sino de la mano de la mucho más sutil de incívico, o sea contraventor de los principios abstractos de la “buena convivencia ciudadana”. Esto afecta de pleno a la relación entre el urbanismo y los urbanizados. Dada la evidencia que la modelación cultural y morfológica del espacio urbano es cosa de élites profesionales procedentes en su gran mayoría de los estratos sociales hegemónicos, es previsible que lo que se da en llamar urbanidad –sistema de buenas prácticas cívicas– venga a ser la dimensión conductual adecuada al urbanismo, entendido a su vez como lo que está siendo en realidad hoy: mera requisa de la ciudad, sometimiento de ésta, por medio tanto del planeamiento como de su gestión política, a los intereses en materia territorial de las minorías dominantes.

2. EL ESPACIO PÚBLICO COMO LUGAR

Es ese espacio público-categoría política lo que debe verse realizado en ese otro espacio público –ahora físico– que es o se espera que sean los exteriores de la vida social: la calle, el parque, la plaza... Es por ello que ese espacio público materializado no se conforma con ser una mera sofisticación conceptual de los escenarios en los que desconocidos totales o relativos se encuentran y gestionan una coexistencia singular no forzosamente exenta de conflictos. Su papel es mucho más trascendente, puesto que se le asigna la tarea estratégica de ser el lugar en que los sistemas nominalmente democráticos ven o deberían ver confirmada la verdad de su naturaleza igualitaria, el lugar en que se ejercen los derechos de expresión y reunión como formas de control sobre los poderes y el lugar desde el que esos poderes pueden ser cuestionados en los asuntos que conciernen a todos.

A ese espacio público como categoría política que organiza la vida social y la configura políticamente le urge verse ratificado como lugar, sitio, comarca, zona..., en que sus contenidos abstractos abandonen la superestructura en que estaban instalados y bajen literalmente a la tierra, se hagan, por así decirlo, “carne entre nosotros”. Procura dejar con ello de ser un espacio concebido y se quiere reconocer como espacio dispuesto, visibilizado, aunque sea a costa de evitar o suprimir cualquier emergencia que pueda poner en cuestión que ha logrado ser efectivamente lo que se esperaba que fuera. Es eso lo que hace que una calle o una plaza sean algo más que simplemente una calle o una plaza. Son o deben ser el proscenio en que esa ideología ciudadanista se pretende ver a sí misma reificada, el lugar en el que el Estado logra desmentir momentáneamente la naturaleza asimétrica de las relaciones sociales que administra y a las que sirve y escenifica el sueño imposible de un consenso equitativo en el que puede llevar a cabo su función integradora y de mediación.

En realidad, ese espacio público es el ámbito de lo que Lukács hubiera denominado cosificación, puesto que se le confiere la responsabilidad de convertirse como sea en lo que se presupone que es y que en realidad sólo es un debería ser. El espacio público es una de aquellas nociones que exige ver cumplida la realidad que evoca y que en cierto modo también invoca, una ficción nominal concebida para inducir a pensar y a actuar de cierta manera y que urge verse instituida como

realidad objetiva. Un cierto aspecto de la ideología dominante –en este caso el desvanecimiento de las desigualdades y su disolución en valores universales de orden superior– adquiere, de pronto y por emplear la imagen que el propio Lukács proponía, una “objetividad fantasmal” (Lukács, 1985 [1923]: 8). Se consigue, por esa vía y en ese marco, que el orden económico en torno al cual gira la sociedad quede soslayado o elidido. Ese lugar al que llamamos espacio público es así extensión material de lo que en realidad es ideología, en el sentido marxista clásico, es decir enmascaramiento o fetichización de las relaciones sociales reales y presenta esa misma voluntad que toda ideología comparte de existir como objeto:

“Su creencia es material, en tanto esas ideas son actos materiales inscritos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales, definidos a su vez, por el aparato ideológico material del que proceden las ideas” (Althusser, 1974: 62). El objetivo es, pues, llevar a cabo una auténtica transubstanciación, en el sentido casi litúrgico-teológico de la palabra, a la manera como se emplea el término para aludir a la sagrada hipóstasis eucarística. Una serie de operaciones rituales y un conjunto de ensalmos y una entidad puramente metafísica se convierte en cosa sensible, que está ahí, que se puede tocar con las manos y ver con los ojos, que, en este caso, puede ser recorrida y atravesada. Un espacio teórico se ha convertido por arte de magia en espacio sensible. Lo que antes era una calle es ahora escenario potencialmente inagotable para la comunicación y el intercambio, ámbito accesible a todos en que se producen constantes negociaciones entre copresentes que juegan con los diferentes grados de la aproximación y el distanciamiento, pero siempre sobre la base de la libertad formal y la igualdad de derechos, todo ello en una esfera de la que todos pueden apropiarse, pero que no pueden reclamar como propiedad; marco físico de lo político como campo de encuentro transpersonal y región sometida a leyes que deberían ser garantía para la equidad. En otras palabras: lugar para la mediación entre sociedad y Estado –lo que equivale a decir entre sociabilidad y ciudadanía–, organizado para que en él puedan cobrar vida los principios democráticos que hacen posible el libre flujo de iniciativas, juicios e ideas.

En ese marco, el conflicto antagonista no puede percibirse sino como una estridencia, o, peor, como una patología. Es más, es contra la lucha entre intereses que se

han desvelado irreconciliables que esa noción de espacio público, tal y como está siendo empleada, se levanta.² En el fondo encontramos siempre es voluntad de encontrar un antídoto moral que permita a las clases y a los sectores que mantienen entre sí o con los poderes disensos crónicos renunciar a sus contenciosos y abandonar su lucha, al menos por medios realmente capaces de modificar el orden socioeconómico que sufren. Ese esfuerzo por someter las insolencias sociales es el que hemos visto repetirse a cada momento, justo en nombre de principios conciliadores abstractos, como los del civismo y la urbanidad, aquellos mismos que, por ejemplo, en el contexto novecentista europeo, en el primer cuarto del siglo XX, pretendieran sentar las bases de una ciudad ideal, embellecida, culta, armoniosa, ordenada, en las que un “amor cívico” les sirviese para redimirse y superar las grandes convulsiones sociales que llevaban décadas agitándolas y empañando y entorpeciendo los sueños democráticos de la burguesía. Ésta nunca había dejado de dejarse guiar por el modelo que le prestaba Atenas o las ciudades renacentistas, de las que el espacio público moderno quisiera ser reconstrucción, tal y como Hannah Arendt estableciera en su vindicación del ágora griega. Son tales principios de conciliación y encuentro –síntesis del pensamiento político de Aristóteles y Kant– los que exigen verse confirmados en la realidad perceptible y vivible, ahí afuera, donde la ciudadanía como categoría debería verse convertida en real y donde lo urbano transmutarse en urbanidad. Una urbanidad identificada con la cortesía, o arte de vivir en la corte, puesto que la conducta adecuada en contextos de encuentro entre distintos y desiguales debe verse regulada por normas de comportamiento que conciban la vida en lugares compartidos como un colosal baile palaciego, en la que los presentes rigen sus relaciones por su dominio de las formalidades de etiqueta, un “saber estar” que les iguala. En la calle, devenida ahora espacio público, la figura hasta aquel momento enteléquica del ciudadano, en que se resumen los principios de igualdad y universalidad democráticas, se materializa, en este caso bajo el aspecto de usuario. Es en él quien practica en concreto los derechos

en que se hace o debería hacerse posible el equilibrio entre un orden social desigual e injusto y un orden político que se supone equitativo (cf. Chauvière y Godbout, 1995). El usuario se constituye así en depositario y ejecutor de derechos que se arraigan en la concepción misma de civilidad democrática, en la medida en que es en él quien recibe los beneficios de un mínimo de simetría ante los avatares de la vida y la garantía de acceso a las prestaciones sociales y culturales que necesita. Ese individuo es viandante, automovilista, pasajero..., personaje que reclama el anonimato y la reserva como derechos y al que no le corresponde otra identidad que la de masa corpórea con rostro humano, individuo soberano a la que se le supone y reconoce competencia para actuar y comunicarse racionalmente y que está sujeto a leyes iguales para todos.

Con ello, cada transeúnte es como abducido imaginariamente a una especie de no-lugar o nirvana en el que las diferencias de status o de clase han quedado atrás. Ese espacio límbico, al que se le hace jugar un papel estructurante del orden político en vigor, paradójicamente viene a suponer algo parecido a una anulación o nihilización de la estructura, en la que lo que se presume que lo que cuenta no es quién o qué es cada cual, sino qué hace y qué le sucede. Tal aparente contradicción no lo es tal si se entiende que ese limbo escenifica una por lo demás puramente ilusoria situación de aestructuración, una especie de communitas en la que una sociedad severamente jerarquizada y estratificada vive la experiencia de una imaginaria ecumene fraternal en la que el presupuesto igualitario de los sistemas democráticos –del que todos han oído hablar, pero nadie ha visto en realidad– recibe la oportunidad de existir como realidad palpable. En eso consiste el efecto óptico democrático por excelencia: el de un ámbito en el que las desigualdades se proclaman abolidas, aunque todo el mundo sepa que no es ni puede ser así.³

Ni que decir tiene que la experiencia real de lo que ocurre ahí afuera, en eso que se da en llamar “espacio público”, procura innumerables evidencias de que no es así. Los

2 Recuérdese que fue así -al menos desde la propuesta de genealogía de Koselleck (1978)- como lo público nació como dominio destinado a que se diluyeran en él las grandes luchas de religión que caracterizaron el siglo XVII, es decir como ámbito para la reconciliación y el consenso entre sectores sociales con identidades e intereses contrapuestos.

3 Dos buenos resúmenes de las teorías ciudadanistas del espacio público pueden encontrarse en Borja (1998) e Innerarity (2007).

lugares de encuentro no siempre ven soslayado el lugar que cada concurrente ocupa en un organigrama social que distribuye e institucionaliza desigualdades de clase, de edad, de género, de etnia, de "raza". A determinadas personas en teoría beneficiarios del estatuto de plena ciudadanía se les despoja o se les regatea en público la igualdad, como consecuencia de todo tipo de estigmas y negativizaciones. Otros –los no-nacionales y por tanto no-ciudadanos, millones de inmigrantes– son directamente abocados a la ilegalidad y obligados a ocultarse. Lo que se tenía por un orden social público basado en la adecuación entre comportamientos operativos pertinentes, un orden transaccional e interaccional basado en la comunicación generalizada, se ve una y otra vez desenmascarado como una arena de y para el marcaje de ciertos individuos, cuya identidad real o atribuida les coloca en un estado de excepción del que el espacio público no les libera en absoluto. Antes al contrario, en no pocos casos. Es ante esa verdad que el discurso ciudadanista y del espacio público invita a cerrar los ojos

Nada nuevo, en cualquier caso. Nos encontramos ante la revitalización de problemáticas que están en la base misma de la historia de las ciencias sociales, cooperantes necesarias en la formalización teórica de la reconciliación entre dominadores y dominados y la consideración patologizante de todo lo que no sea producción de consenso social. Por supuesto que es el caso de toda la sociología francesa que, en soporte de los valores republicanos, nace a finales del XIX alrededor de la figura de Durkheim, teórico fundamental de la solidaridad social como tercera vía entre socialismo marxista y liberalismo (Álvarez-Uría y Varela, 2004: 207-238), aunque no todos sus desarrollos se produjeran en ese sentido y la corriente conociera variables de mayor radicalidad política. Es el caso también del pragmatismo norteamericano. Como en Europa de la mano de Le Bon o Tarde, también en Estados Unidos –en este caso con Dewey– encontramos esa voluntad de poner en circulación el concepto de público en orden a codificar en clave de concierto pacífico una agitación social cuyo protagonismo estaba correspondiendo a las masas urbanas, con frecuencia presentadas como las "turbas" o al "populacho". De ahí la Escuela de Chicago y su vocación en buena medida cristiano-reformista de redención moral de la anomia urbana. Cabe pensar en cómo Robert Ezra Park reconocía sólo dos modelos de orden social. El "cultural",

basado en un orden moral, guiado por principios, valores y significaciones compartidas, y aquel otro orden que el propio Park –tan cercano, como es sabido, al darwinismo social– definía como "biótico" o "ecológico", para aludir a dinámicas competitivas en pos de recursos escasos, ajustes recíprocos de naturaleza polémica, adaptación traumática a contextos sociales poco o mal estructurados, fenómenos de expansión e inserción en el territorio (Park, 1999 [1936]). La reforma debía consistir en transitar de ese orden socio biótico carente de corazón, que generaba conflicto y se alimentaba de él, a ese otro orden social moral superior, fundamentado en el acomodo recíproco y la asimilación.

Ese fue el objetivo de entonces, que se traduce hoy en nuevas fórmulas para lo mismo: conseguir que las masas irracionales se conviertan en público racional y que los obreros y los miembros de otros sectores sociales eventualmente conflictivos o "peligrosos" se conciban a sí mismos como ciudadanos, y por supuesto no en el sentido que el término había adquirido, por ejemplo, en la Comuna de París de 1871, sino en el integrantes de una esfera de confraternidad interclasista. Se hizo, y se continua haciendo, impregnando cada vez más lo que –retomando la terminología althusseriana– son los aparatos ideológicos del Estado, y, a través suyo, las convicciones y las prácticas de aquellos a los que se tiene la expectativa de convertir en creyentes, puesto que es al fin de cuentas un credo lo que se trata de hacer asumir. Para ello se despliega un dispositivo pedagógico de amplio espectro, que concibe al conjunto de la población, y no sólo a los más jóvenes, como escolares perpetuos de esos valores abstractos de ciudadanía y civilidad. Ni que decir tiene esa tendencia didactista se ha intensificado en los últimos tiempos, sobre todo en esa fase en la que el ciudadanismo ha sido adoptado como ideología principal por el conjunto de la izquierda institucional, reconvertida en casi su totalidad a la sociademocracia. Esto se traduce en todo tipo de iniciativas legislativas para incluir en los programas escolares asignaturas de "civismo" o "educación para la ciudadanía", en la edición de manuales para las buenas prácticas ciudadanas, en constantes campañas institucionales de promoción de la convivencia, etc. Se trata de divulgar lo que Sartre hubiera llamado el esqueleto abstracto de universalidad del que las clases dominantes obtienen sus fuentes principales de legitimidad y que se concreta en esa vocación fuertemente

pedagógica que exhibe en todo momento la ideología ciudadanista, de la que el espacio público sería aula y laboratorio.

Ese es el sentido de las iniciativas institucionales en pro de que todos acepten ese territorio neutral del que las especificidades de poder y dominación se han replegado. Hacen el elogio de valores grandilocuentes y a la vez irrefutables –paz, tolerancia, sostenibilidad, convivencia entre culturas– de cuya asunción hemos visto que depende que ese espacio público místico de la democracia formal se realice en algún sitio, en algún momento. A su vez, esa didáctica –y sus correspondientes ritualizaciones en forma de actos y fiestas destinadas a sacralizar la calle, exorcizarla de toda presencia conflictual y convertirla en “espacio público”– sirve de soporte al tiempo ético y estético que justifica y legitima lo que enseguida serán legislaciones y normativas presentadas como “de civismo”. Aprobadas y ya vigentes en numerosas ciudades son un ejemplo de hasta qué punto se conduce ese esfuerzo por conseguir como sea que ese espacio público sea “lo que debiera ser”:⁴

Por mucho que se presenten en nombre de la “convivencia”, en realidad se trata de actuaciones que se enmarcan en el contexto global de “tolerancia cero” –Giuliani, Sarkozy–, cuya traducción consisten en el establecimiento de un estado de excepción o incluso de un toque de queda para los sectores considerados más inconvenientes de la sociedad. Se trata de

la generación de un auténtico entorno intimidatorio, ejercicio de represión preventiva contra sectores pauperizados de la población: mendigos, prostitutas, inmigrantes. A su vez, estas reglamentaciones están sirviendo en la práctica para acosar a formas de disidencia política o cultural a las que se acusa sistemáticamente ya no de “subversivas”, como antaño, sino de algo peor: de “incívicas”, en la medida en que desmienten o desacatan el normal fluir de una vida pública declarada por decreto amable y desconflictivizada. El civismo y la ciudadanía asignan a la vigilancia y la actuación policíaca la labor de lograr lo que sus invocaciones rituales –campañas publicitarias, educación en valores, fiestas “cívicas”– no consiguen: disciplinar ese exterior urbano en el que no sólo no ha sido posible mantener a raya las expresiones de desafecto e ingobernabilidad, sino donde ni siquiera se ha logrado disimular el escándalo de una creciente dualización social. La pobreza, la marginación, el descontento, no pocas veces la rabia continúan formado parte de lo público, pero entendido ahora como lo que está ahí, a la vista de todos, negándose a obedecer las consignas que las condenaban a la clandestinidad. El idealismo del espacio público –que lo es del interés universal capitalista– no renuncia a verse desmentido por una realidad de contradicciones y miserias que se resiste a recular ante el vade retro que esgrimen ante ella los valores morales de una clase media biempensante y virtuosa, que ve una y otra vez frustrado su sueño dorado de un amansamiento general de las relaciones sociales.

4 Ese tipo de legislaciones encuentran un ejemplo bien ilustrativo en la de Barcelona, presentada en el otoño de 2005, bajo el título “Ordenanza de medidas para fomentar y garantizar la convivencia ciudadanas en el espacio público de Barcelona”. Su objetivo: “preservar el espacio público como un lugar de convivencia y civismo”. Poco antes de aprobadas las normas cívicas, en su fase de elaboración, se organizó un seminario en el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, convocado por el Plan de Promoción del Civismo del Ayuntamiento, cuyo título fue “Civismo por la convivencia”. A él fueron invitados a participar algunos de los más conspicuos representantes del ciudadanismo catalán: Manuel Castells, Jordi Borja, Marina Subirats, Josep M. Terricabras, Salvador Cardús, Victòria Camps... Véase el resultado en Subirats et al. (2006), un excelente muestrario de las argumentaciones a favor de los valores de la ciudadanía y la urbanidad como estrategias discursivas de pacificación social.

BIBLIOGRAFIA

- Álvarez-Uría, Fernando y Julia Varela. 2004. *Sociología, capitalismo y democracia*, Morata, Madrid.
- Arendt, Hannah. 1998 [1958]. *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Althusser, Louis. 1974. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Bartra, Roger. *El poder despótico burgués*, Edicions 62, Barcelona, 1977.
- Borja, Jordi. 1998. "Ciudadanía y espacio público," en Pep Subirós, ed., *Ciudad ideal, ciudad real*, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, Barcelona, pp. 43-58.
- Chauvière, Michel y Jacques T. Godbout, eds. 1995, *Les usagers entre marché et citoyenneté*, L'Harmattan, París.
- Domínguez, Mario. 2007. "Crítica del ciudadanía," IX Congreso español de sociología, Barcelona, 2007. Grupo de Trabajo de Sociología Política. Ponencia mimeografiada.
- C, Alain. 2006. "El impase ciudadano. Contribución a una crítica del ciudadanía,"
- Foucault, Michel. 1991 [1981]. "Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la razón política," en *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, pp. 95-140.
- Godelier, Maurice. 1989. *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economía, sociedades*, Taurus, Madrid.
- Habermas, Jürgen. 1981 [1962]. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Gustavo Gili, Barcelona.
- Innerarity, Daniel. 2007. *El nuevo espacio público*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Koselleck, Reinhardt. 1978. *Le règne de la critique*, Payot, París.
- Lefebvre, Henri. 1976. *El espacio y la ciudad*, Península, Barcelona.
- Lukács, Georg. 1985 [1923]. *Historia y consciencia de clase*. Orbis, Barcelona.
- Marx, Karl, 2002 [1874]. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Park, Robert Ezra, 1999 [1936], "Ecología humana," en *La ciudad. Y otros en-sayos de ecología urbana*, Serbal, Barcelona.
- Remy, Jean y Lilian Voye, 1992. *La ville: vers une nouvelle definition?*, L'Harmattan, París.
- Sahui, Alejandro. 2000. *Razón y espacio público*. Arendt, Habermas y Rawls, Ediciones Coyoacán, México DF.
- Subirats, Marina, et al. 2006. *Civisme per la convivència*, Icaria, Barcelona.
- Toledano, María. 2007. "Espacio público y dominio de mercado," *Público*, 23 de octubre de 2007.