

Espacio público e igualdad. Reflexiones en torno a pervivencias contemporáneas de una noción clásica

Public space and equality.
Reflections on contemporary survivals of a classical concept

Gustavo Vallejo

Universidad Nacional de Quilmes,
Departamento de Ciencias Sociales. CONICET.
Correo electrónico: 1208gvallejo@gmail.com

Resumen: El trabajo reflexiona sobre el vínculo conceptual que atraviesa a las ideas de espacio público y de igualdad, complejizadas a su vez por las retroalimentarias demandas planteadas desde la conformación de una ciudadanía democrática. Particularmente, se repasan aportes de Hannah Arendt que contribuyeron a reactualizar una matriz clásica de pensamiento para iluminar formas de repensar nuestras democracias modernas. Así, a través del espacio público, en tanto dimensión de una muy larga duración que cruza lo cultural y lo ideológico, se busca un diálogo entre el pasado y el presente, explorando cuestiones que cruzan lo utópico con la política real. Se trata entonces de indagar en las articulaciones entre espacio público e igualdad, aspectos de un programa atemporal que arroja formas de organización social en abierta tensión con el funcionamiento del Estado en tiempos de neoliberalismo, signados por la emergencia de lo que Boaventura de Sousa Santos ha llamado “fascismo societal”.

Palabras clave: Espacio público, igualdad, neoliberalismo.

Abstract: This piece of work reflects on the conceptual link that goes through the ideas of public space and equality, which present some complexities by the retroalimentary demands raised from the conformation of a democratic citizenship. In particular, Hannah Arendt contributions are reviewed to updating a classic matrix of thought to illuminate ways of rethinking our modern democracies. Thus, through the public space, as cultural and ideological issues of a dimension of long duration term that bridges a dialogue between the past and the present, and, which at the same time explores utopian and real politics aspects and their intersections. So, in this paper, we approach some articulations between public space and equality, both aspects of a timeless program that throw concrete forms of social organization and that present themselves in clear tension with the performance of the State in times of neoliberalism, marked by the emergence of what Boaventura de Sousa Santos has called "societal fascism".

Keywords: Public Space, Equality, Neoliberalism.

Anacronismo e Irrupción, Vol. 8, N° 15
(Noviembre 2018 a Mayo 2019):100-120

 Dialnet  latindex  REDIB 

Fecha de Recepción: 01/10/2018
Fecha de Aceptación: 29/10/2018
ISSN: 2250-4982

El espacio público, entre lo perceptual y lo político¹

Dentro de la cultura occidental tendemos a organizar nuestra forma de ver, comprender, identificarnos a nosotros mismos y relacionarnos con los demás a través de pares dialógicos antitéticos. Entre ellos se encuentra aquel que contrapone lo público a lo privado, lo común a la propiedad, lo abierto a lo cerrado. Se trata de una oposición que, claro está, trasciende largamente las formas de entender el espacio, la sociedad y el lugar por ella ocupado, para englobar sólidas identificaciones colectivas.

Una primera aproximación induciría a referirnos al espacio público como un ámbito que carece de restricciones para su acceso o para ser transitado. De aquí devino el vínculo básico con la igualdad, desde su interpretación como el lugar en el que, de la manera más diáfana, expresa un aprovechamiento homogéneo de sus beneficios. Porque allí se cultiva la libertad de disponer de iguales oportunidades para desplazarse y valerse de los bienes sociales que quedan delimitados. También lleva a advertir lo manifiesto, lo expreso, lo visible, lo que no se oculta. Por lo tanto, está en juego la libertad para expresarse y acceder a las expresiones de los demás. Cuando lo público dejó de ser adjetivo para convertirse en un sustantivo autónomo, permitió denotar a un conjunto de individuos diferenciados de lo que da referencia o identifica el acontecimiento. Público pasó a ser el conjunto de los que miran (espectadores), o escuchan (auditores) o asisten, o visitan, etc. Subyace aquí nuevamente la idea de lo igualitario, asociado a la libertad de reunión. Y cuando se avanzó sobre la pasividad del solo hecho de estar juntos, adquirió el sentido de espacio de participación, de diálogo, de libertad de consensuar o disentir. Lo público, en este

¹ Este trabajo se inscribe en el PIP-CONICET 112-201501-00463CO, titulado "De la cultura letrada a la cultura política: intelectuales, científicos y voluntad de poder en tiempos de crisis". Un avance fue presentado como Ponencia en el "II Ateneo sobre Igualdad", organizado por el Instituto de Cultura Jurídica de la UNLP, en diciembre de 2017.

caso, pasó a entroncarse con una vez más con la base igualitaria que sustenta las libertades políticas (Cullen, 2003: 254-255).

La restricción a esas libertades (de acceder a información, de reunirse, de consensuar o disentir, etc.) estaría indicando el punto en el que aparecen las privaciones de hacer algo, el impedimento de actuar en algún sentido. Es la esfera de lo privado en el más estricto sentido del término que puede denotar, por oposición a lo público, aquellas acciones que tienen connotadas formas evidentes de coerción (ya sea porque nos veamos impedidos de hacer algo o porque tengamos que obedecer sin poder previamente deliberar y elegir).

Estas básicas alusiones a un vínculo experiencial nos introducen en aspectos de una noción, cuyo sentido profundo insta a aproximarse a su dimensión teórica. Y en este sentido, el espacio público puede ser analizado también como una categoría que posee vastas implicancias desde su relación con mecanismos favorecedores del pluralismo, condensando precisas articulaciones entre sociedad y política democrática.

En efecto, puede decirse que las condiciones socioculturales y físicas que hicieron posible la emergencia del espacio público, equivalen la simetría que debió existir para generar una forma particular de interacción basada en un vínculo igualitario. También esa fue la precondition de un sistema de comunicación moderno, cuyo origen quedó situado por Habermas en la ilustración, conjuntamente con el inicio de la politización de la vida social (1994).

Asimismo, el espacio público fue tematizado por los modernismos del siglo XX, que lo convirtieron en el objetivo cualificado de un programa tendiente a acelerar el desplazamiento de los modos de percibir la forma urbana que fueron desde la contemplación al uso, constituyéndose, por eso mismo, en un gran estímulo retroalimentario de efectivas expansiones de derechos (Benjamin, 2009). De ahí que espacio público y proyecto urbano también llegaran a complementarse desde intervenciones que recogían el legado iluminista para instituir una premisa: cambiando el espacio se cambia la sociedad, escenarios

propiciadores de la publicidad favorecen sociabilidades democráticas. Así, y desde una suerte de pedagogía del entorno urbano, el espacio público tendía un puente directo entre las formas contenedoras y la idea de ciudadanía. Sin embargo, cuando el exagerado optimismo que irradiaba esa certeza fue puesto en evidencia, arreció luego una clara tendencia dirigida a despolitizar el concepto y a desligarlo de su vínculo con la idea de igualdad. Gorelik señaló las primeras contradicciones que residen en la “extensión indebida de la hipótesis habermasiana”, cuando, tras la emergencia del bulevar, la noción de representación mutó en autorrepresentación burguesa, y la dialéctica entre mercado y espacio público dio paso a la mercantilización de la metrópoli moderna (Gorelik, 2008: 37). Otra forma asumida por el espacio público desde la última parte del siglo XX ha sido la de “espacio espectral” y “categoría fetiche”, que enmascaran situaciones con una imagen tranquilizadora de armonía, allí donde residía su naturaleza que era la de hacer presente el conflicto social (Gorelik, 2008: 34). Ese enmascaramiento también tuvo una precisa función política: adocenar la población, distrayendo su atención de cambios estructurales en el mundo social que trasuntaban en una nueva realidad urbana. La que consolidó la noción de ciudad dual como expresión de un sistema de derechos disociados, en la que Sousa Santos ha identificado una de las características centrales con las que el neoliberalismo interviene sobre el espacio público desde el último cambio de siglo imponiendo la desigualdad como fundamento de todo vínculo societal.

La igualdad del espacio público

Entre quienes exploraron el vínculo que aúna espacio público y ciudadanía, Hannah Arendt ocupa, indudablemente, un lugar por demás destacado. En efecto, Arendt hizo de la clásica noción de espacio público una matriz capaz de suscitar articulaciones modernas, al ligarla estrechamente a lo político en pos de alcanzar

crecientes niveles de libertad e igualdad, diferenciándose por ello de los espacios de la necesidad y del interés que se vinculan a la labor y al trabajo (Arendt, 1998). Como destaca *La condición humana* (Arendt, 1998), la expresión modélica que proveyó la raíz común compartida por lo público y la política fue la *polis*, ciudad-Estado basada en un principio de igualdad que no hacía distinciones entre gobernantes y gobernados. La *polis* no fue un Estado de acuerdo a las definiciones tradicionales de gobierno, encarnados en un hombre, en unos pocos o en representantes de la mayoría (Arendt, 1996: 24-25). Ello aun cuando nuestra concepción del Estado se fundara en formas representativas de ejercicio del gobierno ideadas también en la Grecia clásica, bajo distinciones tan profundas como las que vienen connotadas por la presencia etimológica del *arché* o del *kratos*, en la tácita alusión a la concentración o distribución del poder y por eso mismo a la diferente cantidad de participantes en el gobierno que refuerzan los prefijos *mono*, uno, (monarquía) o *demos*, pueblo (democracia).

La *polis* radicalizó la presencia del *demos* en el *kratos*, a través de la instauración de la política como un mecanismo relacional en el *ágora*, constituido éste en el principal centro de la vida pública, ámbito que desechaba toda posible distinción de acuerdo a la posición que dentro de él ocupara cada individuo y donde las decisiones soberanas del Estado emergían a la vista de todos. Allí nació un espacio vacío para ser ocupado por individuos con iguales derechos, libre de opacidades que interfirieran en la más absoluta visibilidad de las decisiones de gobierno, adoptadas colectivamente, siendo el *ágora*, entonces, la precondition física y cultural de la *polis*. Era el sitio sobre el cual se matrizaba el espacio público, en tanto dimensión superadora de los intereses privados. Lo público significaba lo que todos podían ver y oír y por eso tenía la mayor publicidad posible, pero también era el mundo común a todos y por eso diferenciado del propio (Arendt, 1998: 60).

Desde estas ideas compartidas, la ciudadanía lograba establecer una base igualitaria que sublimaba las distinciones que podían emerger si la existencia de

ricos y pobres se transfería a diferenciadas cosmovisiones conducentes a dos ciudades y no a una *polis*. El *status* de ciudadano así, no se refería necesariamente a la localización o lugar de nacimiento de un individuo (el *jus soli* del derecho romano), sino al objeto central al que ese individuo abocaba su principal interés y dedicaba la mayor parte del tiempo: la ciudad, en tanto proyecto de racionalidad absoluta. Para entender esa particular significación vale la pena ver en contraste la ciudad medieval, en la que eran distinguidos legalmente quienes pertenecían o no a ella, por ser “una isla de inmunidad legal”, una comunidad protegida por un asilo fortificado, que vivía del comercio y la industria, disfrutando de un derecho, una administración y una jurisdicción excepcionales (Morse, 1983: 26). En la ciudad medieval el ciudadano existe porque en algún momento la Iglesia Católica confirió esos atributos que en la antigüedad eran prerrogativas del gobierno de la ciudad (Arendt, 1998: 45), y porque para hacerlo invocaba la presencia de una ciudad en términos concretos, físicos, materiales. Y si los romanos gestaron en latín la palabra *civitas* (ciudad, en un sentido físico), en las lenguas modernas la denominación de ciudadano a través de las palabras *bourgeois*, *Bürger*, *citizen*, *cittadino*, derivaron de la de ciudad en los términos *bourg*, *Burg*, *city* y *cittá*. El latín medieval agudiza y cierra más este círculo haciendo derivar *civitatensis* de *civitas* (Morse, 1983: 26). Así, las murallas de la ciudad medieval predeterminando divisiones físicas que se trasladan directamente, a través del *jus soli*, al reconocimiento del *status* de ciudadano, se diferencian de las formas de conferir derechos igualitarios a los miembros de la *polis*. Aunque para Aristóteles la *polis* requería de un límite material para que no se confundiera con un mero conjunto de aldeas, el verdadero universo de la *polis*, era cultural antes que físico. Precisamente la fundación de la *polis* fue precedida por la destrucción de todas las unidades organizadas que se basaban en el parentesco, tales como la *phratria* y la *phyle*, para que por sobre ellas emergiera la convicción de que las facultades de la acción y el discurso quedaran reunidas en la esfera pública al instaurarse la *polis* (Arendt, 1998: 39). Recién cuando quedaban establecidos límites culturales

surgían los límites físicos. Arendt señala la relación de la *polis* con la idea cultural de una “pared circundante” que incidió en la *urbs* latina y que aludía a la noción de “círculo”, derivada de la misma raíz que *orbis*. Así, los orígenes de lo urbano delimitaban culturalmente los alcances del espacio público para definir un interior normado, donde quedaban garantizadas las interacciones igualitarias mantenidas por individuos diferentes que poseían los mismos derechos (Vallejo, 2008: 201).

El orden físico sería una consecuencia de esa normalización del adentro igualitario, cuya forma de ser alcanzado motivó distintas reflexiones filosóficas. Aristóteles comparó “la ley más perfecta”, es decir la que constituye la aproximación más cercana posible a la idea, con “el nivel, la regla y el compás” (Arendt, 1996: 121). Vale decir, los instrumentos para diseñar la forma urbana equivalían a una vara de medir una multiplicidad de cosas mensurables, que incluían la manera en que el gobierno de la razón o del sentido común se relacionaba con los variados acontecimientos concretos que podían estar incluidos en él. Platón entendía que “la medida de las medidas” era la norma según la cual han de fundarse las ciudades, estableciéndose a la vez las reglas de comportamiento para sus habitantes (Arendt, 1996: 142). Así, arte y política quedaban directamente conectados, siendo ambos, igualmente fenómenos del mundo público (Arendt, 1996: 231).

Más allá de la mirada del filósofo tendiente a formalizar físicamente y normativamente la excepcionalidad de la *polis*, la democracia griega funcionaba de una manera muy libre, solo condicionada por un *status* de ciudadano que conjugaba igualdad de oportunidades y valoración de las diferencias individuales. La igualdad era entonces un prerrequisito para que ciudadanos ingresaran en una disputa retórica en busca de convencer y ser convencidos. A través de ella, los griegos descubrieron que nuestro mundo común se ve siempre desde un número infinito de posiciones diferentes, a las que corresponden los más diversos puntos de vista (Arendt, 1996: 60). Y de esta práctica habitual surgió la

objetividad, en el más amplio de los sentidos, cuando el ciudadano aprendió a intercambiar su propio punto de vista con el de sus conciudadanos.

El espacio público para la confrontación política, era el sitio para acudir desinteresadamente a persuadir a los otros, sin que esa confrontación en la que se entraba representara una puja intersubjetiva. El yo y el interés personal encarnado, se sublimaba en una objetivación que no dejaba lugar a la intromisión del espacio privado. El *ágora* era, entonces, el lugar de la interacción de intereses objetivables, punto al que el ciudadano acudía para crearse problemas que no tenía. No era un espacio de resolución de conflictos sino de creación de los mismos y, por ende, el lugar para exhibir a través de estas prácticas las virtudes inmanentes del desinterés.

Heterotopías del saber

En la Grecia clásica, el esforzado desempeño en la política originó también el ocio. Cuando Aristóteles estableció su ideal de tiempo de ocio nunca aludió a la liberación del trabajo habitual, algo que se daba por descontado, sino a la liberación de la actividad política y de los asuntos del Estado. Se trataba entonces de instituir un doble ocio, del trabajo y de la política, que conllevaba también la creación de una figura cultural autonomizada del *ágora* y el mercado (Arendt, 1996: 25-26). Vale decir que si el mercado era el lugar para que individuos guiados por el interés económico de obtener la mayor ventaja participaran del intercambio de excedentes dejados por el trabajo, y el *ágora* era el sitio de intercambio de ideas desinteresadas que podían llevar a cabo quienes solo perseguían objetivamente el bien común concreto a través de acuerdos alcanzados por medio de la política, el ocio suponía una distancia de la búsqueda de ventajas económicas y de acuerdos políticos. Es entonces a partir de esa distancia donde el ocio, en tanto tiempo de libertad orientado hacia la educación, irá definiendo su propio *status* por contrastes que tienen su máxima radicalidad

en la oposición al mercado, la economía y el trabajo, definidos como abiertas formas de negación del ocio. Ocio en griego es *scholé*, que significa instrucción - luego el inglés recogerá esta influencia a través del término *school*- y su opuesto *a-scholé* designa al trabajo, estado de servidumbre; en tanto que en latín *otium* se opone a *neg-otium*. El ocio se articuló con la figura del filósofo, que se distancia del mercado pero también de la política cuando ésta queda en manos de individuos que por no poseer suficiente educación corrompen el juicio libre de la razón. El filósofo entonces afirmaba su autonomía de la política bajo la convicción platónica de que la persuasión era insuficiente para guiar a los hombres por el camino de la verdad. El consecuente apartamiento de la *polis* quedó emblematizado con una institución que será fundante de una idea atemporal de autonomía intelectual. Nos referimos a la Academia (de *Akademos*), creada por Platón a partir de un distanciamiento reflejado en la conjunción de los términos *ekas* (“lejos de”) y *demos* (“pueblo”). La autonomía del saber era un valor *per se*, y el distanciamiento del poder y de los factores que podían incidir en él ya aparece como un requisito ineludible para el acceso a la verdad. Estos rasgos se reforzaron físicamente cuando el ocio griego buscó su lugar fuera de la *polis* - aunque no para internarse en el campo, el *rus* latino que originó la idea de lo rústico en oposición a la civilidad ciudadana, o la barbarie opuesta a la civilización-. La Academia como centro de instrucción que emblematiza la emergencia de la esfera del saber, conformó un conjunto educacional con un templo pequeño llamado *mouseion*, o bien templo de las musas, que al quedar consagrado a la erudición, a las ciencias y a las artes, devino en museo, como el creado en Alejandría que comprendía la famosa biblioteca. Como la Academia platónica, museo y biblioteca afirmaron su sentido en la cultura occidental desde una distancia del espacio público de la *polis* y también del espacio privado del mercado y la vida familiar que los hizo “espacios otros”, o al decir de Foucault, heterotopías. La modernidad acentuará en el siglo XIX ese sentido cuando vuelva estas heterotopías en heterocronías, espacios de ruptura con el tiempo

tradicional en el afán de acumularlo todo, de encerrar en un lugar el saber de todos los tiempos, todas las épocas, todas las formas, todos los gustos. Lugares contenedores de todos los tiempos que están ellos mismos fuera del tiempo, y cuyo proyecto propio es el de organizar una especie de acumulación perpetua e indefinida del saber del tiempo en lugares inmóviles (Foucault, 1997: 89).²

La Academia como centro de instrucción que emblemiza la emergencia de la esfera del saber, buscaba su “espacio otro” redefiniendo al igualitario espacio público que no permitía el establecimiento de distancias: ni entre el sujeto observador y objeto observado que requería el museo, ni entre el discípulo y la cátedra³ de su maestro. Pero ese camino hacia la verdad, hacia el saber, implicaría también en Platón un distanciamiento sólo temporario de la *polis* para capacitarse y luego retornar a la política instituyendo la utopía que habría de consumarse por medio de la idea de autoridad normalizada con *Las Leyes* y aplicadas en *La República* por el filósofo-rey. En este desplazamiento reside también el sentido del viaje que emprenderán todas las utopías desde la publicada por Tomás Moro (1516) en adelante. Se trataba de un proyecto inacabado del saber que no tenía un fin en sí mismo o, más bien, su fin se desdoblaba para involucrar en él a los orígenes platónicos de la Academia, creada en última instancia para conformar la conciencia del ciudadano, esto es, para incidir en el espacio público.

Ahora bien, Academia, museo y biblioteca, todas ellas instituciones clásicas que signan la emergencia de heterotopías del saber, también heterocronías regidas por su propio tiempo, anticipan, a la vez, la emergencia de la *Universitas* con la aspiración de totalidad, de unidad en la visión (del latín *unum*, uno y *versum*, visión). Y tras ella, sobrevendrá la gran heterocronía de la

² Foucault enunció el concepto de heterotopía en “Des espaces autres”, conferencia pronunciada en el Centre d’Études architecturales el 14 de marzo de 1967. Ese concepto fue puesto en debate en distintas oportunidades, y desde el campo de los estudios sobre la ciudad y el territorio fue utilizado como un disparador de inquietudes (Caride y Dal Castello, 2014a; 2014b).

³De *kathedra*, asiento elevado, *katá*, en alto y *hedra*, silla.

modernidad: la consolidación de la Universidad como una institución cuya especificidad radica en unir “el presente y el pasado, con el futuro a mediano y largo plazos a través del conocimiento y la educación que genera”, dentro de “un espacio público privilegiado, potencialmente dedicado al debate abierto y crítico de las ideas” (Sousa Santos, 2015: 9). Se trató del inacabado proyecto de recrear un *ágora* para la formación del saber y protegerlo de presiones externas, las cuales pasaron a concentrarse en los últimos años en cercenamientos presupuestarios que buscaron empujarlo hacia su reconversión a un modelo empresarial (Sousa Santos, 2015). La pervivencia de la Universidad pública ha dependido así de su capacidad sostener su propia naturaleza que está en la unidad en la visión y la aspiración de totalidad en la comprensión. El deterioro de esa característica fue consustancial a la “crisis civilizatoria” de la Europa de entreguerras, cuando se puso el acento en los resultados que arrojaba “la peculiarísima brutalidad y agresiva estupidez con la que se comporta un hombre cuando sabe mucho de una cosa e ignora de raíz todas las demás” (Ortega y Gasset, 1965: 34). Evitar que distintas presiones consigan hacer de la Universidad mucho menos un espacio público que un ámbito formador de especialistas desligados de la comprensión del mundo social que los rodea, sigue siendo hoy su mayor desafío.

El espacio de la palabra y sus espectros modernos

Un rasgo común a todas las actividades involucradas dentro de la *polis*, tiene que ver con la preponderancia de la palabra por sobre la pura violencia, que “es muda” (Arendt, 1998: 40). Se era ciudadano porque se era político (*zoon politikon*), es decir porque se argumentaba todo lo que se hacía en la *polis* a través de la persuasión. Mandar en vez de persuadir pertenecía al orden de la necesidad y por esa razón constituía una forma prepolítica que no podía tener lugar en la *polis*.

Mientras los ciudadanos de la *polis* desarrollaban desde el uso de la palabra formas de convivencia apartadas de la coerción, los bárbaros eran aquellos pueblos que afirmaban el concepto peyorativo que de ellos tenían los griegos al recurrir a la violencia como praxis habitual para sostener tiranías que no requerían el uso de la palabra. De ahí que para los griegos el tirano, quien gobernaba a un pueblo bárbaro, estaba absolutamente dissociado de la *polis* debido a que su poder fundado en la violencia pura y no en la palabra, destruía todo el ámbito público. La barbarie era expresión de un afuera amenazante, integrado por quienes vivían privados literalmente de una parte esencial del ser: no eran plenamente humanos y por esa razón no se permitía su ingreso a la civilizada esfera pública.

La cultura occidental no podrá desentenderse de esa dicotomía, aun cuando ella se revele a través de su profunda alteración, como sucedió en regiones periféricas de lo que Hobsbawm llamó la “Era del Imperio”. El ejemplo de Domingo F. Sarmiento es paradigmático acerca del lugar asignado a una y otra noción. En su cuerpo de ideas, civilización y barbarie, se reconvirtieron en verdaderos recipientes semánticos para incluir en uno a la cultura y en el otro al primitivismo desértico, en una operación de tipo axiológico, por la cual, como señala Jitrik, invierte el sentido que tenían en la tragedia griega, y “ya no habría inconveniente en entender que bárbaro es sinónimo de primitivo, brutal, instintivo, incontrolado e irracional, mientras que lo civilizado, que viene desde afuera, goza de los atributos más elevados” (2012: 27). En el final de su vida, Sarmiento fundamentaría esta idea fuerza -imbuida también de su fascinación por la *Divina Comedia*- para darle una peculiar relectura filológica de lo que significaba el viaje civilizatorio, cuyo inicio estaba en el *Infernus*, término latino en el que encontró conjugado el lugar más bajo o inferior (*inferus*), con aquello que está en el interior (*internus*). La civilización se explicaba por la oposición dialéctica entre un interior/inferior, el exterior/superior y la vía ascensional que podía llevar del primer estadio al segundo (Vallejo, 2018: 257). La inversión en el

sentido adjudicado a las nociones de civilización y barbarie conllevaban también una redefinición de aquello que se entendía por espacio público. Porque a diferencia de la *polis*, la civilización no estaba asociada a un adentro custodiado culturalmente, sino a un proyecto de transformación por la incidencia del afuera ejemplar. Latinoamérica será pródiga en los intentos de contrarrestar la barbarie con avances civilizatorios tutelados desde ese afuera ejemplar, aun cuando allí radicara muchas veces la fuente de sus tiranías: sobran ejemplos de golpes que un afuera ejemplar tuteló en defensa de la “civilización occidental y cristiana”.

Para los griegos, la *polis* era su adentro civilizado que protegían defendiendo las libertades de consensuar o disentir acciones por medio de la palabra. Cuando ellas se veían cercenadas, la *polis* había desaparecido (Arendt, 1996: 40). La tiranía consistía en el gobierno por medio de la violencia pura, para lo cual el tirano se valía de un cuerpo de guardia que lo protegía del pueblo, empeñándose, a su vez, en que los súbditos se dedicaran a sus propios asuntos y le dejaran a él la atención del Estado. Era la antítesis del orden político sustentado en el espacio público, puesto que “una *polis* que pertenece a un único hombre no es una *polis*” (Arendt, 1996: 116). En su lugar, donde ya no había igualdad y ciudadanía, emergía otro espacio cultural y físico privado como era la ciudadela, a la que León Batista Alberti en el Renacimiento aludiría como una fortaleza en la cual el tirano ejercitaba sin control el poder sobre sus súbditos, de quienes también se protegía, teniendo por lo tanto la doble función de defenderse de y ofender a la comunidad.

Para evitar la emergencia de tiranos tenía lugar en el *ágora*, el espacio público por excelencia, lo que era el acto político más serio de los atenienses: el ostracismo. Esta institución consistía en poner a consideración de los ciudadanos la expulsión de una persona de la ciudad. Una vez al año, todos los ciudadanos se reunían para decidir si determinados individuos se estaban haciendo tan poderosos que su desigual posición amenazaba con convertirlos en tiranos (Sennett, 1997: 59). Era así como lo público condicionaba el avance de lo privado

y al hacerlo custodiaba la igualdad que debía existir para sostener la idea democrática.

Es que sin la simetría de lo público una única mirada podía usufructuar la transparencia general, y cuando ello sucedía el *ágora* era ya un panóptico, la ciudad devenía en un dispositivo de control para beneficio de un interés particular. Ahora bien, si la Academia gestó una forma de desigualdad basada en aquello que, por su distanciamiento físico de la *polis*, conformó una heterotopía, otra expresión de distanciamiento surgió dentro mismo de ella para complementar las estrategias del saber dirigidas, justamente, a velar por el sostenimiento del espacio público en su condición igualitaria. Nos referimos a aquel espacio concebido con un sentido inverso al panóptico, por conformarse a partir de numerosos individuos que fijan la mirada sobre uno solo. Estamos hablando del teatro, cuya raíz griega alude a una mirada a la distancia, una observación en perspectiva, que se confunde a su vez con la manera problematizar un objeto a la luz de otros abordajes a fin de obtener mejores herramientas para considerar el nuestro. En definitiva, los griegos encontraron en *théa* (vista) y *theomai* (contemplar) el origen común de lo que serán las palabras teatro y teoría. De hecho la *polis* fue entendida como la forma de gobierno que daba a sus participantes un espacio para sus apariciones, un teatro en el que podían actuar, literalmente, donde podía mostrarse la libertad en toda su dimensión (Arendt, 1996: 166).

La persuasión y el teatro como formas de lo político, perduraron también en la moderna concepción de Estado-nación que en el siglo XIX exhibió, entre otras cosas, la división de poderes y un parlamento que buscaba recrear el protagonismo de la palabra en un lugar concebido para visibilizar las decisiones tomadas a través de lo que debía ser un teatro de la política. Aquello que entrañó también un intento de reelaboración moderna del espacio del espacio público clásico, pasó a ser también un indicador de la intensidad democrática. Porque si su sola presencia ponía en cuestión la concentración del poder que todo fascismo

persigue, su adaptación, por caso, a las “democracias delegativas”, aquellas formas de gobierno amparadas en el “decretismo”, consolidado especialmente en Latinoamérica en el último tramo del siglo XX (O’Donnell: 1994), supuso autolimitaciones invalidantes. Pero salir de esa pasividad también trajo consigo desnaturalizados vínculos con el sistema democrático, donde ya un Parlamento sin necesidad de argumentar demasiado podía poner fin a un gobierno legítimo: Paraguay y Brasil darán debida cuenta de cómo el poder decisorio de la palabra que había inspirado aquella creación, no era más que un espectro ante el poder “mudo” del número traducido en sentencias injustificadas.

La igualdad del fascismo societal

Desde su fulgurante irrupción, la sociedad global nos acostumbró a convivir con una idea de lo igualitario y de lo público muy distinta a la provista por la matriz arendtiana. La creciente importancia asignada a lo privado fue instando a dejar de pensar en esa palabra como privación, en la misma medida en que el individualismo moderno irrumpía de manera irrefrenable. El neoliberalismo vendría a poner de manifiesto que sobre aquellos importantes avances en la construcción de la autonomía y la propia realización, también podían gestarse nuevas formas de opresión basadas en un voluntario sometimiento del oprimido, que era consustancial a la disolución de la esfera pública.

Corrientemente, pasaron a exaltarse las connotaciones negativas de lo igualitario y lo público, para identificarse ambas nociones con una intolerable amenaza a la esfera privada. Lo igualitario de lo público, desde esta perspectiva, ya no era lo que garantizaba las libertades sino aquello que las impedía. De ahí que, consecuentemente a esta certeza, pasara a considerarse un dato alentador la progresiva apropiación que de lo público hacía lo privado, o mejor dicho que hacían “minorías organizadas” -en el estricto sentido que tempranamente le dio

Pareto a ese concepto desde su “teoría de las élites”, aunque ellas fueran antes políticas y ahora primero económicas y después políticas-,⁴ cuya meta precisa pasaba a ser la absoluta privatización del espacio público.

La utopía democrática de la *polis* devino así en su opuesto, la distopía neoliberal de la ciudad dual, concebida con la tarea incesante de cuidados mecanismos de subjetivación con los que se logró a menudo igualar los intereses del ciudadano común a los contruidos desde la cosmovisión de aquellas “minorías organizadas”. De este modo, tras el reclamo por la libertad -para unos de mercado, para otros de imaginar el ingreso a él aun a expensas de concretas resignaciones a sus propios derechos- se operativizó una radical reversión del sentido de lo público y lo privado. Habermas detalló cómo esta concepción triunfante en el último cambio de siglo, estuvo acompañada del intento de “hacer olvidar a la población los criterios del universalismo igualitario para atribuir las desigualdades socialmente producidas a las propiedades naturales de ‘eficientes’ y ‘fracasados’” (Habermas, 2000: 10). El progreso anhelado se convertía en un mecanismo que, aun desde sus profundas diferencias con el identificado en los Orígenes del totalitarismo (Arendt, 2010), podía conducir a un similar proceso de disolución de la conciencia de clase, de la opinión del ciudadano interesado en los asuntos públicos, por efecto de una masificación que ya no era el Estado sino el mercado quien la producía.

Dentro de esta sintonía se situó el axioma que indica que lo público controla injustificadamente la economía atentando contra la iniciativa particular,

⁴ Si bien el ideal de una élite que guíe a la humanidad hacia una vida mejor ha estado presente en muchas reflexiones, la formulación de una teoría centrada en esta cuestión fue obra de Pareto, *Tratado de sociología general* (1916). La teoría de las élites como tal entiende que en toda sociedad una minoría es siempre la que debe detentar el poder político, o sea el poder de tomar e impone decisiones valederas para todos los miembros del grupo, aun recurriendo en última instancia a la fuerza. El problema clave que permite garantizar esa supremacía es la organización, siendo ella un conjunto de relaciones interesadas que inducen a los miembros de la clase política a unirse entre sí y a constituirse contra la clase dirigida, más numerosa, desarticulada, dispersa, desunida, que lo es, precisamente por carecer de organización. La teoría de las élites es por eso llamada también la de la minoría organizada (Bobbio, 1994).

mientras que lo privado es sinónimo de eficiencia y libertad. “El Estado está en contra del individuo” -decía Herbert Spencer-, y la adecuación de ese aserto a los tiempos que corrían instaba a añadirle, en contra de la libertad y, en términos más amplio, en contra de la democracia. El totalitarismo, una forma muy particular de Estado, era ahora su sinécdoque.

Aquel individuo en el que los griegos advertían un serio riesgo para la democracia por volverse demasiado rico, devenía, en cambio, en el arquetipo ejemplar de algo que es a la vez inalcanzable y deseable, constituyéndose por eso mismo en el patrón cultural de una sobrevaloración de las desigualdades, enmascaradas a menudo con el engañoso rótulo de “meritocracia”. El rico que se volvía tirano ya no era el germen del totalitarismo (Arendt, 2010), sino la expresión corpórea de los beneficios individuales que la libertad ilimitada tenía para depararle a quienes estuvieran dispuestos a convertirse en grandes emprendedores.

Sousa Santos ha calificado este proceso impulsado por el neoliberalismo como de emergencia del “fascismo societal”, vale decir, de instauración de un fascismo que no es el de los años 30 pero que, del igual modo, socava fundamentos básicos del tejido social. A diferencia de su versión tradicional, este fascismo no sacrifica la democracia ante las exigencias del capitalismo, la reinventa según sus propias necesidades, generando una sociabilidad a su medida. Aquí podrían retomarse aquellas advertencias de Adorno con relación a una cualidad “dinámica” del fascismo, por la cual puede volverse potencialmente más peligroso cuando actúa desde la democracia y no contra ella (Adorno, 2005: 53). Entre sus características se encuentra la de gestar el “apartheid social”, creando una cartografía urbana imbuida de la dialéctica decimonónica de la “Era del Imperio” entre “civilización y barbarie”, para establecer la tajante división física entre “zonas salvajes y zonas civilizadas” (Sousa Santos, 2004: 22). Mientras las primeras son las del estado de naturaleza hobbesiano, las segundas se corresponden con la vigencia del contrato social, y de esa oposición devienen

enclaves fortificados de nuevas ciudadelas concebidas como urbanizaciones privadas, condominios cerrados, etc., cuya función es -como decía Alberti- defenderse de y ofender a, aquello que en Argentina representa en términos genéricos “la villa” y/o “el villero”. Otra característica es la correlatividad que esa dualidad adquiere en el derecho, el cual, como el dios Jano, expresa sus dos caras que distinguen el modo de intervención del Estado en “las zonas salvajes” y “civilizadas”, siendo en estas últimas “protector”, mientras en las primeras, “predador”. Disimular esta dialéctica urbana, antes que exponer los conflictos inherentes a ella, ha sido la función de una forma de espacio público cristalizada en postales que encarnan imaginarios, como las que Buenos Aires gestó en torno a Puerto Madero en los noventa y a Palermo Viejo desde la década siguiente. Un espacio “espectral” que a modo de “fetiche” se concibe para enmascarar sitios de la ciudad con un halo de ilusoria armonía general (Gorelik, 2008). Por debajo de esa máscara queda oculta también la progresiva sustracción al Estado de su capacidad de control físico del territorio, que entes privados realizan cooptando u ocupando instituciones para ejercer la regulación social de zonas en las que sus habitantes son despojados de la capacidad de participar y/o defender sus intereses (Sousa Santos, 2004: 23). Al mismo tiempo, este accionar se ve legitimado por una manipulación discrecional de la inseguridad de las personas, poniendo en marcha ilusiones retrospectivas y prospectivas. Unas avivan la memoria de la inseguridad y de la ineficacia de los servicios estatales y las otras crean un horizonte de seguridad ligado a los beneficios que el sector privado supuestamente proveerá, buscando generar algún consenso para privatizar cuantos bienes y servicios públicos fuera posible. Y como corolario de este programa, se entroniza un fascismo financiero imperante en los mercados, para tomar como modelo el criterio operacional desplegado por el capital especulativo global (Sousa Santos, 2004: 25).

El fascismo societal que describe Sousa Santos, revela así la consumación de una radical contracara de la *polis*, en tanto modelo de ciudadanía que pervive

en la esencia del espacio público. Se trata de un programa que niega el papel decisorio de la palabra, reconvirtiéndola en una fuente reproductora del malestar individual que deberá traducirse en un odio a lo público y a toda la cadena de significantes que lo asocian a una tragedia intolerable: la de la patológica descomposición de las formas por su fatal corrupción. De ella solo se estará a salvo con un nuevo orden que traerá consigo la misma matriz determinista que, *aggiornada* con sus *tips* posmodernos, genera, por principio, desigualdad y al hacerlo cristaliza las diferencias sociales. En ese punto radicará la gran paradoja consistente en que el apartamiento de lo público iniciado cuando la igualdad resulta ya una condición intolerable, despeja el terreno para la instauración de un orden desigual que favorece mucho menos de lo que impide obtener una ventajosa movilidad. De ahí que el fascismo societal genere las condiciones de una nueva forma de igualdad entre quienes compartirán sus padecimientos, aunando las frustraciones por el incumplido anhelo de alcanzar los anhelados logros individuales. Será esta la igualdad de los que quedan fuera del acceso a algún tipo de movilidad social, cuando esta se restringe a muy poco más que a acrecentar las distancias que separan a los más encumbrados del resto de la sociedad.

Si para Benjamin el espacio público moderno marcó el paso de lo visual a lo táctil, de la contemplación al uso, a través de un proceso incremental de derechos expresados en la cultura urbana, su devenir también está dando cuenta de la reversión de esta tendencia. Porque la concentración de la riqueza, con la promesa de generar eventuales “derrames”, afecta directamente al espacio público, con crecientes restricciones que las grandes mayorías encuentran para que cada vez más bienes estén a su alcance. Vuelven así a recrearse las condiciones que el Antiguo Régimen generó para que la ostentación del poder implicara despejar a sus espacios de aquellos que debían conformarse la mera contemplación de todo lo que una minoría usufructuaba negando la posibilidad de su uso masivo.

Si la originalidad radica en volver a los orígenes, podemos pensar que la estimulante forma en que Arendt analizó el igualitarismo de la *polis* griega sigue instándonos a proyectar esa noción clásica en las sociedades modernas. Probablemente aquello entrañe mucho más una utopía que un programa político completamente trasladable a la realidad. Aun cuando esto fuera efectivamente así, ello no sería menos artificial que la reducción del espacio público a una postal, ni ocluiría la pregunta de ¿hasta dónde la democracia puede convivir con el fascismo societal sin que al hacerlo pierda su propia naturaleza? Porque, en definitiva, ¿realmente existe la posibilidad de organizar una sociedad sin igualdad? O es que, finalmente, ¿no estaríamos frente a la disyuntiva de tener que decidírnos por la igualdad del espacio público o la del fascismo societal?

Quizás recordar la esencia clásica del espacio público, y lo que suscitó desde el papel decisivo de la palabra o a través de la Universidad como *locus* del debate y la aspiración de totalidad en el conocimiento, nos ayude a encontrar nuevas respuestas y, en tal caso, lo que pensamos utópico sea antes que eso una necesidad de impostergable realización.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. *Ensayos sobre la propaganda fascista*. Buenos Aires: Paradiso, 2005.
- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península, 1996.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Tomo 2. Madrid: Aguilar, 2010.
- Benjamin, Walter. “La obra de arte en la época de la reproducción técnica”. *Estética y política*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009: 83-133.
- Bobbio, Norberto. “Teoría de las élites”. *Diccionario de Política*. Comps. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino. México: Siglo XXI, 1994: 519-527.
- Caride Bastrons, Horacio y Dal Castello, David (Eds.). “Heterotopías”, Dossier de *Anales del Instituto de Arte Americano*, 44 (1), Buenos Aires, 2014a: 7-224.
- Caride Bastrons, Horacio y Dal Castello, David (Eds.). “Heterotopías”, Dossier de *Anales del Instituto de Arte Americano*, 44 (2), Buenos Aires, 2014b: 7-230.
- Cullen, Carlos. “La construcción de un espacio público intercultural como alternativa a la asimetría de culturas en el contexto de la globalización”. *Culturas y poder*. Ed. Raúl Fonet Bentancourt. Bilbao: Desclée, 2003: 251-267.
- Gorelik, Adrián. “El romance del espacio público”. *Alteridades* 18 (36), México D. F., 2008: 33-45.
- Foucault, Michael. “Los espacios otros”. *Astrágalo* 7, Madrid, 1997: 83-91. La primera edición es de 1967.
- Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: G. Gili, 1994.
- Habermas, Jürgen. *La constelación posnacional*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Jitrik, Noé. “Escritura: entre la espontaneidad y el cálculo”. Jitrik, Noé y Amante, Adriana (Eds.). *Historia de la Literatura Crítica Argentina, Vol. IV, Sarmiento*. Buenos Aires: Emecé, 2012: 15-31.
- Morse, Richard. “Introducción a la historia urbana de Hispanoamérica”. Coord. Francisco De Solano. *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*. Madrid: CSIC, 1983: 9-54.
- O'Donnell, Guillermo. “Delegative Democracy”. *Journal of Democracy* 5 (1), Baltimore, 1994: 55-69.
- Ortega y Gasset, José. *Misión de la Universidad*. Madrid: Ediciones de la revista de Occidente, 1965.
- Sousa Santos, Boaventura de. *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Quito: Abya-Yala, 2004.
- Sousa Santos, Boaventura de. *La Universidad en el siglo XXI*. México: Siglo XXI, 2015.
- Sennett, Richard. *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Vallejo, Gustavo. “Espacio urbano”. *Diccionario del pensamiento alternativo*. Eds. Hugo Biagini y Arturo Roig. Buenos Aires: Biblos, 2008: 200-202.
- Vallejo, Gustavo. “Darwin y la Divina Comedia. Evolución e imaginación literaria en Buenos Aires (1882-1908)”. Eds. Gustavo Vallejo, Marisa Miranda, Rosaura Ruiz y Miguel Ángel Puig Samper, Miguel Ángel. *Darwin y el darwinismo desde el sur del sur*. Madrid: Doce Calles, 2018: 245-266.