

LO COMÚN Y LO COLECTIVO

Manuel Delgado

Universitat de Barcelona

1. *La comunidad perdida*

En ciencias sociales, el valor teórico *comunidad* no puede negar su génesis en una figura formalizada por la sociología alemana del XIX bajo el nombre de *Gemeinschaft* y cuya invención corresponde a Ferdinand Tönnies, en su libro *Gemeinschaft und Gesellschaft*, aparecido en 1887 y traducido habitualmente como *Comunidad y asociación*.¹ Como se sabe, la *Gemeinschaft* o “comunidad” se asocia en Tönnies a un tipo de organización social inspirada en el modelo de los lazos familiares, fundamentada en posiciones sociales heredadas y objetivables y en relaciones personales de intimidad y confianza, vínculos corporativos, relaciones de intercambio, sistema divino de sanciones, etc. Tönnies oponía la *Gemeinschaft* a otra noción, la de *Gesellschaft* o “asociación”, relativa a un tipo ideal de sociedad fundada en relaciones impersonales entre desconocidos, vínculos independientes, relaciones contractuales, sistema de sanciones seculares, etc. Suele aceptarse que la inspiración directa para elaborar su teoría la encontró Tönnies en la obra *Ancient Law*, de Henry Maine (1861), en gran medida centrada en el paso de una sociedad basada en el parentesco, la agregación de familias y la propiedad conjunta a otra centrada en el contrato y los derechos individuales. Esa distinción la encontramos en el *Manifiesto comunista*, de Marx y Engels, por mucho que ya hubiera sido sugerida antes por Ferguson y Millar a finales del XVIII.

La *Gemeinschaft* es esa sociedad imaginada como natural, que se caracteriza por el papel central que en ella juega el parentesco y la vecindad, sus miembros se conocen y confían mutuamente entre sí, comparten vida cotidiana y trabajo y desarrollan su actividad teniendo como fondo un paisaje al que aman. La existencia de la *Gemeinschaft* se asocia íntimamente con un territorio con delimitaciones claras, cuyos habitantes “naturales” ordenan sus experiencias a partir de valores divinamente inspirados y/o legitimados por la tradición y la historia. Todo en la noción de *Gemeinschaft* parece responder a la evocación nostálgica de un tipo de vinculación social basada en la verdad, una manera de convivencia *anterior*, que tendría como presupuesto la voluntad esencial de sus componentes (*Wesenswille*), cohesionados por una experiencia común del pasado y organizando unitariamente su conciencia. Esa sociedad otorga un papel principal a los sentimientos. En cambio, la *Gesellschaft* se funda en la voluntad arbitraria de sus miembros (*Kürwille*). Estos comparten más el futuro que el pasado, subordinan los sentimientos a la razón, calculan medios y fines y

¹ Cf. M. Moreno Arcas, “Ferdinand Toennies. El conflicto entre comunidad y sociedad”, *Ethnica*, 10 (1975), pp. 85-98.

actúan en función de ellos. En Tönnies el modelo de la primera es la solidaridad que se da entre un organismo vivo y sus funciones. El de la segunda es la máquina, el agregado mecánico, el artilugio construido. La *Gemeinschaft* “es la vida orgánica y real”, mientras que la *Gesellschaft* responde a “una estructura imaginaria y mecánica”.² En esa oposición apenas se disimula la añoranza por un universo social marcado por el emotivismo y la autenticidad relacional que el *mal du siècle* romántico experimenta como enajenados casi por completo. Esa comunidad perdida –se sostiene– apenas sobrevive en ciertas comunidades campesinas o en sociedades todavía no contaminadas por una civilización occidental el contacto con la cual habría de traer el triunfo ya irrevocable de la incomunicación estructural y el egoísmo y en la que todos, sin excepción, nos vemos abocados a convertirnos en comerciantes.

Esa forma de entender la comunidad como *Gemeinschaft* no puede entenderse al margen del contexto en que es concebida por Tönnies y del tipo de herencia inequívocamente romántica responde. Estamos ante las consecuencias del “desgarramiento” o *Entzweiung* que experimentan Hölderlin, Schelling o Hegel. Lúckas ya remarca cómo Tönnies elabora toda su teoría sobre la comunidad a partir de una concepción fatal del capitalismo, etapa histórica lamentable a la que acaban desembocando todas las sociedades, luego de haber renunciado a la congregación afectual que habían sido. De hecho, según Lúckacs, la idea de comunidad en Tönnies reúne “todo lo precapitalista, en la glorificación de los estados “orgánicos” primitivos y, al mismo tiempo, contra la acción mecanizadora y anticultural del capitalismo”.³ El autor húngaro no deja de subrayar la naturaleza reaccionaria de ese anticapitalismo romántico, que opone la sociedad industrial al pueblo y a la vida y que airea un concepto de organicidad que veremos luego reaparecer en los movimientos fascistas europeos. Porque, en efecto, lo que resulta definitorio de la *Gemeinschaft* es su organicidad, tal y como el propio Tönnies reconoce a la hora de sintetizar su concepto de comunidad: “Allí donde los seres humanos estén relacionados por voluntad propia *de una manera orgánica* y se afirmen entre ellos, encontraremos una u otra forma de comunidad”.⁴

La disolución de ese comunismo emotivista es precisamente lo que singulariza el proceso de industrialización y urbanización que conduce a la *Gesellschaft*. Ese proceso es, para Tönnies, ruptura o debilitamiento creciente de los lazos cálidos y espontáneos e hipertrofia de los sentimientos, embotados por la experiencia frenética de las ciudades. Esa visión, que ya habíamos encontrado en el degeneracionismo romántico de Chateaubriand, de Bonald o de Maistre, es el que luego Weber identificará en su teoría sobre las dinámicas de racionalización y desencantamiento del mundo, que supondrán a la postre el triunfo de la famosa “jaula de hierro” que aparece profetizada en su *Ética protestante*.

² Ferdinand Tönnies, *Comunitat i associació*, Edicions 62/La Caixa, Barcelona, 1984, p. 33-35.

³ George Lúckacs, *El asalto a la razón*, Grijalbo, Madrid, 1998.

⁴ Tönnies, *op. cit.*, p. 45. El subrayado es mío.

No resulta de una casualidad que esa oposición que tipifica dos modelos sociales, uno anterior, otro propio a la sociedad capitalista, sea tan central a las preocupaciones de la Escuela de Chicago, cerca de la cual –y de la mano de Robert Redfield y su contraste sociedad folk/sociedad urbana– aparecerá una nueva versión de esa misma oposición entre una convivencia humana basada en principios que se presentan como simples, verdaderos y naturales, y otra del todo artificial, compleja, insolidaria, definida por la incapacidad de sus miembros en orden a guiarse por algo que no fuera el interés personal. Dirigiendo su mirada a las sociedades de origen de los inmigrantes, los teóricos de Chicago quisieron ver en ellas la vigencia en otros sitios de ese modelo integrado y pacífico de sociedad a pequeña escala, en que podía encontrarse todo lo que la sociedad urbana no podía ofrecer: una convivencia en que se respetaba el pasado, cuyos componentes se sentían vinculados a través de poderosos sentimientos de pertenencia identitaria, y, sobre todo, una sociedad *consecuente* consigo misma, en que cada lugar estructural era coherente con todos los demás y con su visión del universo y en la que cualquier amenaza para esa congruencia al tiempo social y cósmica era rápidamente neutralizada. Alimentando esa preocupación estaba también la noción romántica de cultura que Franz Boas –en quién en tantos sentidos se inspiraron los chicaguianos– había colocado en el centro de sus aportes teóricos, a partir de su deuda con la escuela historicista alemana y, en concreto, con Wilhelm Dilthey y los neokantianos. La cultura sería precisamente ese cemento que daría solidez a grupos humanos presupuestos como unidades discretas, exentas e inmanentes, fuente de congruencia que les permite autoidentificarse y dotarse de límites cosmovisionales hasta cierto punto inconmesurables.

Unas ciencias sociales que, como las postuladas por los sociólogos y antropólogos de Chicago, asumieran la tarea de analizar la desorganización y la anomia a que tendía la vida en las grandes ciudades de los Estados Unidos, no podía por menos que reconocer como adecuadas las conclusiones de Tönnies sobre la necesidad de mantener vivos algunos de los principios del modelo de vida comunitario ante un tipo de sociedad, como la urbana, que había renunciado a cualquier justificación trascendente y dependía de instituciones sin calor. Pero, si las raíces morales de la añoranza por la comunidad en Tönnies las encontrábamos en el anticapitalismo romántico de Hölderlin y Schiller, la comunidad cuya restauración se anhela en el contexto chicagiano es aquella cuyo sentido reencontraría su raíz etimológica como congregación de comulgantes, es decir como grupo cuyos componentes establecen entre sí una vinculación trascendente, fundada en su periódicamente renovada lealtad absoluta a las propia génesis sagrada de la unidad obtenida. Es más, en este caso se hacía explícita la fuente teológica de la noción de comunidad como substantivización del principio místico de solidaridad de los creyentes entre sí y con la divinidad. Como ha sido resaltado en numerosas oportunidades la escuela chicaguiana de sociología fue una derivación directa de una inquietud redentorista

por salvar a los sectores marginales de las grandes ciudades norteamericanas de las consecuencias de la desestructuración a la que la vida urbana les condenaba, resultado a su vez de la liquidación de las certezas tanto éticas como institucionales que habían caracterizado el vínculo comunal.

Esa inquietud no fue únicamente científica, sino sobre todo moral y participaba de esa misma nostalgia por la comunidad perdida, encarnada en este caso por la pequeña sociedad local que Jefferson había instalado en la base misma de la fundación moral de los Estados Unidos. Se puede decir que es de esa versión de la añoranza por la *Gemeinschaft* –aquí la *Holly Commontwealth* de los tiempos inmediatamente posteriores a la llegada del Myflowers– es la que explica esos recurrentes ensayos de reconstruir la comunidad perdida en Estados Unidos, desde los pietistas alemanes del XVIII a las comunas hippies y contraculturales de los años sesenta, pasando por dos siglos de experimentos cooperativistas de todo tipo, más o menos duraderos, pero ninguno de ellos con éxito. Al margen de los experimentos utopistas, del todo ajena a las contingencias de un tiempo y un mundo corruptos, esa forma de sociabilidad sagrada, organizada según una jerarquía moral y formal sancionada divinamente, había podido sobrevivir sólo bajo el aspecto de unidades sociales que se retiraban más o menos radicalmente de la mundanidad, como asociaciones de salvados, es decir como sectas en la terminología de Weber. Por el lugar nodal asignado a la congruencia, la integración y la organicidad también el ideal de la *holly life* protestante no podía dejar de resultar excluyente. En efecto, el pacto de gracia que era la sociedad teocrática de los protestantes heterodoxos que fundaron los Estados Unidos entendían la comunidad como una democracia de elegidos que mimaba el modelo bíblico que le prestaban los judíos como el pueblo de Dios. En tanto asociación de los santos y de los puros, las comunidades pioneras debían pasar buena parte de su tiempo buscando recalitrantes internos a los que condenar y protegiéndose de toda influencia negativa procedente de un exterior impuro por definición.

No se está hablando sino de variantes de la *Gemeinschaft* tönnesiana. Lo era, en efecto, la pequeña comunidad armónica y homogénea imaginada como no contaminada por la modernidad que imaginó Redfield y los teóricos de Chicago. Lo eran también las expresiones que adoptaba su penosa adaptación al mundo moderno, de la secta religiosa al hogar dulce hogar, pasando por la patria –su expresión mayor– o el sujeto en su intimidad, comunidad unicelular no menos ávida de congruencia interior y organicidad y que constituye la variable mínima de comunitarismo. Fuera cual fuera la fusión social que se forzase a existir dependiendo de vínculos emocionales primordiales, está condenada a generar y nutrirse de ansiedad ante cualquier cosa que pueda amenazarla, cercada como se encuentra de un mundo en que todo es fragmentación, inautenticidad e incerteza.

2. El idealismo solidario

Es importante distinguir la idea tonnesiana de *Gemeinschaft* o comunidad de la de *solidaridad mecánica* en Durkheim, con la que es frecuente identificarla. La tradición iniciada por Tönnies –de matriz romántica y fuertemente degeneracionista–, concibe la fusión social como organicidad, puesto que está estructurada a través de un sistema integrado de funciones y dispositivos que las sirven–, coherente consigo misma, puesto que se pretende fiel a un modelo sagrado de convivencia, cuyas fuentes son trascendentes y cuyo contenido es una cosmovisión y una cultura que, ciertamente, es común, puesto que todos participan de ella, justamente como la garantía de que se cumpla la naturaleza inmanente y teleológica que se le atribuye. Esa forma de fusión no puede existir sino en estado de alerta constante ante todo lo que pudiera desvirtuar o poner en peligro su propia congruencia, de la que en última instancia depende para existir. En cambio, las fusiones sociales que parten del concepto durkheimniano de *solidaridad mecánica* son todo lo contrario. Lo que une a las personas y las convierte en poderosamente solidarias no es que piensen lo mismo, sino que experimentan y se transmiten lo mismo. Tanto en un caso como en otro, los individuos que se perciben a sí mismos como formando una unidad sienten las mismas cosas, pero en el caso de la comunidad tönnesiana en el sentido de que tienen los mismos sentimientos, mientras que el modelo inspirado en Durkheim lo que comparten son unos mismos sensaciones. En este segundo caso, lo que vincula es una vivencia que todos comparten, sin que ello presuponga que tengan porqué asumir una, sumándose a ese lo mismo de manera siempre diferente. Será – misma visión del mundo. Es más, a esa vivencia cada cual se puede incorporar a su manera, sumarse a ese lo mismo que se ha generado –y que genera– de manera siempre diferente.

Será –siempre en la geneología teórica de Durkheim– un autor como Maurice Halbwachs, quien, en su clásico trabajo sobre la memoria colectiva,⁵ sabrá distinguir lo común de lo colectivo, justamente para separar una memoria común, que es idéntica en todos los miembros de la sociedad, de una memoria colectiva, de la que también participan todos, sólo que no subsumiendo, sino articulando la aportación de cada miembro de la sociedad, que es distinta y asume de manera no menos distinta los recuerdos que comparte con los demás. Esa diferencia es importante, porque permite distinguir dos conceptos que con frecuencia se conciben como sinónimos sin serlo. Lo común, puede ser lo de todos, lo accesible a todos, pero con frecuencia significa aquello con lo que

⁵ Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*, Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2004, y *Los marcos de la memoria colectiva*, Anthropos, Barcelona, 2003.

todos comulgan hasta convertirlos no sólo en un único cuerpo, sino –y eso es especialmente estratégico– en una sola alma. Esa idea de lo común hace que la comunidad que de ella se deriva se presente como unidad social severamente jerarquizada, que encierra a sus componentes en un orden cosmovisional y organizativo del que ni deben ni sabrían escapar.

Lo colectivo, por contra, se asocia con la idea de reunión de individuos que toman consciencia de lo conveniente de su copresencia y la asumen como medio para obtener un fin, que puede ser el de simplemente sobrevivir. Como se viene repitiendo, la comunidad se funda en la comunión; la colectividad, en cambio, se organiza a partir de la comunicación. En apariencia, la comunidad y la colectividad implican una parecida reducción a la unidad. La diferencia, con todo, es importante y consiste en que si la comunidad exige coherencia, lo que necesita y produce toda colectividad es cohesión. La colectividad puede asumir diferentes maneras de organizarse, pero no lo hace siempre y por fuerza invocando principios trascendentes, ni amparándose en la tradición, en la historia, ni en la voluntad de los dioses o de los ancestros. La comunidad es, se ha dicho, un alma; en cambio la colectividad no tiene alma, puesto que, de nuevo como sugería Durkheim, es un mero resorte, un mecanismo, un aparato de producir sociedad, pero que no tiene porqué acabar produciendo ninguna forma social cristalizada y puede conformarse, con las expresiones que Durkheim recogía de la efervescencia colectiva, agitarse por agitarse, sin finalidad, por el mero placer de existir y contemplarse existiendo.

Acaso no debería interpretarse como casual que sea el pensamiento moderno el que haya puesto en circulación –y haya deseado como posible realización– un concepto como el de espacio público que tan bien se adecua a ese concepto de lo colectivo, como lo que surge cuando seres humanos se reúnen para hacer entre ellos sociedad en función de sus intereses comunes, entre los cuales no hay ninguno que supere en importancia e intensidad al de convivir. Como espacio teórico, el espacio público es uno de los pilares del proyecto cultural de la modernidad. Como espacio concreto el espacio público se parece –cuanto menos en teoría– a cualquier cosa menos a un territorio, en el sentido de que no es un marco con límites y defendible, que alguien puede arrogar como propio y cuyo acceso es por definición restringido, dado que en él se reserva el derecho de admisión. Al contrario, ese espacio público no es otra cosa que la posibilidad de reunir en una producción interminable e interminada de lo social, lo social manos a la obra, por así decirlo, en un dominio en que cualquier dominación sería inconcebible. Todos los reunidos participan de lo colectivo de una manera diferente, percibiendo lo mismo y actuando de un modo concertado, pero sin modificar ni menos renunciar a su identidad. Allí todo lo ordena “una mano invisible”, esto es nadie.⁶ Para Arendt, “la realidad de la esfera pública

⁶ H. ARENDT, «La esfera pública y la privada», en *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1989 [original 1958], p. 46.

radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta un mundo en común y para el que no cabe inventar medida o denominador común.”⁷ Ello lleva consigo que, aunque pueda parecer una contradicción, la posibilidad misma de un mundo común –en el sentido de compartido– no puede asentarse en la naturaleza común de los seres humanos que lo conforman, sino “por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas, todos están interesados en el mismo objeto”.⁸

En ese sentido, el espacio público moderno, por lo menos en cuanto proyecto, es un espacio del y para intercambio comunicacional generalizado, en que se produce y producido por una colectividad sin morfología estable, cuyos miembros acuerdan concertar sus acciones a partir de acuerdos mínimos pero suficientes. El resultado debería ser una suerte de máquina de convivir, que no aspira a ser congruente puesto que dar por supuesto que los individuos y segmentos que la componen son o pueden ser muy distintos entre sí, y hasta incompatibles. Ese espacio colectivo por excelencia no rechaza lo extraño, puesto que en él sólo se puede participar como consecuencia de un proceso masivo de desafiliación. En efecto, para participar en ese consenso sin contenidos trascendentes, el requisito no es ser, como entidad inmanente, ni estar como localización, sino suceder, en un marco puramente acontecimiental, sin estabilidad, en que el acontecimiento es norma y la estructura excepción. Tenemos entonces que la colectividad constituiría una modalidad de cooperación basada en el consenso y el intercambio comunicacional, que podría dotarse de diferentes grados y formas de organicidad, pero que podría prescindir de ella en ciertos momentos en que demostraría su capacidad para la autogestión, momentos sin duda en que el grupo alcanzaría sus máximos niveles de creatividad. Tales postulados se asociarían conceptualmente con aquella *comunidad pragmática* que han teorizado autores como Apel o Habermas, por ejemplo, al referirse a una moral compartida simbólicamente expresada, capaz de ser fuente de valoraciones éticas y de engendrar sentimientos de pertenencia entre desconocidos que deciden colaborar entre sí.

Ahora bien. Se ha intentado mostrar como la noción de *Gemeinschaft* es consecuente con la nostalgia por la comunidad perdida y está en la base de buen número de planteamientos excluyentes que se derivan de sus proyectos de revitalización. Es, por tanto, una forma de idealismo, en el sentido marxista de la palabra, es decir en el de una fantasmagorización de las relaciones sociales, en la que una ilusión se impone a los hechos y les obliga a adoptar determinados significados que se suponen trascendentes. Ahora bien, no se puede negar que las ideas de *solidaridad* debidas a la tradición durkheimniana, especialmente cuando asumen pretensiones de espontaneidad e inorganicidad, no están menos exentas de idéntica

⁷ *Op. cit.*, p. 67-68.

⁸ *Op. cit.* pp. 66-67.

naturaleza idealista, en este caso deudoras no del romanticismo, pero si de la gran tradición del republicanismo ilustrado, con su alucinación de una sociedad de seres libres e iguales que acuerdan racionalmente sus formas de estar juntos y generar sociedad. En este caso, la asociación entre solidaridad mecánica y copresencia autoregulada en la esfera pública es igualmente idealista.

La idea de espacio público, tal y como se aplica en la actualidad, 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”.⁹ 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. 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,¹⁰ 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 si 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

⁹ *Ibidem*, p. 62.

¹⁰ Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Gustavo Gili, Barcelona, 1981 [1962].

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.¹¹ El ciudadanía se plantea, como se sabe, como una especie de democrático 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.

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..., internet. 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

¹¹ 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 ciudadanía. Contribución a una crítica del ciudadanía”.

www.universidadnomada.net/IMG/doc/

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”.¹² Se consigue, por esa vía y en ese marco, que el orden económico en torno al cual gira la sociedad quede soslayado o elidido.

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 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

¹² Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*. Orbis, Barcelona, 1985 [1923], p. 8.

equilibrio entre un orden social desigual e injusto y un orden político que se supone equitativo. 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 a-estructuración, 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.

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 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.