

El sujeto de la esfera pública: ¿ideología, utopía o barricada?

EDUARDO MAURA
Universidad Complutense de Madrid

... una especie de manera de ocupar el espacio y el tiempo: el proletariado no ocupa el espacio y el tiempo como la burguesía.
Gilles Deleuze¹

I

Parece claro que los sintagmas “esfera pública” y “espacio público”, pese a su popularidad, no son intuitivos. En cierto sentido carecen de contenidos reconocibles y de consistencia material: por una parte, llamamos públicas a las instituciones que coinciden con la *esfera estatal* (administración de justicia, estado impositivo, estado coercitivo), así como a los aspectos de la sociedad que permanecen *abiertos*, por contraposición al ámbito de la familia y de la intimidad. Sin embargo, ambos términos no se definen solamente por esta contraposición: son muchos los aspectos relativos a las necesidades más básicas y a la reproducción familiar que son objeto de la misma *administración* que denominamos, precisamente, *pública*. Lo mismo ocurre con otros sintagmas relacionados con la esfera pública, tales como “opinión pública”, que no coincide con la opinión concertada de los funcionarios del Estado, desde luego, aunque tampoco, necesariamente, con la opinión de nadie en particular. La opinión pública, la *publicidad*, es un concepto relativamente moderno que, partiendo del surgimiento desigual de un público lector y de su ampliación, esto es de la vida literaria y cultural, se politiza con la Revolución Francesa y con el auge de la prensa de opinión. La esfera pública como esfera de interacción, crítica, debate y contrato ha sido históricamente indisoluble de la formación de la sociedad civil moderna y de la tradición liberal².

Más de dos siglos después, la interacción entre iguales desiguales en la esfera pública ha cambiado de forma. La esfera pública hoy, sometida a principios

1 G. Deleuze, *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 103.

2 Cfr. J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 2009.

mercantiles cuya intensidad era desconocida para el siglo XVIII, ha sido concebida como mera espacialización científico-técnica de la esfera del intercambio y del interés capitalista. Es por ello que algunos críticos, pienso en el antropólogo urbano Manuel Delgado, han reprochado a los teóricos del espacio público y de la igualdad ciudadana un número de ocultaciones u olvidos. Según ellos, (1) el espacio público es la cosificación de una entelequia, el ciudadano políticamente igual en tanto que desprovisto de atributos (económicos, genéricos, culturales). También (2) que “lo que bien podría reconocerse como idealismo del espacio público aparece hoy al servicio de la reapropiación capitalista de la ciudad”³. Es relativamente usual (3) que estos discursos vengán acompañados por la retórica del espacio público de calidad, cuyo lenguaje es mucho más reciente de lo que podría parecer. Tal como señala Delgado, el sintagma *espacio público*, y menos aún *espacio público de calidad*, apenas se encuentra en textos clásicos de urbanismo y de teoría social, tales como *Vida y muerte de las grandes ciudades americanas* de Jane Jacobs o *La producción del espacio* de Henri Lefebvre⁴. La doctrina del espacio público de calidad sería, por tanto, un apéndice ideológico del capitalismo post-liberal, el cual concibe los espacios como exteriorizaciones colectivas de yoes expresivos que se determinan en cada acto de consumo y que, cuando no consumen, se consumen en el ejercicio de sus avatares en la red social. La doctrina del espacio público, en resumen, es para estos críticos la doctrina espacial del capitalismo avanzado.

Preguntémosnos algo sencillo, desde esta perspectiva: ¿qué constituye lo público de la esfera pública? ¿En qué consiste lo público de la esfera pública? La pregunta no es evidente. Lo público de la opinión pública podría ser el espacio de su eficacia, la gran extensión de su baja intensidad, el hecho, tal como sigue José Luis Pardo, de que no es suficientemente fuerte como para ser “postura pública” pero tampoco tan débil para “coincidir con la nada”⁵, esto es, para ser mera opinión contingente. Esta es una buena respuesta, pero no aparece aclarar gran cosa. Otra respuesta sería: si coincide con los sujetos privados que, en tanto que sujetos sociales

3 M. Delgado, *La esfera pública como ideología*, Madrid, Libros de la Catarata, 2011, p. 10.

4 M. Delgado, ob. cit., p. 16.

5 Cfr. J. L. Pardo, *Nunca fue tan hermosa la basura*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2010, p. 138.

y de necesidades, requieren de la esfera pública para su reproducción material y esparcimiento espiritual, entonces “esfera pública” coincide aproximadamente con “mercado”, en el doble sentido de “espacio del intercambio” y de “mercado laboral” donde uno puede ofrecer y contratar tanto productos como fuerza de trabajo.

Pero, dado este panorama, cuesta ver en qué consista una “privatización”, puesto que aquellos interesados en adquirir activos suficientes para controlar una empresa anteriormente pública, en el sentido de estatal, coinciden con los agentes del libre mercado que, en el sentido anterior, constituían precisamente la esfera pública. El tránsito de una empresa pública a una privada, dicho de otra manera, no se ajusta a su inmersión en la oscuridad de las relaciones íntimas —una privatización no convierte la cosa en personal e intransferible, sino que la modifica desde el punto de vista de su regulación y de su gestión, también desde el punto de vista de los rendimientos que se esperan de ella. Cuando algo se privatiza, se trata, más bien, de una operación pública en la que un activo estatal (público) se convierte en empresa (públicamente privada, en tanto que ofrece y contrata servicios en la esfera civil). Algo similar ocurre con la frase hecha “yo estoy a favor de lo público”, la cual suele significar, cuando es emitida en condiciones de publicidad, no que la persona en cuestión esté en contra de la vida privada, sino que desea que parte de las instituciones que la asisten, y que en buena medida la delimitan como ciudadano, permanezcan en el ámbito de la gestión estatal de las necesidades públicamente privadas (la sanidad, la educación, el agua, la protección de las fronteras, etc.)

Algunas preguntas que podríamos hacernos a partir de estas consideraciones generales son: ¿cómo puede explicar el liberalismo que la retirada del estado no haya resultado en una sociedad más plural ni más libre? ¿O acaso el liberalismo ha caducado con la esfera pública ideal? ¿Si la nuestra no es una esfera pública, y si además nuestra intimidad tampoco florece, en qué espacio vivimos, cuál es nuestra esfera privilegiada? ¿En qué sentido quedan esferas por dividirse, si queremos seguir sosteniendo la tesis weberiana del politeísmo de las esferas? ¿Quién es hoy sujeto de esferas plurales posibles?

Retomo, asumiendo su importante valor de verdad, las críticas a la doctrina del espacio público. Aunque existen teorías, como las de ciertos Habermas y Apel, que persiguen armonizar *capitalismo* y *publicidad*, teorías que discurren en perfecta armonía con las prácticas contemporáneas de planificación urbana, las cuales fomentan el movimiento de los transeúntes en términos de ida y vuelta del trabajo y de consumo en tránsito, lo cierto que es que la existencia de estos proyectos no justifica que hagamos el mal negocio teórico, como Manuel Delgado sí hace, de ceder el espacio público al enemigo. Demasiado a menudo calificamos las teorías del espacio público como consumistas, ciudadanistas, idealistas o conformistas, sin caer en la cuenta de que el sintagma “espacio público”, si bien su origen histórico-económico es dudoso, designa un material decisivo, uno que no es un escenario de resolución conflictos al que accedemos desprovistos de determinaciones económicas —de tal manera que los conflictos económicos sean traducidos a un lenguaje común despolitizado cuya dicotomía fundamental ya no se da entre ricos y pobres, entre justicia e injusticia, sino entre lo *cívico* y lo *incívico*.

La experiencia de Sol en mayo de 2011 puede enseñarnos mucho sobre esto. Se decía entonces que muchos comerciantes estaban de acuerdo con las reivindicaciones, pero que la imagen global de los comerciantes de la zona y de ciertos medios de comunicación, era la de un colectivo incívico e irresponsable acampado en un lugar que no estaba destinado al conflicto sino al tránsito y al consumo (la doctrina del “¿por qué no os vais a Moncloa?” y del “con la que está cayendo, ¿por qué nos lo ponéis más difícil?”). Algunas agencias hicieron una verdadera guerra discursiva contra el 15-M en términos de incividad, como si los objetivos políticos, más o menos imprecisos, fueran secundarios.

La clave del éxito de la doctrina espacial del 15-M fue reconocer que, en efecto, el espacio público no es necesariamente un espacio de interacción y de consumo, esto es, radicó no en dejarlo de lado como herramienta política, sino en negar sus determinaciones capitalistas. El espacio de ese conflicto público, incluso allí donde las teorías del ciudadano ideal se han hecho fuertes en muchos discursos, también próximos al 15-M, sigue siendo conflictivo más allá de su consideración

genealógica como resultado espacial de procesos capitalistas. El problema de los críticos del espacio público es, quizás, que por identificar el espacio público con la hipótesis ciudadanista democrática de consumo, se despreocupan del objeto, lo olvidan. No cabe duda de que la hipótesis ciudadanista, según la cual los conflictos se forman y resuelven privadamente, mientras que al mundo público accedemos desprejuiciados, al encuentro de un “otro” igualmente descualificado, para entablar relaciones de consenso democrático y ejercer nuestra función como interlocutores en una situación ideal de habla, es falsa.

Pero puede diferenciarse analíticamente entre espacio público y espacio de consumo y de tránsito. Se puede seguir pensando el conflicto como desplegándose más allá del individuo particular, y por ello seguimos necesitando de una teoría del espacio público a la altura conceptual del conflicto político que viene. No basta con descalificar a los teóricos del espacio público. Hace falta que la crítica no constituya un olvido del objeto. Lo que está en juego sigue siendo el espacio, no el ciudadano ideal, mucho más allá del ciudadano ideal⁶. El *espacio público como discurso*, no como lugar —tal es la precisión que Manuel Delgado hace en su libro para diferenciar a los idealistas de la ciudadanía de los realistas del conflicto—, sigue presa de la negación de su objeto. Sería necesario repensar el espacio público como espacio de conflicto. Despoblarlo de ciudadanos anónimos no es suficiente, como tampoco lo es reconocer que la esfera pública, obviamente, no está poblada por robinsones. No basta con identificar en este modelo del ciudadano anónimo cívico una expansión del modelo de las sociedades anónimas mercantiles, donde *anónimo mercantil*, por motivos estéticos, se dice ahora *democrático*. Una manera de enfocar el problema es dejar de lado el lenguaje ético y adoptar otro. Por ejemplo, el de la filosofía social.

El análisis y la crítica del espacio podrían desplazarse al dominio de la filosofía social, contra el tradicional primado de la ética y de la filosofía política tradicionales en esta materia. La filosofía social se ocupa de la cultura material de los seres humanos, del derecho, del Estado, de la economía y de la religión, etc. Ya desde la conferencia inaugural de Horkheimer de 1931, titulada *La situación de la*

⁶ De hecho, tal como señala Delgado, este discurso ha sido adoptado como referente político por buena parte de la izquierda otrora revolucionaria. Cfr. M. Delgado, ob. cit., p. 48.

filosofía social y las tareas de un Instituto de investigación social, la filosofía social se incardina en el sistema hegeliano. Y no porque antes no hubiera teorías de la sociedad —las hay desde Platón— o teorías filosóficas del hombre en sociedad —antropologías en sentido pragmático, etcétera— sino porque la filosofía social no constituye sus objetos desde el punto de vista de la proyección individual. La pregunta por la adquisición por parte del sujeto de una *forma objetiva* es lo que realmente vincula a Hegel con la filosofía social. El hecho de que la filosofía de Hegel piense el “yo que somos nosotros” y el “nosotros que somos yo”, el hecho de que su filosofía tenga la forma de una ciencia de la lógica de la sociedad civil, el hecho de que a la primera del singular corresponda, desde el punto de vista de la ontología social, la primera del plural, nos ofrece una pista importante: investigar las producciones individuales, las hechuras del sujeto, ha dejado de ser una empresa crítica de la subjetividad o de la personalidad.

En la historia de las filosofías del sujeto, y la de Hegel es desde luego heredera de esta tradición, si algo pierde la filosofía es su capacidad para transfigurar la realidad:

Con la profundización de esta contradicción entre el principio de la forma de la vida individual, es decir, entre el progreso incontenible de la felicidad del individuo en el marco de una formación social dada, por un lado, y las perspectivas reales de su situación, por el otro, la filosofía, y en particular la filosofía social, ha sido llamada con urgencia para cumplir de una forma renovada esa función que le fue asignada por Hegel. Y la filosofía social ha escuchado esta llamada⁷.

Se refiere con ello, es obvio, al Instituto de Investigación Social de Frankfurt, pero también a la práctica totalidad de las doctrinas filosóficas del momento. Todos tratan de abrir para el sujeto el campo de lo supra-personal. La filosofía social sólo puede aventajarlos en que se siente capacitada para trabajar con objetos concretos socialmente incardinados y para decidir sobre el nivel de realidad y el valor de dichos fenómenos culturales. No aspira a verdades universales, pero sí desde luego a tomar

⁷ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, 3, Frankfurt/M, Fischer, 2009, p. 25.

posicionamientos últimos (*letzte Stellungnahmen*) a partir del trabajo con otras disciplinas. La pregunta por la relación entre la vida económica, el desarrollo psíquico de los individuos y las transformaciones en el ámbito de la cultura, así como el entretenimiento, los estilos de vida, las opiniones comunes, etcétera, sigue plenamente vigente ochenta y un años después del texto de Horkheimer.

II

Sí, puede llegar un día en que no se entregue uno a la vida contemplativa (es decir, a salir a pasear con los pensamientos y con los amigos) sin tener mala conciencia y sentir desprecio de uno mismo.

¡Pues bien!, antiguamente era todo lo contrario; era el trabajo el que soportaba el peso de la mala conciencia. Cuando una persona de origen noble se veía obligada a trabajar lo ocultaba. El esclavo trabajaba obsesionado por la idea de que hacía algo despreciable. El prejuicio antiguo proclamaba:

“lo único noble y honroso es el ocio y la guerra”⁸

Dicho esto, mi intención en esta segunda sección no es tanto aclarar todos los sentidos de la expresión “esfera pública” como problematizar su textura y las lecturas por ella suscitadas, tanto apologéticas como críticas del primado de la esfera pública. En muchos casos, sea para defenderla o para demolerla, la llamada *filosofía pública* no configura adecuadamente su objeto, de tal manera que la esfera pública es privada, en el sentido etimológico del adjetivo *privado* (que carece de, privación, privativo), de las determinaciones necesarias para su comprensión y, en consecuencia, de la fundamentación necesaria para su defensa o demolición. Para esto, en primer lugar, tomaré pie en algunas ideas expuestas por Hannah Arendt en *La condición humana* (1958), desde un punto de vista concreto: *no se puede tener una posición contemplativa respecto a la esfera pública*.

Hannah Arendt sostiene que cuando la *vita activa*, la vida humana en sentido clásico, “siempre enraizada en un mundo de hombres y de cosas realizadas por estos, que nunca deja ni trasciende por completo”, se convierte en el espacio-tiempo

8 F. Nietzsche, *La ciencia jovial* [La gaya scienza], edición de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 310-311.

de las capacidades humanas⁹, entonces la esfera pública adquiere carta de naturaleza racional y se convierte en el espacio de la acción y del discurso: “ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia”¹⁰. Lo despótico político, por tanto, queda del lado de la familia. El gobierno absoluto de las cosas y de las personas y la esfera política se excluyen mutuamente. Como es sabido, esta división tradicional entre *esfera privada* (prepolítica, familia y gobierno de las necesidades, lucha por la vida, esfera de la desigualdad y de la falta de libertad) y *esfera pública* (*polis*, discurso, lucha por la inmortalidad, en ningún caso sometida al principio de gobierno, puesto que en política ni se gobierna ni se es gobernado, sino que se es libre en tanto que igual e igual en tanto que libre, a saber, no se lucha por la vida), será desafiada, en el diagnóstico de Arendt por el auge de una tercera esfera, ni pública ni privada, que denomina la *esfera social*, la cual asocia al estado-nación y a la modernidad, en líneas muy generales.

El auge de lo social pone todo el peso en la esfera privada, elimina sus rasgos privativos y la enriquece enormemente. Al mismo tiempo, Arendt cifra en la esfera social el primado del moderno principio de igualdad: “la victoria de la igualdad en el Mundo Moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo”¹¹. La igualdad moderna de los derechos del hombre es más conformista que la tradición agonal de la rivalidad político-discursiva que Arendt admira en la *polis*. La individualidad se expresaba en público y nada más que en público, de igual manera que ahora lo hace en privado, sólo que ahora sin la competencia como fundamento social.

Arendt se esmera, si bien de manera confusa, en hallar rasgos de esta falta de diferenciación, por ejemplo, en el moderno surgimiento de la estadística como ciencia social, que Arendt, sin demasiada contundencia, asocia con el imperio de las regularidades —¿y la ciencia de la desviación tal como la concibe Durkheim? ¿Y

9 H. Arendt, *La condición humana* [1958], Barcelona, Paidós, 2005, p. 51

10 H. Arendt, ob. cit., p. 53.

11 H. Arendt, ob. cit., p. 64.

Tocqueville? ¿Y Lamartine?— y con la consideración de la excepción como meramente superflua, como *quantité négligeable*. Los asuntos humanos son, en la modernidad social, asuntos de grandes números. Las masas adquieren, no cabe duda, en el siglo XIX condición de sujeto-objeto de la política, de la economía fabril y del consumo.

Realmente, tan fácil sería decir esto como lo contrario, en un contexto en que la cultura de masas y las crecientes tasas de alfabetización, la vida agitada de la cultura urbana de los salones y los librerías, los agitadores políticos y los clubes, la explotación en el mundo del trabajo y el auge del emprendedor, conviven de manera monstruosa a la vez que productiva.

La idea de Arendt según la cual la política no puede vincularse con la lucha por la existencia, porque tal cosa deja de lado la excelencia, no sólo es incompatible con el crecimiento demográfico, que también, sino que deja de lado la concepción de la libertad como asociada no ya a la naturaleza humana en general, sino a los cuerpos de necesidades. La total dependencia de Arendt, en este libro, de la idea de que la *virtus* pertenece la esfera pública —esto es, que la política de masas, de grandes programas de clase, sólo es posible en contextos regulares, cuando no homogéneos— omite que Hegel ya había ganado para la reflexión política un ámbito que no es precisamente el de la excelencia, sin tampoco ignorarla, sino el del intercambio, el de la sociedad civil poblada por sujetos activos. A la sociedad civil le son propias múltiples e inconmensurables agencias: partidos políticos, periódicos, folletines, clubes, sindicatos de intereses, corporaciones, etc.

Hegel es consciente, en este contexto, de que puedo desvincular la libertad de mi cuerpo, ser libre a pesar de o frente a él. Sin embargo, precisamente por mor del principio del intercambio y de la intercambiabilidad general de todas las experiencias, asociada al capitalismo, el hecho es que, desde el punto de vista del derecho, “para los otros soy en mi cuerpo; sólo soy libre para los otros si soy libre en la existencia; [...] mientras vivo [...] mi cuerpo es la existencia de la libertad [*das Dasein der Freiheit*] y yo siento en él”¹² (*Filosofía del derecho*, § 48). La libertad no es

12 G. W. F. Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal,

espíritu en tanto que espíritu, sino que debe tener objetividad. En la concepción de Arendt, la incompreensión de la importancia de la sociedad civil como espacio de socialización, de propiedad y de contrato, hace que sea posible para ella narrar, más que argumentar, la contraposición entre el orden griego clásico y el nuevo orden social. Pero nada hay en los cuerpos modernos que sea necesariamente homogéneo. Tampoco hay en ellos nada incompatible con la excelencia.

Lo cierto es que la sociedad civil, que fue conformándose durante más de un siglo, funda un espacio auto-antagónico; en absoluto, a pesar de los grandes números, forma un orden explícito de regularidades. La libertad y la igualdad son resignificadas en la modernidad porque lo que cuenta en ese momento es la *existencia*, en un contexto en el que ya se han producido los primeros movimientos sociales organizados —luchas de los *commoners* por la determinación de los precios del trigo, comienzo de las luchas por el incremento salarial a pequeña escala, socialismo premarxista, Revolución Francesa, etc. La igualdad, *more hegeliano*, sólo puede consistir en que “ningún otro debe tener una posición aventajada sobre mi existencia: ante ella, el derecho del otro desaparece [se extingue]” (*Filosofía del derecho*, § 63). El motivo no es el auge de lo social, en general, o la caducidad de la vieja distinción público/privado, sino un conjunto de cambios materiales que exigen de la filosofía política una inédita consideración del cuerpo, del cuerpo como inserto en un régimen de poder explícito.

Lo que no cuadra en las cuentas de Arendt es el principio capitalista de gobierno del cuerpo y de las necesidades. Es razonable que así sea, pero una reflexión sobre la libertad en condiciones capitalistas es lo mínimo que podría exigirse de un libro titulado *La condición humana* (¡de 1958!) Por eso, por su resistencia a pensar el cuerpo, puede afirmar que “la esfera pública, al igual que el mundo de común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así. Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de

Barcelona, Edhasa, 1988. Salvo indicación, sigo siempre esta edición. Mi deuda con Pablo López en lo que a Hegel se refiere es impagable.

personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas”¹³.

Naturalmente, sólo que, en este punto, la distinción público/privado no es analíticamente valiosa. Mucho más interesante es la dicotomía individuo/sociedad civil, que permite pensar las transformaciones del mundo del trabajo de manera más realista, y que permite ver cómo grandes agregados de población urbana y rural son sometidos al imperio de lo privado-privativo, a la privación de cosas esenciales, pero no tales como ser visto u oído, sino a la privación de la existencia. Al contrario que en Grecia, la lucha por la vida es todo lo que hay. La consecuencia no es, como Arendt sugiere, que la privación radique en la ausencia de los demás —el moderno y archicommentado fenómeno de la soledad en la muchedumbre, la soledad antihumana y extrema de quien, rodeado por todo el mundo, no puede relacionarse objetivamente con nadie. Más bien, radica en la privación de la existencia.

Por supuesto que tener un lugar propio es condición de posibilidad de lo político, sea este lugar propio una familia o un puesto fijo de trabajo desde donde tomar pie. Arendt insiste en que, antes de la modernidad, la propiedad privada era condición indispensable para el acceso a la vida pública. De hecho, era más que eso: no tener una familia, entendida este como unidad económica y no sólo de sentido, equivalía a no ser humano. Pero en condiciones capitalistas dejar de ser humano trasciende la familia. Se modifica la condición humana, y la existencia, el tener un lugar propio, pasa a ser un asunto tan privado como público. La propia Arendt es consciente de que la propiedad privada pasa a ser un asunto de interés público¹⁴. Dicho en otros términos, más allá del diagnóstico de Arendt, *la objetividad adquiere una nueva dimensión*: antes la propiedad privada y el gobierno de las mujeres y de los esclavos era un asunto tangible. Con la modernidad capitalista emerge una nueva reglamentación de lo inmanente.

Max Horkheimer, desde una perspectiva diferente, se ha ocupado de esta cuestión en «Autoridad y familia» (1936)¹⁵. Horkheimer señala que en los periodos

13 H. Arendt, ob. cit., p. 73.

14 Cfr. H. Arendt, ob. cit., p. 83.

15 Cfr. M. Horkheimer, *Autoridad y familia y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2001.

económicos más sobresalientes la crueldad y la publicidad de los castigos eran más tenues. El riesgo de perder las condiciones de posibilidad de una buena existencia material *espiritualiza* el castigo público: del escarnio por los actos impuros se pasa al temor de perder prestigio social, y de ahí a la precaución y al prudencialismo¹⁶. Se refiere con ello a los vínculos entre presión y asentimiento social:

La miseria de las masas en los períodos absolutistas y liberales, el hambre a la vista del fantástico incremento de la riqueza social en materias primas y procesos de producción, muestran que la liberación era de hecho una liberación particular. En la filosofía, esto se expresa en la abstracción de la categoría de individuo, de ese concepto fundamental del pensamiento de la época moderna. [...] Mediante esta separación del individuo con respecto a la sociedad y la naturaleza, que se encuentran íntimamente conectadas con otras dualidades filosóficas entre pensar y ser, esencia y fenómeno, cuerpo y espíritu, sensibilidad y entendimiento, el concepto del individuo libre, que el pensamiento burgués opone al medieval, es concebido como una esencia metafísica fija. El individuo debe ser abandonado a su suerte¹⁷

Es aquí donde la liberación coincide espacialmente con el abandono del trabajador al espanto del taller: “las condiciones mismas se convirtieron en autoridad. [...] En la época moderna aparecen todas las situaciones reales como meros hechos que no satisfacen ningún sentido, sólo cabe aceptarlos”¹⁸. Al individuo aislado sólo puede corresponder una realidad anárquica, y el mercado constituye precisamente ese momento irracional social total. Las fuerzas dispersas, pero férreas, que siguen rigiendo el mundo del trabajo son las mismas que hacen del empresario un hombre igualmente no-libre, esclavo del mero beneficio.

La diferencia es de grado, como lo es hoy, en una época en la que trabajar no es ser esclavo, sino sólo ser relativamente libre en la absoluta necesidad, la necesidad de que las cosas sean así, de que tengamos que hablar, para entendernos, no nuestro lenguaje, sino el lenguaje de los hechos. Nunca habíamos dependido tan poco de nosotros mismos, nunca habíamos sido tan dependientes de relaciones

16 M. Horkheimer, ob. cit., p. 162.

17 M. Horkheimer, ob. cit., pp. 184-185.

18 M. Horkheimer, ob. cit., p. 185.

presuntamente suprahistóricas (la crisis, la deuda, la necesidad de adelgazar). La vieja autoridad sobre los hombres vuelve hoy bajo la forma de una suave racionalidad raquílica. La actual apología del raquitismo y de los recortes, sin embargo, afecta decisivamente al principio de libertad. ¿Puede uno ser libre cuando los hechos son, por definición, inalterables? ¿Que significa conocer críticamente el presente cuando conocer se reduce al mero reconocer, más aún cuando reconocer consiste en reconocer la propia impotencia otro minuto más, otra hora, toda la vida? En palabras de Horkheimer, cuando uno ve las cosas injustas como inalterables, o cuando uno aprecia en la injusticia rasgos de perpetuidad, entonces la necesidad se convierte en la única justicia, entonces “la sociedad parece tan ciega como la naturaleza” y “la más completa adaptación posible del sujeto a la autoridad cosificada de la economía es al mismo tiempo la figura de la razón en la realidad burguesa”¹⁹.

Sin embargo, la esfera pública se resiste a ser pensada como fatalidad. Más bien, en su condición material, se convierte en la espacialidad propia de la “inquietud de una vida contingente” (Hegel). Lo que hace pública a la esfera pública es precisamente esta contingencia: la esfera pública no cosa muy diferente, a efectos materiales, de un sistema de las necesidades y de las acciones posibles asociadas a ellas.

III

Avanzamos en la determinación del espacio público tomando pie en la sección precedente. La recién adquirida importancia de la objetividad de las necesidades en condiciones capitalistas hace posible pensar una dimensión psíquica de los objetos físicos o, dicho hegelianamente, una nueva “realidad de la apariencia” —recuerdo que los dos momentos de la apariencia, la negatividad y la inmediatez, son los momentos de la esencia misma; por tanto, y en ese sentido, «la *apariencia* es la apariencia *de la esencia misma*». Se celebra la objetividad, sobre todo en periodos de

19 M. Horkheimer, ob. cit., pp. 189-190.

crecimiento, dice Richard Sennett, ¿quizás como preparación para la era de una nueva subjetividad radical?²⁰ Desde un punto de vista filosófico social, lo que realmente afecta a la condición pública, me parece, son las siguientes determinaciones:

1. La intercambiabilidad general de todas las cosas, de todas las experiencias, así llamadas, *objetivas*, asociada al surgimiento de una nueva jerga de la autenticidad: “cuando el público se desintegra, los gestos se vuelven más subjetivos”²¹. Y esta desintegración es precisamente material. Lo privado y la expresión de lo individual se funden. Sennett ha incidido en la progresiva difuminación de los límites entre personalidad y trabajo, entre personalidad y situación laboral, como rasgos definitorios del nuevo capitalismo. La situación laboral se convierte en un reflejo del yo, sólo que no lo hace ya en términos de clase.

En un contexto en el que la alienación laboral se presenta no como pérdida del objeto producido, o como jeroglífico social, o como síntoma de dominación de clase, sino como identificación con la empresa o como vinculación compulsiva con el trabajo, el yo se afirma en contextos flexibles que difuminan los vínculos de clase. Uno es “para quien trabaja”, uno es General Motors o Telefónica, no “un obrero”. Es un súbdito a sueldo. El caso es que se eliminan las distancias entre la personalidad como constructo y la posición de clase. A este respecto, Charles Wright Mills ha apuntado en «The middle classes in middle-sized cities»²² que cuando la educación, los ingresos y el trabajo se convierten en ingredientes de la personalidad, cuando la clase desaparece como institución autónoma y pasa a través del filtro de la personalidad, se hace más difícil que las personas se afirmen colectivamente, con la consecuencia más o menos inmediata de que pasen a ver con mayor nitidez las desventajas e injurias de la vida en común. Los condicionamientos de clase, el conflicto social en general, se interiorizan, y el espíritu emprendedor y la

20 R. Sennett, *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 2002, p. 59.

21 R. Sennett, ob. cit., p. 102.

22 Cfr. C. Wright Mills, *American Sociological Review*, octubre de 1946, citado en R. Sennett, ob. cit., p. 719.

movilidad social vertical, convertidas en dogma, se afirman contra la clase y contra la colectividad, no de manera concertada con ella.

Este yo constituido por la interiorización del conflicto no busca resolverlo en su espacio originario, en la fábrica o en la oficina, sino en la autoayuda o en la psiquiatría, en el gimnasio o en la vida sexual. El imperativo de adaptación a tareas cada vez más cambiantes hace que este yo agresivo sea socialmente pasivo, sumiso, mientras que fuera del trabajo puede fundamentarse a sí mismo en la actividad, incluso en el activismo. *La pasividad* no sólo es compatible con el éxito, contra el relato liberal, sino que *es perfectamente funcional*. Y sin embargo la clase sigue siendo una proyección de la personalidad. Por eso el fracaso está terminantemente prohibido. Fracasar socialmente no tiene que ver con un fracaso colectivo, con un conjunto de trabas estructurales o una gestión interesada de la igualdad y de la libertad, sino que es un fracaso psicológico, una humillación antropológica, que hace imposible la identificación con los semejantes sociales: “los trabajadores [...] habitan una cultura en la cual es creíble la fusión del yo y de la clase social porque la vida sólo tiene significado en una institución cuando refleja el yo”²³. Esta combinación entre cultura del trabajo y estructura tecno-económica —red social, teletrabajo, etcétera— moviliza lo que Sennett llama “las energías psíquicas del narcisismo”, en sus palabras, una nueva ética protestante. Este narcisismo de la pasividad pública y de la hiperactividad privada es una actividad ascética, una ingente tarea de autojustificación continua²⁴. El narcisismo es una subjetividad flexible, sin duda, escindida, que se caracteriza por no tener fin. No es medio para un fin concreto sino que cancela toda finalidad: “el yo es verdadero sólo si es continuo; es continuo sólo si uno practica una autonegación continua”²⁵.

Ante la posibilidad racional de que una acción concertada sindical fuera objetivamente la mejor alternativa, el sujeto preferiría obtener un ascenso, optar por la vía del éxito personal a medio plazo, antes que mejorar las condiciones de clase de sus semejantes, y las suyas propias, a más corto plazo. La historia del desgaste de la

23 R. Sennett, ob. cit., p. 723.

24 Cfr. R. Sennett, ob. cit., pp. 725-728.

25 R. Sennett, ob. cit., p. 730.

personalidad, que Sennett cifra como historia de la sociedad contemporánea, lleva consigo la destrucción de la *res publica* a partir de la idea según la cual los “significados sociales son generados por los sentimientos de los seres humanos individuales”²⁶. La paradoja es transparente: sólo es real lo que puedo sentir, pero lo cierto es que se ha vuelto imposible para mí sentir nada. La estandarización de los bienes físicos, e incluso el surgimiento, con los bazares, de la política de precios fijos, o lo que es igual, el fin del regateo, marcan el punto de partida de una civilización en la que lo desigual se iguala: la mercancía adquiere su condición marxiana de jeroglífico social. La esfera de *la apariencia se vuelve esencialmente problemática*: sin conocer con precisión su origen económico, a los objetos les son imputados atributos humanos y facultades expresivas que trascienden el principio de utilidad²⁷. El público que compra se vuelve pasivo: se expresa a sí mismo en aquello que compra a precio fijo, o en aquello que aparenta comprar. La atención del consumidor a los objetos de un escaparate es pasiva, pero es al mismo tiempo desiderativa. Dadas estas restricciones “expresivas”, la interacción “genuina” es confinada a la esfera privada.

2. La eliminación del espacio público tiene que ver con la dependencia del movimiento, con la continuidad de los cuerpos en movimiento. El espacio se somete al movimiento como su función, de tal manera que el espacio público se convierte en derivado del movimiento²⁸. Al mismo tiempo, según ciertos cánones económicos, *el derecho al movimiento se piensa como derecho absoluto del individuo*, desprovisto de atributos colectivos. Superamos con ello la crítica de Manuel Delgado a las teorías del espacio público.

Decíamos entonces que el ciudadano ideal salía a la esfera pública de manera indeterminada, trascendiendo el conflicto social, en busca de relaciones cívicas. El espacio público, lejos de mostrar los antagonismos sociales, los cancelaba. Habiendo ganado el terreno de lo concreto, podemos evidenciar ahora que la primacía del

26 R. Sennett, ob. cit., p. 737.

27 R. Sennett, ob. cit., p. 328.

28 R. Sennett, ob. cit., p. 42.

movimiento sobre cualesquiera otras acciones posibles instituye la nueva materialidad del espacio público. Todo fluye, las personas y los capitales. La clave, por tanto, no está en el ciudadano, en el sujeto de la sociedad civil, sino en las condiciones materiales de su aparecer en público. De igual manera, retomando la reflexión de Arendt y su corrección hegeliana, cabe decir que la lucha por la vida deviene la única *res publica* digna de tal nombre. La fragmentación expresiva de la vida privada no corresponde a una sociedad garantista, sino a otra en la que la existencia no está garantizada.

Si bien las ataduras del cuerpo y de sus necesidades nos impiden pensar la excelencia y la lucha por la inmortalidad de la palabra en términos políticos clásicos (la *polis* como el espacio discursivo, el ágora como política de la vida cotidiana del hombre libre), la centralidad de las condiciones materiales de existencia indican el camino a seguir por el filósofo social. Pensar el sujeto de la esfera pública implica pensar sus condiciones materiales de existencia. Incluso si suprimiéramos la ciudadanía del vocabulario político avanzado, por la mistificación de la individualidad que supone, apenas habríamos arañando la superficie de la esfera pública. El territorio de la esfera pública sólo puede ser ganado para la filosofía tomando pie en la pública intimidad de las necesidades.

Es en este sentido que José Luis Pardo, por motivos diferentes, ha subrayado la afinidad entre la intimidad y la ruina, el hecho de que no experimentamos la intimidad como algo apuntalado sino, más bien, como algo inhóspito: “la intimidad no es algo que se pueda poseer y, por lo tanto, sólo puede experimentarse de forma directa y explícita como ya perdida y, en cierto modo, perdida para siempre”²⁹. Recalca también que en el espacio público nadie está en casa. La vida en el espacio público, la casa de nadie, es propia de aquellos que no pueden ir a ninguna parte, de quienes han perdido toda esperanza y, por tanto, trágicamente, viven donde nadie vive: “su carencia de «vida privada» les coloca en situación de intimidad con respecto

29 J. L. Pardo, «Ensayo sobre la falta de vivienda», en *Nunca fue tan hermosa la basura*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2010, p. 149.

a todos los demás”³⁰. La intimidad, por tanto, se corresponde con la ausencia de vivienda, con un estar sin casa. *La intimidad tiene una relación negativa con la vivienda.*

Lo mismo cabe decir de la relación entre dignidad y vivienda que conocemos por el sintagma “vivienda digna”: esta expresión es, según Pardo, directamente tautológica, porque la dignidad no se predica de una casa, no es algo que pueda decidirse por la ausencia o por la presencia de determinadas propiedades en una casa. Una vivienda digna no sería otra cosa que una *vivienda que sea verdaderamente una vivienda*, lo cual, propiamente hablando, no tiene tanto que ver con una finca como con una buena manera de vivir. La dignidad que se pierde cuando una vivienda se cae, cuando sus cimientos quedan al descubierto, nos da la medida de la intimidad, de esa fragilidad específicamente humana que, cuando la vemos, se nos aparece siempre como ya arruinada. Ruina que, de hecho, podemos detectar porque la intimidad es tan exterior como la ruina: “es el mayor grado de exposición y riesgo al que podemos llegar, el modo más cabal de estar afuera, de salir, no solamente de casa, sino incluso de uno mismo, en una suerte de entrega incondicional”³¹. La intimidad es, en suma, *el grado máximo de exposición y de exterioridad* que podemos alcanzar.

En este sentido, la dignidad y el respeto asociados a ella no son parangonables con ninguna clase de calidad: vivienda *digna*, juicio *justo*, etcétera, son todos ellos epítetos para designar una vivienda y un juicio que sean realmente merecedores de tales nombres. No existe tal cosa como una vivienda de calidad, no hay tal cosa como una aproximación epistemocéntrica a la vivienda. Más bien hay una aproximación política —“nuestros íntimos son los que conocen nuestra ruina y, pudiendo hacerlo, no se aprovechan de ella”, dice Pardo³², retomando una analogía con la que Adorno jugara, según la cual ser amado es poder mostrarse débil sin provocar la fuerza: “Geliebt wirst du einzig, wo du schwach dichzeigen darfst, ohne Stärke zu provozieren”³³.

30 J. L. Pardo, ob. cit., p. 151.

31 J. L. Pardo, ob. cit., p. 153.

32 J. L. Pardo, ob. cit., p. 162.

33 Cfr. Th. W. Adorno, *Minima moralia*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 2003, p. 218.

A esta incapacidad de aproximarse epistemocéntricamente a las formas de la subjetividad se ha referido también Francisco Vázquez en *Tras la autoestima*³⁴. Vázquez utiliza la categoría “yo expresivo” para diferenciar la subjetividad contemporánea, en la que la distinción público/privado es altamente borrosa, de otras más tradicionales, tales como “narcisismo”, “individualismo” o “hedonismo”. La subjetividad expresiva tiene las siguientes determinaciones: estetización de la vida cotidiana (del cuerpo, de la vida, de la casa), confrontación con un mundo inexpresivo, “dominado por el espíritu de previsión, por la mirada soberana de un sujeto libre supuestos y objetivador”³⁵ y distanciamiento del hombre ascético moderno analizado por Weber en el marco de la ética protestante (emprendedor, asceta intramundano, racional con arreglo a fines).

Sin embargo, no por ello hablamos de una subjetividad caliente, vital, sino de una *personalidad fría* que, aunque experimenta un considerable vacío en las sociedades de control y en la tecno-naturaleza, no aspira a reconciliarse a través del salvajismo o del pecado. No es una subjetividad maldita o escapista, a la manera del siglo XIX (Rimbaud, Baudelaire), sino una que recolecta experiencias y fomenta de manera casual, pero continua, la espontaneidad emotiva, y que cultiva su propia interioridad proyectándola en el mundo: “se trata de que, en cada bien consumido, en cada acción efectuada, se exprese el significado personal y único de la propia vida”³⁶.

La autoestima no aparece vinculada ni a la ciudadanía ni a los derechos y obligaciones que la delimitan, sino a la construcción y posesión de una interioridad psíquica singular: el bienestar social se deriva de la plenitud interior y es “expresado en la obtención de experiencias intensas que conforman una «vida de calidad»”³⁷. Vázquez advierte de manera muy notable que la subjetividad neoliberal es un constructivismo y que, en consecuencia, su bienestar se construye a partir de un arduo y prolongado trabajo en el que los saberes expertos desempeñan una función

34 Cfr. F. Vázquez, *Tras la autoestima*, Hondarribia, Gakoa, 2005, sobre todo la introducción y el capítulo IV, dedicado a la genealogía del sujeto y del gobierno.

35 F. Vázquez, ob. cit., p. 15.

36 F. Vázquez, ibid.

37 F. Vázquez, ob. cit., p. 16.

clave (autoayuda, tecnologías del yo, etc.) El yo expresivo sólo es posible, en suma, a través de una triple absorción: del cuerpo, del Otro y del tiempo.

a. Borra la alteridad del cuerpo mediante técnicas de modelación (*body-building*, cirugía estética de baja o alta intensidad, realidad virtual, nuevas técnicas reproductivas, etc.)

b. Resignifica la categoría del Otro o de lo Otro a través de la relajación de las formas disciplinarias y de una exigencia de transparencia total en los vínculos emocionales y familiares (primacía de la red social, mundialización de los anuncios de contactos, igualación, en materia de legitimidad, de padres, hijos y profesores, etc.)

c. Desafía la forma del tiempo a través de la abolición no de la muerte sino del "hecho de morir": la muerte no significa ya nada para el sujeto expresivo. No significa, desde luego, el tránsito hacia ninguna parte. Ha perdido su centralidad en las prácticas sociales. En cambio, "morir" es un acontecimiento palpable y duradero, muy presente socialmente, sobre todo en las actuales condiciones de prolongación de la esperanza de vida y de la edad socialmente responsable para la maternidad, el cual acontecimiento se ha vuelto intolerable, y es, en consecuencia, disputado tanto desde un punto de vista no menos metafísico que dermoestético. Asimismo, imperan políticas temporales de instantaneidad y simultaneidad, por ejemplo, en la red social, así como en la organización post-fordista del trabajo, la cual elimina los tiempos muertos y los descansos y permite trabajar en el metro, de vuelta a casa, con una Blackberry, lo mismo que responder correos electrónicos mucho después de la clausura del lugar de trabajo.

Contra los antiguos modos de normalización, el régimen expresivo del yo se hace cargo de la diferencia y de la creciente demanda de singularidad. Por estos motivos, su análisis ha de ser *praxeológico*; ha de combinar, en una medida siempre cambiante, la hipótesis represiva y la hipótesis constructiva, dicho en términos foucaultianos. El yo expresivo no puede leerse en el estrecho marco de los textos filosóficos, sino en el conjunto de *prácticas* y de *lenguajes técnicos* (en el sentido tradicional de *techné*) que, lo sepan o no, *lo hacen*. Prolongando la reflexión

genealógica foucaultiana, se trata de comprender el gobierno de las conductas y de sus lenguajes en lo que tienen de actividad configuradora, modeladora, de realidad, así como desde el punto de vista de su *verdad práctica*. Es el propio pensamiento el que se entiende, genealógicamente, *no como idea sino como práctica*. La investigación del *ethos* post-liberal, en la síntesis de Vázquez, se efectúa a través del estudio de los regímenes cambiantes de prácticas (*technè*) y de las formas de pensamiento o ámbitos de división entre lo verdadero y lo falso (*episteme*).

Este poder de construcción post-liberal se da en la relación agónica, que no antagonica, que pone en juego entre sujeción y subjetivación, entre la normalización objetiva de los cuerpos y el fomento de la auto-constitución de la subjetividad. Así, exige del investigador una importante resignificación de las categorías tradicionales de la política: estado/sociedad civil, estado neutral/estado perfeccionista y, lo que más nos concierne, la distinción público/privado. El gobierno post-liberal no es estrictamente *disposicional* (ostenta una menor razón de Estado y una menor capacidad de producir norma, aunque sí conserve su capacidad de ejercer, como sabemos, la violencia policial) sino más bien, con las debidas precauciones, un *gobierno de procesos* (económicos, biológicos y civilizatorios, según Vázquez). El *laissez-faire* tradicional, que no consistía en no intervenir sino en intervenir para que los procesos naturales del libre mercado pudieran operar sin restricciones y el sujeto pudiera, asimismo naturalmente, operar en la sociedad con vistas a la maximización de su beneficio privado, no rige en condiciones capitalistas post-liberales. El irreductible momento no-liberal del gobierno liberal (bien en su versión capitalista heroica del siglo XIX bien en su versión social, a la manera del *New Deal*) es transformado de manera muy notable. Si “el liberalismo clásico era vocacionalmente naturalista”³⁸, esto es, tenía de fondo una antropología social individualista que identificaba con la “naturaleza humana”, *el gobierno post-liberal es él mismo un constructivismo*: persigue individuos activos, autorresponsables, capaces, según la fórmula del “empresario de sí mismo”.

38 F. Vázquez, ob. cit., p. 196.

Por estas razones el neoliberalismo no anula lo social. Todo lo contrario, gasta mucho en políticas sociales, incluso ahora, en época de recortes; el gobierno de Aguirre, pongamos por caso, gasta más en Sanidad que cualquier gobierno anterior. Lo que el gobierno post-liberal hace es resignificar la sociedad y las políticas sociales: donde la socialdemocracia veía un sistema de necesidades que habían de ser cubiertas, el post-liberalismo, gobierno de las conductas del yo expresivo y él mismo productor de subjetividad, ve un enorme potencial de energías y de actividad, así como de negocio. El yo libérrimo del post-liberalismo no se emancipa a la manera tradicional, sino que se construye como plenamente liberado, como autónomo y responsable de la empresa que él o ella es. El gobierno post-liberal abre mercados a nuevas empresas que transitan en el filo de lo público y de lo privado (corporaciones privadas que dependen de subvenciones públicas), transfiere competencias básicas a ONG's, crea mercados artificiales allí donde no los había, tales como la educación primaria o la atención a minusválidos, al mismo tiempo sustituye al sujeto de necesidades por el consumidor social libre, tan libre de elegir su médico de cabecera, o de decantarse por unas pastillas energéticas y no otras, que no tiene ni tiempo ni energías para emanciparse.

Lo decisivo es que los antiguos bienes estandarizados³⁹, tales como la asistencia social o la medicina pública, ganan en significado expresivo. Con la privatización del acceso a las medicinas, el sujeto enfermo se convierte en un consumidor expresivo, capaz de elegir sus propias medicinas dentro del abanico prescrito por el médico. *Se rompen las fronteras clásicas entre lo público y lo privado.* Ni el sujeto es estandarizado en tanto que sujeto de necesidades ni las agencias que lo atienden son estrictamente públicas, sino mixtas: ahora compiten en un mercado igualmente competitivo que, pese a regularse a sí mismo de alguna manera, tiene en el Estado su condición de posibilidad histórica.

Si se trata de movilizar las energías de la sociedad, el gobierno no puede ser represivo, sino un *gobierno por subjetivación*: la subjetividad del trabajador, por ejemplo, no ha de ser ajustada a los criterios de la empresa, a la disciplina laboral, sino

39 F. Vázquez, ob. cit., p. 199.

alinearse con ella y con las metas empresariales. De nuevo, el síntoma es aquí la vinculación compulsiva con la empresa para la que uno trabaja.

La hipótesis represiva sólo aparece en aquellos momentos puntuales en que los movimientos emancipatorios desafían la lógica del gobierno de las conductas, según la cual la esfera pública es el espacio de circulación de bienes, sujetos de consumo y capitales, y nada más que eso, esto es, cuando estos movimientos rechazan la más formidable consecuencia de los modos de subjetivación contemporáneos: si uno ha de ser responsable de sí mismo y de sus necesidades, si la tutela es sustituida por el libre contrato entre partes iguales, entonces uno es responsable de movilizar sus energías socioeconómicas al servicio de la empresa de sí, y entonces los “escenarios de de relaciones posibles”⁴⁰ se vuelven absolutos y el resultado de la acción también: sólo uno mismo puede ser responsable/culpable del propio infortunio.

El motivo por el cual ha calado tan intensamente la doctrina del “hemos vivido por encima de nuestras posibilidades”, objetivamente falsa si se aplica al 99% de la población mundial, es precisamente éste: la subjetivación post-liberal impide que ante el sujeto se alcen instancias de responsabilidad superiores a él mismo, instancias de mediación que uno pueda cambiar o transformar si no funcionan o no responden a los estándares democráticos exigibles. No sería poco realista reconocer que, en nuestros días, no tenemos motivos para pensar que la ausencia de mediaciones es emancipatoria.

La vida social, al ser reflejo de uno mismo, se vuelve autorreferencial. Sólo el yo puede ser culpable o inocente de lo que ocurre en el espacio público: la crisis sólo puede ser culpa nuestra. Sólo nosotros, eternos gestores de nosotros mismos, hemos podido llegar hasta donde hemos llegado. Desde luego, hay algo indigno, completamente falaz y socialmente regresivo, en esta concepción de la autonomía subjetiva en términos de autorresponsabilidad. La politización del espacio público debe responder a estas formas de gobierno por subjetivación. Lo hace, de hecho,

40 F. Vázquez, ob. cit., p. 206.

cada vez que ocupa el espacio neutral inter-empresarial con fines políticos, incluso allí donde estos permanecen difusos o incoherentes.

IV

Sin embargo, ¿cómo hacer? ¿Cómo trascender el ámbito de la mera imputación ética, también en el nivel de la *episteme*? Antes he mencionado que la filosofía social se asigna la tarea de trascender la respuesta individual. Para ella se trata de investigar la relación entre la existencia empírica particular y la Razón general, entre la realidad y la Idea. Todo ello, siguiendo de nuevo a Horkheimer, sin incurrir en una triple mala abstracción de sus referentes: (1) la economía y la cultura son expresiones de una única esencia (mal espinosismo); (2) las ideas o los contenidos espirituales priman sobre la vida material, al menos en tanto que inciden en ella históricamente y la configuran (mal hegelianismo); y (3) la economía es la única realidad verdadera (mal marxismo).

Quizás podamos aprender algo de Hegel, quien “comenzó viviendo el sufrimiento de una época con señas contradictorias de identidad” en la que el conflicto se daba “sobre todo en la autonomización del producto acumulado de su acción, que superaba toda su capacidad de comprensión y desmoronaba bajo su peso las sólidas estructuras sociales de antaño. El resultado era la reestructuración del individuo como persona jurídica, emisario él mismo del producto de sus manos y de su inteligencia. Los hombres seguimos produciéndonos a nosotros mismos, pero en una enajenación sin rostro, abstracta, destructiva hasta de su base natural. Ninguna religión ha sido capaz de igualar jamás el totalitarismo de esta enajenación”⁴¹.

La filosofía social, consciente de que las prácticas emancipatorias, no menos que la ciencia dialéctica tradicional, podrían ser asimiladas por la lógica del yo expresivo, tan capaz de ser *queer* como de ser cosmopolita, ha de ser prudente a la hora de construir su sujeto-objeto. Pero, en última instancia, la expansión de la

41 J. M. Ripalda, *La nación dividida*, Madrid, FCE, 1978, p. 294.

subjetividad expresiva, en lo que tiene de productor social de espacio público y de resultado del mismo, es el único tipo social realmente existente en las sociedades contemporáneas susceptible de combate político e ideológico.

El espacio público es el lugar objetivo de la batalla por la subjetividad. Obviamente. Pero este espacio se presenta de muchas maneras, algunas de ellas francamente idealistas:

También la complejidad de la especulación idealista, lejos de desvirtuar esa complejidad real, responde, precisamente, a ella. El absoluto es la abstracción concreta, total, el resultado como proceso originario. Es la forma del capital, cargada con la nostalgia de su origen, de lo que el capital mata. Es la furia de una abstracción renegando de sí como San Pedro ante la criada. Disimulo tan suicida como apologético y consolador [...] Marx, que conoció a Hegel como una figura hecha, un seductor en su camino, habló de él como un mistificador y a la vez con respeto. Pero la grandeza aún hoy imponente de Hegel consiste en que toda su vida fue un esfuerzo por llegar a comprender el capital. Y al fin, cuando detractores y amigos le ven perderse en la locura de la especulación, es cuando ciego tantea sus contornos y cala su entraña humana, dos veces natural⁴².

Rechazar como idealista el espacio público es algo que la tradición emancipatoria no puede permitirse. Significa renunciar al espacio de configuración del cuerpo político individual y colectivo. El negocio teórico-práctico en que consistiría ceder la materia del espacio social y la esfera de los derechos al enemigo sería funesto.

Por eso el ideal de la ciudadanía puede, y quizás deba, ser reocupado, incluso allí donde linda con el idealismo de la comunicación ideal entre sujetos descualificados, por ejemplo a través de la consideración del cuerpo como sujeto-objeto de derechos, o lo que es igual, como existencia de la libertad objetiva. De entre las consignas de la izquierda contemporánea, no es la menos indemostrable de todas que el cuerpo desprovisto de norma, la *nuda vida*, abandonada al arbitrio del mero movimiento, sea más libre que el sujeto de derechos objetivos. Desclasificar es crucial, sin duda, pero no parece que de ello se derive el rechazo de toda norma. La

42 J. M. Ripalda, *La nación dividida*, Madrid, FCE, 1978, p. 295.

“libertad común”, enfundada en el cuerpo de la autodeterminación individual, pelea por instituir espacios, pongamos por caso, en los que sea *imposible* la modificación arbitraria de las condiciones laborales en tiempos de recesión económica; en la producción de un blindaje tal de los derechos que no sean susceptibles de intercambio por dinero o por privilegios —de tal manera que no puedan devenir “cosas” a las que uno renuncia a cambio de otras o, en su defecto, cosas cuyo mantenimiento se vuelve “insostenible” en tiempos de crisis—, a riesgo de perder la condición de la ciudadanía. En última instancia, respecto del Capital y del Estado, produce una trayectoria garantizada de lo posible que, como indisponible libertad para obrar, requiere todavía hoy de mediaciones jurídicas y políticas.

Si podemos defender la descodificación de los cuerpos sin temer el imperio del yo expresivo, si podemos celebrar la teoría *queer* sin retroceder obnubilados ante el despliegue de las infinitas posibilidades de moldear/reconfigurar/consumir nuestros cuerpos, ¿por qué no repensar la necesidad de mediaciones jurídicas y políticas asociadas a los cuerpos contingentes que habitan la sociedad civil? ¿Por qué no ser republicanos sin temer la rendición política ante los imperativos espaciales del movimiento de personas y de capitales? ¿Por qué no retomar la tradición especulativa? ¿Por qué no seguir reconociendo, con Hegel, que nada hay entre el cielo y la tierra que no contenga al mismo tiempo inmediatez y mediación? Aquí, de nuevo, nos espera Hegel:

El impulso incontrolable que le llevó a trasladar a la especulación los intentos desordenados de superar carencias que eran más que personales, es el de acercarse abstractamente a la abstracción suprema; el de acercarse a ella tan concretamente como ella es concreta. La especulación es también resto del pasado precapitalista, se halla modulada religiosamente y animada de entusiasmo prerromántico, presenta rasgos específicos de clase e influjos de escuela. Su motor no se halla en estas irisaciones, que enseñan la riqueza y variedad de esclavos con que cuenta la gran Abstracción⁴³.

Es conocida la advertencia de Hölderlin, “allí donde crece el *peligro* crece también la *salvación*”, que hoy cabe completar con palabras de José María Ripalda a

43 J. M. Ripalda, *ibid.*

propósito de la gran abstracción del capitalismo: "si Hegel no ha perdido aún su embrujo, es que tampoco lo ha perdido ella. Ciertamente son muchos los que ya no la aceptan"⁴⁴. Ciertamente, en un tiempo en que la práctica totalidad de las maneras de vivir y de las acciones posibles están por encima de nuestras posibilidades, en que la libertad expresiva ahoga lo posible político, somos muchos los que ya no la aceptamos.

44 J. M. Ripalda, *ibid.*