

BERNARDO CORREA

Democracia y espacio público

Podría decirse —a juzgar por la insistencia en el uso del término y por los vivos debates que suscita— que lo *público* está de moda entre nosotros. En efecto, de un cierto tiempo a esta parte no hay campaña política que se respete que no lo invoque como la contraseña que puede llegar a abrir todas las puertas, en especial las de los escépticos e indiferentes que han terminado por marginarse de la política. En las dos últimas campañas por la alcaldía de Bogotá, por ejemplo, la consigna de *recuperación del espacio público* sirvió de lema para que los electores distinguieran un proyecto político que se presentaba como nuevo y reformador en relación con aquellos que, por su estilo y procedimientos, se han limitado a reproducir las viejas formas clientelistas de hacer política.

Pero últimamente se ha ido más allá de la simple estrategia retórica. Como se sabe, en Bogotá se creó, con funciones e instrumentos muy precisos para la acción, la *Defensoría del Espacio Público*. En el cumplimiento de sus tareas, esta división se ha encontrado, en más de una oportunidad, con el rechazo decidido de grupos de ciudadanos que ven en sus intervenciones una violación de algunos de sus derechos básicos. Incluso no han faltado episodios con saldo trágico: vecinos de un conjunto residencial que mueren tratando de impedir que un muro que los resguarda sea derribado; vendedores callejeros heridos en enfrentamientos con la policía que busca desalojarlos de sitios reservados para la libre circulación de los transeúntes. En estos dos casos, lo que se opone a la acción gubernamental es la afirmación de un derecho: en el primero, el derecho a velar por la propia seguridad, dado que la autoridad no puede garantizarla adecuadamente; en el segundo, el derecho al trabajo, que la Constitución les reconoce a todos los ciudadanos. Pero sobre todo, lo que situaciones como estas ponen de presente es que la línea de demarcación entre lo público y lo privado dejó de ser perceptible y eficaz hace mucho tiempo en una sociedad cuyas instituciones fundamentales, empezando por el propio Estado, no cumplen siquiera la función simbólica que, con relación a la unidad e identidad de la nación, están llamadas a llenar.

Si bien es cierto que el espacio es un componente de lo *público*, no es menos cierto que esta noción no se agota en los linderos de un andén, un parque, una alameda o una ciclovía. La tendencia a asimilar el espacio público a un espacio

físico termina por hacer olvidar que lo *público* –como ha demostrado de manera tan brillante Hannah Arendt– no es algo dado de inmediato, como si se tratara de la prolongación del espacio natural o fuera el suelo que nos acoge y nos reúne, ligándonos así a un origen y a un destino que, por eso mismo, serían comunes. En lugar de ello, el espacio público es *instituido* y, en particular, es aquello que nos hace aparecer como actores en una *escena pública*, es decir, lo que nos permite vernos unos a otros y actuar unos con otros, que es en lo que consiste propiamente nuestra naturaleza de seres políticos.

En las líneas que siguen quisiera, de manera sucinta y en un diálogo con los clásicos, abordar dos temas que están estrechamente ligados a la noción de *público* como son los de pensamiento y democracia. Espero así poder mostrar cuán decisivo es devolverle a lo *público* toda su riqueza y complejidad conceptuales.

Para Norberto Bobbio, la distinción *público/privado* hace parte, dice, de “las “grandes dicotomías” de las que una o más disciplinas [...] se sirven tanto para delimitar, representar y ordenar su campo de investigación, como para permanecer en el ámbito de las ciencias sociales...”¹ Albert O. Hirschman, por su parte, reconoce que su condición de economista, que lo ha habituado a distinguir entre bienes privados y públicos, le impidió “comprender que hay importantes ocasiones en que lo público y lo privado se funden y confunden”, por lo que, en el momento de hacer un comentario del libro *Frustraciones de la Riqueza* de Tibor Scitovsky, su crítica “permaneció aprisionada en las dos categorías mutuamente excluyentes de lo privado y lo público”.² Tenemos aquí dos valoraciones radicalmente diferentes de la función teórica que puede cumplir la distinción *público/privado*. De una parte, la que ve en ella –como es el caso de Bobbio– una condición necesaria para la inteligibilidad de ciertos fenómenos relativos a la vida social; de otra parte, la que considera –como hace Hirschman– que, en lugar de ayudar a comprender un fenómeno, puede llegar, por el contrario, a convertirse en un obstáculo para su conocimiento.

Para mirar con una adecuada perspectiva este problema, dirijamos por un instante la atención a ese gran núcleo fundador de la reflexión filosófico-política que es el momento aristotélico. Como se sabe, Aristóteles no utiliza de manera explícita el término *público* en la *Política*. Sin embargo, como veremos en seguida, su función y presencia conceptual es evidente en el propósito de establecer el campo propio de la política y el modo como ésta puede ser pensada. En efecto, en los Libros I y III, que son los encargados de presentar los planteamientos teó-

¹ Norberto Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad. Por una teoría general de la Política*. FCE, México, 1989, p. 11.

² Albert O. Hirschman, «Función de las esferas pública y privada. Tomar en serio la comensalía», en *Claves de Razón Práctica*, No. 74, julio-agosto 1997, p. 3.

ricos sobre la *polis*, Aristóteles va a mostrar cómo no se puede llegar a saber qué es la ciudad y qué significa vivir en ella, si no se establecen firmemente ciertas distinciones conceptuales. La primera de ellas, y esto contra Sócrates y Platón, es que lo que diferencia a la *polis* de otros tipos de comunidades (como la familia o la aldea) no es el tamaño sino su función y naturaleza. Dice Aristóteles:

“...cuantos opinan que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, no dicen bien. Creen, pues, que cada uno de ellos difiere en más o en menos, y no específicamente. Como si uno, por gobernar a pocos, fuera amo; si a más, administrador de su casa; y si todavía a más, gobernante o rey, en la idea de que en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña”.³

Como puede observarse, Aristóteles no piensa, a diferencia de Platón, que exista un saber o arte de gobernar que pueda aplicarse, indistintamente, en el seno de la familia o en el conjunto de la ciudad. Visto desde la unidad de un saber, gobernar sería el arte de mandar en general, con lo cual resulta imposible distinguir la *polis* de las demás comunidades y, por tanto, lo que termina perdiéndose es la especificidad de la política. Ese es, precisamente, el objetivo central del Libro I: mostrar que, mientras que las demás comunidades no tienen su fin en sí mismas, no son autárquicas, la *polis*, por el contrario, las engloba a todas y es la única que, por su naturaleza, tiene su fin en sí misma, que no es otro que la vida buena. En otras palabras, si la casa y la aldea atienden a las necesidades vitales, cotidianas y no cotidianas, la *polis*, para Aristóteles, se encarga del fin supremo, que no es el mero vivir sino el vivir en el bien.⁴ Tratando, entonces, a la ciudad como el todo que precede y da sentido a las partes, Aristóteles introduce, desde el comienzo del texto, una diferencia entre ésta y cualquier otra forma de comunidad basándose en el fin que cada una persigue y en el tipo de bienes que le son propios. Con esta distinción empieza a delimitar una esfera propia de la política y, al mismo tiempo, indica cuáles serían las categorías que permiten pensarla.

Si en el Libro I la distinción obtenida es el resultado de un análisis de la noción de *comunidad*, en el Libro III Aristóteles pondrá en juego una serie de categorías que son decisivas para el tema que nos ocupa. En particular, son las nociones de *régimen* y de *ciudadano* las que deben retener nuestra atención. La *polis* ya no va a ser vista sólo como la comunidad por excelencia sino que va a ser pensada como un *régimen*, entendiendo por tal, en un primer momento, “cierta ordenación de los habitantes de la ciudad”⁵, y precisando, un poco más adelante,

³. Aristóteles, *Política*, Editorial Gredos, Madrid, 1988, p. 46.

⁴. Ver: Francis Wolff, *Aristote et la Politique*. PUF, París, 1997.

⁵. *Política*, III,1, 1274b.

que “un régimen político es una ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano. Y en todas partes es soberano el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen”.⁶ No podemos entrar aquí en el detalle de los finos análisis del planteamiento aristotélico, pero sí podemos indicar que lo que el pasaje que se acaba de citar muestra es que, a diferencia de las otras comunidades, la ciudad existe no como simple reunión de sus habitantes sino como una organización en la cual se dan relaciones de poder. Pero no se trata del tipo de relación en la que alguien manda y los otros, los que no tienen el poder, obedecen. Para empezar, el “poder soberano” es una magistratura más entre otras y a él tiene acceso, en principio, todo aquel que sea considerado ciudadano.

Por lo que al *ciudadano* respecta, Aristóteles lo define, de manera enigmática, como “magistrado indefinido”.⁷ Pero esta definición se hace comprensible cuando el autor precisa que es aquel “capaz de mandar y de obedecer”⁸ y, de manera todavía más explícita, como “quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial”.⁹ El ciudadano, entonces, se define por su relación con el régimen (el poder) y éste, a su vez, adquiere el carácter de *político* porque se ejerce sobre y es ejercido por ciudadanos. En otros términos: de comunidad o simple reunión de habitantes, la *polis* pasa a ser definida como *régimen político*, y esto en razón a que una parte de sus habitantes son considerados como *ciudadanos*, es decir, como hombres que, gracias a la mediación del poder (un poder mediado por la ley), entran entre sí en una relación de *igualdad*. Que el ciudadano sea un “magistrado indefinido” significa, por lo que acaba de indicarse, que es aquel habitante de la ciudad que establece con sus iguales relaciones de poder, en el sentido de que unas veces manda y otras obedece, todo ello en función de la vida en común. De acuerdo con esto, ejercer la ciudadanía es participar en el gobierno de la ciudad, participación que no es posible allí donde, como ocurre en otras esferas, las relaciones que se dan son entre desiguales, lo cual, según Aristóteles, impide considerarlas como *políticas*.

Llegados a este punto, volvamos a nuestro propósito original y veamos cuál es la idea de lo público que aquí se dibuja. En primer lugar, es claro que para Aristóteles lo público es, al mismo tiempo, el espacio y la condición de posibilidad de la política, tanto desde el punto de vista de su ejercicio como de la reflexión sobre ella. En este caso, la distinción entre lo público y lo privado pasa por la distinción entre libertad y necesidad. Mientras que la esfera privada es el espacio

⁶. Ibid., Cap. 6, 1278b 9.

⁷. Ibid., 1275 a 8. 1275 b 11.

⁸. Ibid., 1277 a 10.

⁹. Ibid., 1275 b 12.

para la satisfacción de las necesidades, lo público es, para decirlo en los términos de Hannah Arendt, el lugar para la acción libre. El espacio público es también el lugar por excelencia de la circulación de la palabra. De ahí que, en un mismo movimiento, Aristóteles haya asociado la definición de política a la definición del hombre como “animal político” dotado de *logos*, es decir, de palabra y razón. Si, comparado con otros animales que también viven en comunidades y pueden, mediante sonidos, expresar placer y dolor, el hombre es calificado de *animal político*, es porque sólo él es capaz de pasar de la expresión de la sensación de placer y dolor —que tiene en común con los demás animales— al significado de lo bueno y lo dañino, lo justo y lo injusto; pero en especial, porque puede hacer de ello, dice Aristóteles, una “participación comunitaria”.¹⁰ Aquí está lo que buscábamos volviendo a Aristóteles: lo público como construcción y participación comunitaria, como condición entonces de la relación entre pensamiento, política y democracia. Entendido así lo público, como el escenario para el despliegue de la ciudadanía, no puede separarse de esa extraordinaria reunión —que es en lo que consiste propiamente la política— de igualdad y diversidad, de comunidad y pluralidad.

En otro contexto histórico y teórico, en el hermoso y estimulante ensayo que Kant publicó bajo el título de *¿Qué es la Ilustración?*, aparece de nuevo una utilización del concepto de lo *público* asociado a las nociones de razón y de política. Como todos recordamos, el texto se abre con esta definición de lo que debe entenderse por ilustración: “*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! he aquí el lema de la ilustración*”.¹¹ La exhortación a pensar por cuenta propia, sumada al hecho de que, en varios pasajes del texto, Kant deja entrever que la ilustración descansa en la condición de ilustrado del propio soberano quien, por amor a las artes y las letras, permite circular libremente el saber, podrían ocultar los efectos políticos que se desprenden del escrito.

Antes que nada, la emancipación en que piensa Kant es una emancipación del pensamiento en el pensamiento. Por eso, dice, “mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar;

¹⁰ *Política*, Libro I 1253 a 12. Cfr.: Barbara Cassin, *Aristote et le logos*. Contes de la phénoménologie ordinaire. PUF, París, 1997.

¹¹ Emmanuel Kant, «¿Qué es Ilustración?», en *Filosofía de la Historia*. FCE, México, 1978, p. 25.

sino que, nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, sevirán de riendas para conducir al gran tropel. Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, *libertad*, y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer *uso público* de su razón íntegramente”.¹² Lo interesante de observar es que esa emancipación del pensamiento –que parecería ser un asunto de cada uno– requiere, para hacerse efectiva, de un *uso público de la razón* en total libertad. Si el *uso privado* de la razón (el que se hace, según Kant, en calidad de *funcionario*) es compatible con un cierto “automatismo” y, en especial, implica adoptar una actitud de obediencia, el *uso público* de ella –que Kant identifica con el razonar– es una manifestación de la libertad humana. Se hace un *uso público* de la razón, afirma Kant, cuando alguien “se dirige por medio de sus escritos al público propiamente dicho”. En los ejemplos que proporciona Kant, quien cumple funciones debe hacer lo que se le pide y lo que se espera que haga; pero ese mismo funcionario puede obrar con libertad “ilimitada” si, ya no en condición de tal sino como docto en un asunto, quiere compartir por escrito sus opiniones al respecto con el gran público. Así, “el clérigo está obligado a enseñar la doctrina y a predicar con arreglo al credo de la Iglesia a que sirve, pues fue aceptado con esa condición. Pero como doctor tiene la plena *libertad* y hasta el deber de comunicar al público sus ideas bien probadas e intencionadas acerca de las deficiencias que encuentra en aquel credo, así como el de dar a conocer sus propuestas de reforma de la religión y de la Iglesia”.¹³

Aun cuando en los ejemplos que Kant utiliza para distinguir el uso *privado* del uso *público* de la razón toda la diferencia parece residir en el paso de hablar como funcionario a hablar como docto o experto, conviene señalar que, en realidad, lo que cuenta para él no es la transmisión de tal o cual saber específico sino, más bien, el hecho decisivo de que, poniéndose en obra y reflexionando sobre sí mismo, el pensamiento, como dice Françoise Proust, “se descubre no como facultad de pensar, sino como *potencia de libertad*”.¹⁴ La exigencia kantiana de que el uso público de su razón le esté permitido a todo el mundo tiene, desde el punto de vista político, las mayores consecuencias, pues el ejercicio de la autonomía en el pensamiento inevitablemente conduce a una demanda de igualdad y libertad en lo social. Lo que Kant llama “la estimación racional del propio valer de cada hombre y su vocación a pensar por sí mismo” se traduce entonces, en términos políticos, en una exigencia de democracia. Es lo que expresa admirablemente Françoise Proust cuando afirma que “el pensamiento público *se insurge*. O más bien, lo público *es* la insurrección abierta del pensamiento, el

¹². Ibid., pp. 27-28.

¹³. Ibid., pp. 29-30.

¹⁴. Françoise Proust, *Kant: le ton de l'histoire*. Payot, París, 1991, p. 203.

pensamiento que se abre a la insurrección. Lo público nace y se descubre en la insurrección del pensamiento. La esencia de lo público no es la verdad, sino la libertad, no es el ejercicio del entendimiento, sino el uso de la razón”.¹⁵

Cuando, hacia el final de *Los Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*, Kant define a la república (la *res publica*, la cosa pública) como “*sistema representativo* del pueblo” y como el verdadero régimen político, está pensando que es sólo en él donde libertad y política coinciden. Y ello ocurre porque, en últimas, es una forma de sociedad civil en la que, no sólo jurídicamente, se asegura la existencia de un *espacio público*. “La única constitución política estable —dice— es aquella en la que la ley ordena por sí misma y no depende de ninguna persona particular”.¹⁶ La diferencia, entonces, entre lo *público* y lo *privado* es también central en Kant como condición de posibilidad de la política, entendida ésta como ejercicio de la libertad y, por tanto, como el espacio para el despliegue de la acción y del pensamiento. *Público*, pensamiento y democracia son, en síntesis, el fundamento de lo que Kant entiende por *autonomía*.

Es difícil encontrar, en el pensamiento contemporáneo, una reflexión más seria, profunda y radical sobre las condiciones de posibilidad de la política como la que, a lo largo de una vida y una obra consagradas a pensar los acontecimientos que siguen marcando dramáticamente nuestro presente, llevó a cabo Hannah Arendt. Dado que no es posible —por las características y limitaciones propias de este trabajo— presentar aquí el conjunto de sus planteamientos sobre lo *público*, nos limitaremos a resaltar algunos puntos que ya fueron anticipados al comienzo de esta exposición.

En correspondencia con la posición aristotélica, Arendt considera que la política “se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres”.¹⁷ Este hecho significa que los “*diversos*” se organizan y están juntos “los unos con los otros”. Esta reunión no es, para Arendt, el resultado espontáneo de un proceso natural ya predeterminado, como si hubiera en *el* hombre algo así como un instinto político que sería uno de los rasgos propios de su manera de ser o, para decirlo en los términos de la filosofía, de su esencia. Lo primero que hay que subrayar, justamente, es que no existe *el* hombre sino *los* hombres. Y es sólo extrayendo todas las consecuencias de esta comprobación, piensa Arendt, como es posible intentar responder la pregunta ¿qué es la política? Como ya se indicó, para Aristóteles el ejercicio de la política implicaba un distanciamiento con respecto a las urgencias y necesidades más inmediatas —es decir, aquellas más directamente ligadas con los requerimientos de la vida, en lo que ésta tiene de orgánico, de

¹⁵ Ibid., p. 203-204.

¹⁶ E. Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, Editorial Tecnos, Madrid, 1989, p.179.

¹⁷ Hannah Arendt, ¿*Qué es la política?*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1997, p. 45.

natural—, y, al mismo tiempo, demandaba salir de la casa, o sea, abandonar el ámbito donde, en razón de las relaciones verticales que allí se dan entre sus miembros, suele tener curso la violencia. Estas dos exigencias —no estar condicionado por las necesidades vitales y encontrarse con los *iguales* en el *ágora* o plaza pública— son también para Arendt los requisitos básicos para poder *hacer* política, pero con una diferencia fundamental: la libertad no puede estar reservada sólo a unos cuantos miembros de la sociedad.

El punto central para Arendt —que aquí no podemos sino enunciar— es el de que la verdadera dimensión de la libertad reside en que sólo es *visible* y efectiva mediante la acción, es decir, mediante la política: “la libertad como hecho demostrable y la política coinciden y se relacionan entre sí como las dos caras de una misma moneda”, escribe en su ensayo *¿Qué es la libertad?*¹⁸ Ahora bien, lo que cuenta para nuestro propósito es que este ejercicio de la libertad requiere el hacerse presente en un espacio público, espacio que, a diferencia de aquel en el que los héroes homéricos se aventuraban y realizaban sus gestas, debe asegurar continuidad y durabilidad. Este espacio sólo puede ofrecerlo la *polis*, y es político no porque pertenezca físicamente a ella sino porque hace posible el encuentro y el mantenimiento de la pluralidad, permitiendo así que entre los diferentes —pero iguales— se dé un continuo intercambio de sentidos. Esto último quiere decir que es gracias a lo que se designa como el *espacio público* que una comunidad se piensa a sí misma, se fija sus metas, establece y pone a prueba sus verdades. En ese sentido, una vez más, democracia, pensamiento y espacio público conforman una unidad que más nos vale saber preservar. ◇

¹⁸ Hannah Arendt, *¿Qué es la libertad?*, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ediciones Península, Barcelona, 1996, p. 161.