

La representación en cuestión. Acerca de la institucionalización y la crisis del espacio público

Javier Benyo (FCS-UBA)

Jimena Durán Prieto (FADU-UBA)

Correo Electrónico: jeb_ar@yahoo.com

1. Introducción

La crisis del espacio público es una certeza entre los más variados teóricos sociales de los últimos cincuenta años. A grandes rasgos, los autores coinciden en que esta crisis consiste en la pérdida de una capacidad crítica que, incubada históricamente en el espacio público, se halla en vías de extinción ya sea por obra de una colonización de lo público por parte de lo estatal, o de la intromisión de intereses mercantiles distorsivos de la escena comunicativa entre pares. Dejando al margen las diferentes definiciones que dan del espacio público y de las causas a las que atribuyen su crisis, suele haber en los estudiosos de esta problemática un tinte nostálgico acerca de un pasado que es retratado en una perspectiva idílica. Ya sea la polis griega en el caso de Arendt, la publicidad burguesa de mediados del siglo XVIII en Habermas, o las formas de sociabilidad en el dominio público durante el Antiguo Régimen para Sennett, el aparato teórico crítico severo con las formas contemporáneas que adopta la esfera pública tiende a disolverse cuando se posa sobre estos objetos. Se acepta, entonces, como válida la versión que los propios protagonistas dan de aquellas instituciones.

Los motivos que producen la crisis varían de autor en autor. Para Arendt, la relevancia social adquirida por la esfera privada es el factor determinante de un borramiento de los límites claros entre privado y público, en tanto que Habermas denomina “refeudalización de la esfera pública” al proceso por el cual, debido en gran medida a la entrada de las masas en el proscenio político, las formas medievales de la notoriedad son reintroducidas en el ámbito de la

publicidad. Sennett por su parte, sostiene que “la creencia de que los significados sociales son generados por los sentimientos de los seres humanos individuales” (Sennett, 1978: 419) terminó por convertir a la experiencia de estar en público en algo de índole personal y pasiva. Nora Rabotnikof enumera algunos diagnósticos acerca de la crisis del espacio público, los cuales coinciden en mencionar una condición sumamente relevante a la hora de evaluar este proceso: el poder adquirido por los medios de comunicación de masas erosionan la capacidad argumentativa en el marco de un discurso racional. Esto tendría como consecuencia un desapego a la legalidad del estado de derecho en beneficio de una “democracia nuevo tipo, democracia de la opinión pública, caprichosa, oportunista, anárquica, y protopopulista” (Rabotnikof, 1997:71).

Esta extendida certidumbre respecto de la crisis actual del espacio público servirá como punto de partida para nuestro trabajo. Sin embargo, intentaremos prestar atención a un aspecto que es descrito por varios de los autores mencionados, pero sobre el cual no parece haberse sacado las conclusiones suficientes. Nuestro análisis se centrará en la institucionalización del espacio público y el rol que ésta pudo haber tenido en el debilitamiento de la capacidad crítica, movilizadora por la opinión pública.

2. Lo social ¿origen del espacio público u origen de su crisis? (Arendt y Habermas)

Hoy día pensar el espacio público implica reconocer las tensiones teóricas que se construyeron y construyen en torno a él. La relación entre espacio público y espacio privado ha sido (y es) uno de los puntos ineludibles del debate teórico político. Esta problemática es desarrollada por Hannah Arendt que en su libro *La condición humana* traza dos grandes épocas: el momento griego y la constitución de esa sociedad en la relación de dos esferas la pública (en la *polis*) y la privada (en el *oikos*), y el momento moderno, donde aparece la irrupción de la esfera de lo social en detrimento de las esferas público y privado, y la emersión de la esfera de lo íntimo como defensa del borramiento en los límites entre el espacio público y el espacio privado por el ascenso de lo social. Arendt problematiza en la condición moderna, aquello que denomina “la acción”, el quehacer inherente a lo político. Quehacer que junto con “el discurso” constituían las prácticas propias de la esfera de lo público en la antigua Grecia, es decir, las tareas propias de lo Político.

En su ensayo fundacional para los estudios acerca las problemáticas del espacio público, Arendt se remonta a la antigua Grecia para establecer, a partir del pensamiento clásico helénico, una distinción entre el ámbito privado y público, entre lo familiar y lo político, entre el *oikos* y la *polis*. A diferencia de lo que sucedió posteriormente en la Edad Moderna, en Grecia, estos espacios estaban claramente delimitados y poseían características opuestas. El espacio privado, se encontraba determinado por su función de satisfacer “las necesidades de la vida biológica” (Arendt, 2007: 38). Lugar de la asociación natural de los hombres apremiados por la necesidad, la esfera privada era la sede de las actividades vinculadas con la “conservación de vida” (Arendt, 2007: 42). Lo privado radica en la privación del contacto con los demás. Se carece, por lo tanto, de la realidad que provee las multiplicidad de miradas sobre un objeto común. En la vida que transcurre al interior del *oikos* estaba ausente aquello que definía la especificidad de los hombres respecto del resto de los animales. Quienes se veían reducidos a morar exclusivamente en la vida doméstica, las mujeres y los esclavos de manera primordial, permanecían atados férreamente al reino de la necesidad. Este vínculo estrecho con la necesidad fundamentaba la privación de todo derecho político. Los hombres libres reunidos en la *polis* debían estar, en primer lugar, liberados del trabajo capaz de satisfacer las necesidades naturales comunes a todos los hombres. La exención de este tipo de labor garantizaba la posibilidad de dedicarse a elucidar lo mejor para comunidad, sin estar apremiado por el interés particular (Habermas, 1997: 43).

La esfera privada, poseía, sin embargo, aspecto positivos. Arendt enumera alguno de ellos. La propiedad en la que residía lo privado era el índice de que se poseía un sitio concreto en este mundo, lo cual permitía, en primera instancia, participar de la *polis*. “Carecer de un lugar privado propio (como era el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano”, sostiene Arendt (2007: 70). Si los griegos respetaban la propiedad no se debía a que la concibieran de modo similar al del liberalismo moderno, sino a que ésta era la condición *sine qua non* de la ciudadanía. La seguridad económica que proporcionaba la posesión de una propiedad era el signo de que uno se hallaba al margen de las urgencias provenientes del mundo de la necesidad, y por lo tanto “su poseedor no tendría que dedicarse a buscar los medios uso y consumo y quedaba libre para la actitud pública” (Arendt, 2007: 72). La propiedad era, entonces, el requisito necesario para acceder a la *polis* y no quedar enclaustrado al interior de las normas que regulaban la vida doméstica. Un segundo aspecto positivo que Arendt encuentra en lo privado es la posibilidad que brinda la esfera privada de escapar a las miradas públicas. Una vida constantemente expuesta a la visión del otro corría el riesgo de volverse superficial. Es

nuevamente la propiedad, en tanto ámbito resguardado del poder de la *polis*, la única capaz de “garantizar la oscuridad de lo que requiere permanecer oculto a la luz de la publicidad” (Arendt, 2007: 73).

En contraste con la esfera privada, lo público era considerado como el sitio en donde predominaba la libertad. El problema de la libertad en Arendt se relaciona por un lado con la violencia, estado que es definido como una instancia pre-política, y por otro lado, con la igualdad, la cual se reconoce como instancia política. En la instancia pre-política, se da como necesaria la relación del derecho del hombre de ejercer la violencia por sobre otros hombres para “liberarse de la necesidad para la libertad del mundo” (2007:44) y en la instancia política se diferencia la *polis* de la familia (*oikos*), por el hecho de que la primera sólo conocía “iguales” o “pares”, que suponía la existencia de desiguales, que constituían la mayoría de la población. Por eso la segunda, el *oikos*, sólo conocía la estricta desigualdad, de la cual ni siquiera el cabeza de familia quedaba eximida. Éste tenía que salir de la esfera del *oikos* para entrar en la esfera de la política y ser libre. “Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado” (Arendt, 2007:44 el destacado es del original).

La esfera pública era de una índole absolutamente distinta a lo privado. La política, regida por la isonomía, hacía que todos cuantos participaban en la *polis* (los *homoioi*, los iguales) tuvieran derecho a decidir sobre las cuestiones comunes de la ciudad. Si la esfera privada se basaba en la más estricta desigualdad, en el dominio de *oikodéspota*, la esfera pública era presidida por la igualdad de aquellos que ni gobernaban, ni eran gobernados. La *polis* era el lugar en cual era posible ejercer el modo de ser propiamente distintivo del hombre, el *bios politikos*. La acción, la *praxis* que permitía escapar a la actividad meramente reproductiva del *oikos*, sólo era factible de desarrollarse en la esfera pública. Allí, el discurso reemplazó a la violencia como forma de persuasión. Al ser el *bios politikos* aquello que distinguía lo humano de lo animal, su modo de aparición en la *polis* debía también ser algo que fuera privativo del hombre, el discurso y la acción. Pero para que la *polis* pudiera persistir, para que la acción y el discurso pudieran ser la base de la toma de decisiones, debía permanecer restringido el número de *homoioi*: “un gran número de personas, apiñadas, desarrolla una inclinación casi irresistible hacia el despotismo, sea el de una persona o de una mayoría” (Arendt, 2007: 53). El carácter público de la *polis* remite tanto a un espacio estructurado por el máximo grado de visibilidad de los acontecimientos, como con la pertenencia común de sus sucesos y objetos. La esfera pública crea un mundo común que, en un mismo movimiento, une y separa a los hombres. La

polis relaciona a los hombres pero también los ubica, les otorga un lugar específico. Lo común consistía también en un proyecto que trascendía la existencia mortal de los hombres que constituían la *polis* en un momento dado. Para poder sobrevivir a finitud de la vida humana, lo común y lo público se necesitan mutuamente. Una esfera pública que trascienda los hombres que le dan vida en la actualidad requiere que lo común sea público y lo público sea común.

En la modernidad, para Arendt, la división entre público y privado se difumina por la intromisión de lo social. La política, en este contexto, no es más que una mera función de la sociedad en la que pasa a existir como profesión específica. Con el ascenso de la sociedad, “el conjunto doméstico” se convierte en una preocupación colectiva. “[...] la sociedad devoró a la unidad familiar hasta que se convirtió en su total sustituta” (Arendt, 2007: 87). La Edad Moderna insta la emergencia de un nuevo espacio que trastocará los límites de ambas esferas. Lo social aparece como un efecto de la presencia pública de las actividades económicas hasta entonces relegadas a la esfera privada. Según la tesis de Arendt: “La emergencia de la sociedad –el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos– desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras” (Arendt, 2007: 48). Si en la antigüedad, las actividades que servían para satisfacer las necesidades vitales tenían vedado el acceso a la esfera pública, en la Edad Moderna, su aparición pública es de rigor desde el momento de la emergencia de una esfera social en las que “los intereses privados tienen significado público” (Arendt, 2007: 46). Giorgio Agamben recuerda que los griegos distinguían dos formas de referirse a la vida. La *zōé* que expresaba el modo de vivir que era propio de todos los seres vivos y el *bíos* que se refería a lo específicamente humano. Como ha sido señalado, la simple vida natural se desarrollaba en terreno del *oikos*, en tanto que la existencia específicamente humana tenía lugar en el ámbito de lo político. Agamben señala que el ingreso de la *zōé* a la esfera de la *polis* –es decir aquello que Arendt describe como un proceso en el que “las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público” (Arendt, 2007: 57)– es un acontecimiento político decisivo de la modernidad que tiene como resultado “una transformación radical de las categorías filosófico-políticas del pensamiento griego” (Agamben, 2002: 12).

Para Arendt, buena parte de los males de que adolecen las sociedades actuales tiene su raíz en la aparición de lo social. El principal efecto de la toma de relevancia pública de los asuntos privados ha sido el conformismo. Por medio de este proceso, la acción, excluida desde

siempre del ámbito de lo privado, ahora se ausenta también de la esfera pública. El modo de comportamiento de los hombres se reduce a la conducta normalizada, que excluye toda posibilidad de una “acción espontánea o logro sobresaliente” (Arendt, 2007: 51). La sociedad de masas, producto de la emergencia de la esfera social, somete a todos los integrantes de una sociedad a un mismo parámetro de comportamiento. La igualdad moderna se reduce a la idéntica conducta ajustada a los requerimientos de la sociedad. La unanimidad que alcanzan los modelos de conducta relegan a quienes no observan las normas al lugar del asocial. De esta manera, en el imperio de lo social todo cuestionamiento se encuentra imposibilitado desde el vamos. Al obtener la *zōé* el derecho a una vida pública, al cobrar relevancia política el carácter biológico común de la especie humana, surge, en el reinado del animal social, un conformismo que sólo tiene en cuenta un interés y una opinión (Arendt, 2007: 56). La admisión del trabajo en la esfera pública, principal síntoma del advenimiento de una esfera social, ha trastornado la actividad creativa de la *polis*, haciéndola mutar en una monótona repetición carente de espacio para la crítica. La transformación de la comunidad en una sociedad de trabajadores, contrarrestó toda tendencia hacia la emancipación existente en la esfera pública, en beneficio de una existencia en la que toda actividad está centrada en las necesidades para conservar la vida.

Habermas ha descrito un proceso similar por el cual el público políticamente activo se repliega en una mala privacidad (Habermas, 1997: 18). Sin embargo, no es el hecho de que las actividades relacionadas con la supervivencia de la especie cobraran relevancia pública el causante del repliegue. Por el contrario, en el esquema habermasiano el proceso por el cual emerge aquello que Arendt denomina “lo social” tiene un carácter positivo. El propio Habermas señala que su análisis es tributario del de Arendt: “Esta esfera privada de la sociedad, esfera que ha adquirido relevancia pública, ha caracterizado, en opinión de Hannah Arendt, la moderna relación de la publicidad con la esfera privada, tan diferente de la antigua, engendrando la publicidad” (Habermas, 1997: 57). Sin embargo, Habermas omite referirse al contenido de esta “diferencia” que, según Arendt distingue la relación entre la esferas pública y privada en la antigüedad y la Modernidad; una diferencia que está dada por la posibilidad de una acción crítica y creativa al interior de la *polis*, situación que es negada por la esfera social en la que impera la conducta. La relevancia pública del tráfico mercantil y el trabajo social pertenecientes a la esfera privada es, entonces, en la perspectiva de Habermas, el puntapié inicial para la formación de una publicidad burguesa caracterizada por la reunión de las personas privadas en calidad de público en donde prima el valor del mejor argumento y se disuelven los rangos y jerarquías sociales preexistentes. Sucede entonces que, “en la medida en

que el tráfico mercantil rebasa las fronteras de la economía doméstica, queda delimitada la esfera familiar respecto de la esfera de la reproducción social” (Habermas, 1997: 66). Este proceso crea un ámbito privado en el que se producirá el germen de la subjetividad racionante de las personas privadas reunidas en público. Como afirma Chartier: [esta nueva configuración de la intimidad] hizo posible el surgimiento de un espacio autónomo con respecto a la autoridad estatal, y crítico frente a esta última” (Chartier, 1995: 218). Así como en una primera instancia, hacia fin la Edad Media, sociedad y Estado se separan; con el ingreso a la Modernidad, en el marco de la sociedad, la esfera de la reproducción social se escinde de la esfera familiar. Esta división va a permitir que las personas privadas se conciben a sí mismas como independientes de aquello que sucede en la dimensión económica de la esfera privada.

Desde el momento en que la publicidad burguesa pugna con el poder político por el establecimiento de normas que garanticen la seguridad del tráfico mercantil, la esfera social contribuye al desarrollo de una publicidad política. La producción económica, tradicionalmente relegada al espacio doméstico, al adquirir un interés público genera una zona de contacto entre la actividad privada y el régimen administrativo del poder público que se “convierte en zona ‘crítica’ también en sentido de que reclama la crítica de un público racionante” (Habermas, 1997: 62). Esta crítica emanada de la publicidad política tendrá como resultado un creciente cuestionamiento de los ámbitos cuya interpretación hasta entonces recaía exclusivamente en la autoridad. Esta publicidad política era heredera de la esfera pública literaria, en tanto que aplicaba sobre objetos hasta entonces vedados (la religión o la autoridad estatal) el raciocinio ejercitado en la discusión literaria en los salones (Chartier, 1995: 181). Desde el punto de vista de Chartier, la relevancia pública de las actividades económicas no sólo no produce la decadencia de la capacidad crítica del público sino que, por el contrario, la crítica cobra un ímpetu que tiene como efecto una “politización de lo privado” (Chartier, 1995: 49), impensable dentro del esquema clásico de la relación *oikos-polis*.

Tanto Chartier como Habermas, vinculan la emergencia de lo social con un aspecto positivo de la modernidad: la reactivación de la crítica social sobre el ejercicio del poder. Un primer resultado de este fenómeno es la proliferación de periódicos y clubes de discusión política cuyas reglas resultan premonitorias de las que regirán las instituciones de la democracia burguesa. Lejos de significar una decadencia de los valores clásicos, como suponía Arendt, con la aparición de lo social en la modernidad se puede observar una reactivación del principio de la *isonomía* sumergido en el ostracismo político durante siglos enteros.

3. La *polis* griega revisitada: la perspectiva de Cornelius Castoriadis.

La perspectiva de Cornelius Castoriadis es útil para pensar el modo en que pudo haberse producido esta politización de lo privado. Castoriadis parte de una premisa básica: para poder existir toda sociedad tiene que instituir un mundo de sentido del cual pueda servirse para orientarse, para organizarse y para plantear qué es válido y que no lo es, qué es posible y que no. De esta manera, la sociedad “instaura las condiciones y las orientaciones comunes de lo factible y de lo representable, gracias a lo cual se mantiene unida [...] la multitud indefinida y esencialmente abierta de individuos actos objetos funciones, instituciones [...] que es una sociedad” (Castoriadis, 1993: 327). Esta concepción es sumamente crítica con la tradicional postura marxista que relega la institución a una construcción de la superestructura. De acuerdo a Castoriadis, Marx pierde de vista que las relaciones de producción son también instituidas y que su origen no es por lo tanto otro que la sociedad misma. Al producir esto, el marxismo no estaría haciendo más que repetir el movimiento que ha llevado a todo el pensamiento heredado a una racionalización de la heteronomía instituida, ubicando esta vez la fuente extra social de las instituciones una la base económica en la que las fuerzas productivas se desarrollan de acuerdo a una ley independiente de la creación humana.

El foco principal de las críticas de Castoriadis apunta contra las concepciones funcionalistas de la institución, que incluyen al estructuralismo y al marxismo, que relegan a un plano secundario o irrelevante el papel de lo simbólico y lo imaginario en el proceso de creación de instituciones. El funcionalismo no niega la existencia de lo simbólico en la vida social, pero habitualmente lo convierte en “simple revestimiento neutro, perfectamente adecuado a la expresión de un contenido preexistente” (Castoriadis, 1989: 202). Resulta por demás evidente que las instituciones cumplen “funciones” que responden a necesidades sociales (producción, distribución, procreación) que aseguran la existencia de la sociedad, pero de ninguna manera se reducen a esto. Las instituciones son también redes simbólicas que ligan símbolos (significantes) con unos significados y los hacen valer para una colectividad dada. En el proceso de constitución del simbolismo, al contrario de lo sostenido por el funcionalismo que supone que al darse una institución la sociedad presupone todas las relaciones simbólicas que esta institución conlleva, pueden surgir nuevos encadenamientos entre significados y significantes junto con unas conexiones imprevistas y consecuencias a las que no había

apuntado. Lo imaginario se sirve del símbolo para existir como algo más que una virtualidad. No por ello lo simbólico es puro imaginario, sino que este último aparece “inextricablemente tejido” al elemento que representa a lo “real-racional” sin el que es imposible pensar o actuar el símbolo. Para la existencia de la institución es necesario, entonces, un entrecruzamiento entre lo imaginario (fuente de significaciones), lo simbólico (que le permite a sociedad reunirse) y lo funcional (que le permite a la sociedad sobrevivir). Es por ello que “la institución” es “una red simbólica, socialmente sancionada, en la que se combinan, en proporción y relación variables, un componente funcional y un componente imaginario” (Castoriadis, 1989: 227-228).

El modelo dinámico de institución propuesto por Castoriadis toma en cuenta no sólo lo instituido sino que también pone en relieve la existencia de la instancia instituyente, en la cual se crean significaciones imaginarias sociales e instituciones. De acuerdo al filósofo, lo instituido no se opone a lo instituyente como “un producto muerto a una actividad que le ha dado existencia; sino que representa la fijeza/estabilidad relativa y transitoria de las formas/figuras instituidas” (Castoriadis, 1993: 330). En la erosión permanente de lo instituido por lo instituyente se forja la autoalteración de la sociedad, que no es explícita, sino que está oculta para la propia sociedad por la alienación instituida; alienación que consiste en un modo de relación con las instituciones en las que estas aparecen autonomizadas de la propia sociedad. En su aspecto social, la alienación, la heteronomía, se encarga de ubicar los fundamentos de las instituciones en alguna fuente extra social. Los héroes, los dioses, los padres fundadores, la naturaleza y, más recientemente, las leyes de la historia, han servido históricamente para ocultar la institución de la sociedad por la sociedad misma. Todo el pensamiento heredado ha fallado en la elucidación acerca de la inexistencia de otro fundamento para las instituciones que no sea la sociedad misma. Los pocos que han alcanzado a vislumbrar esto –Castoriadis destaca a Aristóteles, Kant y Freud– han vuelto sobre sus pasos para ocultar su involuntario descubrimiento (Castoriadis, 1994). Es por ello que “una parte esencial del pensamiento heredado no es otra cosa que racionalización de esta heteronomía de la sociedad” (Castoriadis, 1993: 332). La gran contribución de Castoriadis ha sido su labor de elucidación de la fuente de toda significación; fuente que no es otra que el propio colectivo anónimo a través de la instancia del imaginario social instituyente. Desde allí, surge un flujo constante de figuras, formas e imágenes que son una creación esencialmente indeterminada. En trabajos posteriores a la disolución en 1965 del grupo *Socialismo o Barbarie* del cual fue un activo animador, Castoriadis desarrolla su teoría del primer sustrato natural de las instituciones. Retomando la noción freudiana de apoyo, admite que “el hecho natural da existencia a topes o limitaciones a

la institución de la sociedad; pero la consideración de esas limitaciones no proporciona más que trivialidades” (Castoriadis, 1993: 109). La institución de la sociedad no es un reflejo del primer estrato, ni lo reproduce, ni está en modo alguno determinado por él. Encuentra allí su apoyo, una serie de condiciones, de limitaciones y obstáculos. El primer estrato debe ser, so pena de muerte, recibido obligatoriamente por la institución de la sociedad, pero puede efectuar con él una recuperación arbitraria. Es por esta razón que idénticas “condiciones naturales” han podido dar existencia una enorme diversidad de sociedades.

Para Castoriadis el objetivo de todo proyecto revolucionario debe apuntar no sólo a la creación de nuevas instituciones sino también a instaurar una relación entre lo instituido y lo instituyente que haga explícita la existencia de esta última instancia. A esta nueva relación, se le da el nombre de autonomía: un hacer explícito, lúcido y reflexivo de las leyes de un colectivo anónimo por el colectivo mismo. Tanto las sociedades autónomas como las heterónomas son un producto de la autoinstitución imaginaria de instituciones por parte de un colectivo anónimo. Aquello que las diferencia es que la autonomía es un modo de ser de la sociedad en la que ésta asume que es ella misma quien producen las normas que la rigen, y puede, por ello, cuestionarlas en todo momento; la heteronomía, en cambio, al ubicar la ley en una fuente extrasocial, impide la interrogación respecto de las propias instituciones. El primer atisbo de autonomía aparece en la antigüedad griega con el surgimiento de la política y la filosofía, y por segunda vez, a fines de la Edad Media en Europa Occidental con la aparición de los movimientos democráticos.

Al referirse a las instituciones de la antigua Grecia, Castoriadis distingue tres esferas en lugar de la dos en las que, según la tradición teórica inaugurada por Arendt, se dividía la sociedad helénica. Al restringir el análisis a las esferas al *oikos* y la *polis*, de acuerdo a Castoriadis, se pierde vista el hecho de que realidad la articulación entre lo público y lo privado era más compleja en Grecia. Desde la perspectiva castoriadiana, existían las esferas del *oikos*, la *ecclesia*, y el *agora* (Castoriadis, 1998). La primera es el espacio denominado “privado/privado”; el sitio de la privacidad del ciudadano. Sin embargo, esta intangibilidad no es absoluta. Toda sociedad autónoma, debe respetar la “intangibilidad” del *oikos* en tanto y en cuanto, no se violen en el hogar las leyes penales. Las normas surgidas de la *ecclesia*, ponen límites a aquello que es factible de realizar dentro de la esfera privada (Castoriadis, 1998: 89). El ejercicio del poder de los padres sobre los hijos o de los cónyuges entre sí, por ejemplo, viene definido por las leyes sancionadas por la *ecclesia*. Esta esfera es el espacio de lo público/público, el sitio en el que se delibera y decide acerca de los temas y obras que

conciernen a la toda la colectividad y a los que el colectivo humano no quiere, ni debe, dejar en manos de la iniciativa privada. El núcleo del proyecto democrático está constituido por el constante devenir público del espacio público/público; es decir, que se rige por la creciente participación de los ciudadanos. Según Rabotnikof, lo público ha sido asociado habitualmente a tres sentidos: “lo general y común, lo visible y manifiesto, y lo abierto y accesible” (Rabotnikof, 1997: 21). La *ecclesia*, en tanto “cuerpo soberano operante” (Castoriadis, 1995: 117) de una sociedad autónoma debe cumplir con estos requisitos en el mayor grado posible. El *agora*, por su parte, es la esfera en donde los individuos se encuentran y agrupan, no para tratar sólo asuntos políticos, sino para “entregarse a las actividades e intercambios que les plazca” (Castoriadis, 1998: 91). Entre estas actividades se encuentran los intercambios económicos. Este mercado, sin embargo, nada tiene que ver con el mercado capitalista, puesto que “donde hay *capitalismo* no puede haber mercado”. (Castoriadis, 1998: 92). Por ese motivo, el establecimiento que relaciones libres dentro del *agora* en un sociedad autónoma, requerirá la autogestión productiva a cargo de los propios productores como modo de garantizar la democracia en el terreno económico.

Castoriadis sostiene que es posible encontrar en toda sociedad rastros de estas tres esferas. El rasgo distintivo es el modo en que cada una de ellas articula estas esferas. La *polis*, entonces, no es el espacio público, sino el modo global de la institución de la sociedad griega, en el cual la forma en que se estructura la relación entre el *oikos*, el *agora*, y la *ecclesia* hace posible por primera vez en la historia la explicitación de la autoinstitución de la sociedad. En contraposición a este modelo en el cual las esferas poseen un alto grado de independencia, la aparición del Estado implicó un devenir privado de la esfera pública/pública. Esta tendencia es un rasgo que emparenta a las monarquías absolutistas, los despotismos orientales y las “oligarquías liberales contemporáneas” que convierten a “los asuntos públicos en los negocios privados de los diversos grupos y clanes que se reparten el poder efectivo” (Castoriadis, 1998: 84). Ante la privatización del espacio de la *ecclesia* cabe preguntarse en qué medida este fenómeno no puede ser considerado un efecto de aquello que Arendt describía como el incremento de la relevancia pública de las actividades del *oikos*.

Varios motivos nos llevan a pensar que la perspectiva de Castoriadis no es asimilable a la de Arendt. La principal diferencia se puede encontrar en el hecho de que, para Arendt, hay necesidades naturales cuya existencia determina las funciones de lo público y lo privado. Se deduce de ello, que hay un lugar donde el hombre actúa de acuerdo a las leyes de la naturaleza, donde actúa para satisfacer su *necesidad natural, biológica*, y otro lugar donde buscaría

satisfacer sus necesidades superiores. Castoriadis, en cambio, no considera que el espacio privado por el hecho de ser el sitio en que se produce la satisfacción de una necesidad deba ser por ello obligatoriamente un lugar en el que prime la desigualdad. Aquello que proviene del primer estrato natural, es decir, lo que es necesario para conservar y reproducir la vida biológica humana, el mínimo de calorías que debe consumir un cuerpo o la cantidad de líquido que debe tomar, el hecho de que un bebé deba estar al cuidado de alguien mayor para que pueda sobrevivir; todos estos hechos no determinan en modo alguno las formas que la sociedad va a crear para satisfacerlos. En realidad, al carecer el hombre de un mundo que le venga dado por la naturaleza, no hay, como pretende Arendt, “necesidades naturales” que lo determinen. Toda necesidad, tanto las “superiores” como las “inferiores”, son igualmente instituidas de manera social, reasumiendo, mediante una creación indeterminada del imaginario social instituyente, los datos del primer estrato natural. Si el *oikos* tiene determinadas características en una sociedad dada, no se debe a que adecua a una función puesta al servicio de una necesidad natural invariante, sino a que ha sido estructurada de esa manera desde una instancia de decisión política. En definitiva, si la política es posible, es gracias a que el orden social no tiene más fundamento que la pura contingencia (Rancière, 2007: 30).

Al no haber una esencia del *oikos*, puede suceder que surja un acontecimiento que cuestione el modo en que se ha estructurado históricamente la relación entre la esfera privada y la pública. La huelga, por ejemplo, supone un desplazamiento que hace que el “lugar privado de trabajo se plantee como perteneciente al dominio de una visibilidad pública” (Rancière, 2007: 58). Permaneciendo fieles al pie de la letra que sostenía que los hombres son iguales ante la ley, los participantes del movimiento obrero decimonónico redefinieron los límites de lo público, haciendo ingresar en ellos la “cuestión social”. La emergencia de una subjetividad política comienza a cuestionar el hecho de que la maternidad o el trabajo pertenezcan exclusivamente al orden de lo privado, y si, al ser en realidad una función pública, no implican además una capacidad política. Para la politización de la esfera privada, no basta con el hecho de que en ella se ejerzan relaciones de poder. Es necesario, también, la puesta en marcha de un “litigio” acerca de la capacidad política de una parte de la población que es excluida de la participación en lo público y cuya exclusión es negada por quienes ejercen la dominación. La carencia de una estructura determinada, por lo tanto invariante del *oikos*, su carácter contingente, permite comprender porqué es posible un proceso inverso al que describe Arendt: la politización de lo que había permanecido encerrado al interior de lo privado. En la medida en

que el proyecto de autonomía se expande, todo cuanto lo contradice, ya sea que se produzca al interior del *oikos*, la *ecclesia* o el *agora*, tiende a ser puesto en cuestión.

4. La institucionalización de la esfera pública y el nacimiento de la representación política

Con la intención de alejarse de las posturas catastrofistas para comprender el sentido de las mutaciones que ha sufrido en las últimas décadas la esfera pública, algunos autores han desplazado el eje del análisis desde la relación privado-público a la brecha que separa al Estado y la sociedad. Un punto de vista como este habilita la posibilidad de pensar la acción política como algo que excede la actividad de una elite o de organizaciones dedicadas específicamente al trabajo político, y, que en cambio, puede residir en la creación de un colectivo anónimo. Dentro del esquema teórico que prioriza la separación del Estado y la sociedad, el espacio público “es por definición instituyente de relaciones políticas, pero sus relaciones con lo político instituido son relaciones no determinadas” (Caletti, 2006: 92). Tomando en cuenta esta definición es posible establecer una discusión entre los analistas; discusión que se puede resumir en la siguiente pregunta: la institucionalización, ¿beneficia la capacidad instituyente del espacio público o va en detrimento de ésta?

De acuerdo a Habermas, al subordinarse la dominación política a la esfera pública, ésta gana “influencia institucionalizada sobre el gobierno por medio del cuerpo legislativo” (Habermas, 1987: 1). Esa influencia se materializa en la existencia de una serie de derechos sobre la publicidad política garantizados por una ley fundamental o Constitución: la libertad de prensa y opinión, libertad de asociación y reunión, etc. Al mismo tiempo que se establecían estos derechos se afirmaban otros que servían para resguardar del poder la esfera de la intimidad, tal es el caso de la inviolabilidad del domicilio, y la garantía al tráfico de propietarios privados (la igualdad ante la ley y la protección de la propiedad privada). De esta manera, se configuraba un andamiaje legal mediante el cual se garantizaban “las esferas de la publicidad y la privacidad (con la esfera íntima como su núcleo central); las instituciones e instrumentos del público por una parte (prensa, partidos), y la base de la autonomía privada (familia y propiedad)” (Habermas, 1997: 118). Este reaseguro institucional de las discusiones públicas dedicadas a poner en entredicho el ejercicio de la dominación política es una característica específica que distingue a una fase determinada de la sociedad burguesa

(Habermas 1987: 1). La concepción burguesa del Estado sostenía la necesidad de un sistema de normas continuo y estable que estuviera legitimado por la opinión pública como garantía de que no se trataba de una regulación arbitraria. Si la legitimidad de las leyes emanaba de ella era porque era un producto de un espacio en el que primaba la discusión racional de personas privadas que se consideraban iguales. El resultado de este esquema debía ser, desde la perspectiva burguesa, una disolución de la dominación. De esta manera, se propiciaba el principio que afirmaba que era la verdad y no la autoridad la que producía las leyes.

La institucionalización de la esfera pública acarreó la conversión de la publicidad “en principio organizativo de la actividad de los órganos estatales” (Habermas, 1997: 118). De esta manera, la institucionalización de la esfera pública en un poder legislativo, consiguió que la crítica ética a la política alcanzara su mayor plenitud (Rabotnikof, 1997: 48). En las democracias modernas, el Estado comienza a funcionar según el modelo liberal de la esfera pública, garantizando no sólo la autonomía a la esfera privada, sino también la subordinación del poder político a las necesidades de ésta. En este escenario, la crítica relación entre Estado y sociedad se vislumbra en la tensión que supone que el Estado sea quien proclame la legalidad de una publicidad políticamente activa, como instancia orgánica que asegure la conexión entre la ley y la opinión pública. En tanto la vigencia de los postulados de la economía política según los cuales todos los hombres poseían iguales condiciones para obtener, mediante el talento o la fortuna, el *status* de propietario cuyo interés privado coincidía con el interés general, el modelo liberal de acceso a la publicidad gozaba de credibilidad: “Si cualquiera, como parecía ocurrir, tenía la posibilidad de convertirse en un ‘burgués’, entonces podían tener acceso a la publicidad políticamente activa exclusivamente los burgueses sin que ello desmereciera su principio” (Habermas, 1997: 122). Para Habermas, que la esfera pública haya excluido de hecho a una porción significativa de la población, no es una razón suficiente para considerar los principios de la publicidad burguesa como parte de un discurso ideológico. Al fundarse sobre la pretensión de una accesibilidad sin las barreras excluyentes de las prerrogativas de nacimiento, la esfera pública genera las condiciones para que sus defecciones respecto de este principio (la necesidad de poseer propiedad para ingresar en ella) puedan ser criticadas a partir de la reivindicación de los postulados que ella misma contribuyó a instaurar, pero a los que también relegó al nivel de promesas incumplidas. Aquí es donde Habermas encuentra un elemento contradictorio en la institucionalización de la esfera pública. Si bien la publicidad burguesa debía crear las condiciones de un Estado de derecho, también burgués, que al limitar la dominación del poder político sobre la sociedad aumentaría la autonomía de los sujetos; la

institucionalización de los principios de la esfera pública colaboró en la fundación de “un orden político cuya base social, sin embargo, no hacía de la dominación algo superfluo” (Habermas, 1997: 123).

En la visión de Habermas, la institucionalización tiene efectos ambiguos. Pone límites a la acción del Estado, pero al mismo tiempo aporta su cuota de legitimidad al establecimiento de un sistema en el que las formas de dominación no estaban completamente disueltas. Para otros autores, en cambio, la institucionalización de la esfera pública tiene únicamente efectos positivos. La negativa a tomar parte de las actividades estatales, es para Nancy Fraser una rémora de la concepción burguesa que sostiene una separación radical entre sociedad y Estado¹. La distinción profunda de la sociedad civil y el Estado promueve la creación de lo que Fraser denomina “públicos débiles”. Estos son públicos “cuya práctica deliberativa consiste exclusivamente en la formación de opinión que no abarca a la toma de decisiones” (Fraser, 1996: 134).² Un público fuerte, por el contrario, es aquel que combina tanto la formación de opinión como la toma de decisiones. El establecimiento de un cuerpo parlamentario soberano que reúne sobre sí estas dos características, tiende a difuminar la división entre las organizaciones de la sociedad civil y el poder del Estado. De acuerdo a la concepción burguesa, la expansión de la esfera pública hacia la toma de decisiones mina su autonomía respecto del poder al vincularla estrechamente con el ámbito estatal. Nada menos cierto, de acuerdo a Fraser. Según ella, la proliferación de públicos fuertes se traduciría en la formación de instituciones autogestivas: “En los lugares de trabajo autogestionados, los centros de cuidado de niños, o las comunidades residenciales, por ejemplo, las esferas públicas al interior de la institución podrían ser arenas tanto de opinión como de toma de decisiones” (Fraser, 1996: 135). Así, se constituirían sitios en los que se practicaría una democracia casi directa en la que todos aquellos comprometidos en una empresa colectiva participarían en la discusión y en el diseño de las decisiones.

En su concepción del espacio público Fraser hace de la institucionalización el paso necesario para la eficacia política. El público subalterno, si carece de representación política legal, se convierte en un público débil incapaz de decidir sobre la vida social. Hasta la autogestión debe obtener un lugar dentro de los órganos representativos estatales. Esta

¹ Una concepción a la que Habermas pareciera adherir cuando afirma: “la sociedad que, por así decirlo, aparece frente al Estado, está por una parte claramente diferenciada respecto del poder público, como un espacio privado” (Habermas, 1987: 2). Sin embargo, la idea de la esfera pública como una instancia mediadora entre el poder político y la sociedad, parecería ubicarlo en un sitio más próximo a los postulados de Fraser.

² Tanto ésta como las demás citas del texto original de Fraser en inglés han sido traducidas por nosotros (J.B. y J.D.)

propuesta no deja exhibir ciertas contradicciones que pueden ser comprendidas mediante las teorías que critican los encorsetamientos juristicistas. Desde la visión de Castoriadis, este tipo de propuestas tienen como consecuencia la perpetuación de la heteronomía. Al ser el Estado la expresión de la alienación social gracias a la cual la propia sociedad ubica en un origen extrasocial la fuente de sus instituciones, y siendo que la autogestión es el modo de darse la autonomía en el terreno económico, reclamar su reconocimiento legal es reforzar las condiciones de la heteronomía. El efecto de esta demanda sería contraproducente puesto que, como afirma Rancière, “la igualdad se convierte en su contrario cuando quiere inscribirse en un lugar de la organización social y estatal” (Rancière, 2007: 50).

Si se toman en cuenta las objeciones tanto de Rancière como de Castoriadis, no es la representación política al interior del Estado el objetivo a alcanzar por un proyecto político que promueva la autonomía, sino la puesta en marcha de formas de democracia directa que pongan en la picota las fórmulas representativas. Con la existencia de representantes permanentes, se arrebató la iniciativa política “al cuerpo de los ciudadanos para ser asumidas por el cuerpo restringido de los ‘representantes’” (Castoriadis, 1994: 118). Históricamente, el descubrimiento de que es la sociedad quien crea sus propias instituciones lleva consigo una reactivación de las formas de la democracia directa. En lugar de residir en un cuerpo representativo, la soberanía recae sobre la totalidad de las personas afectadas, y “cada vez que una delegación resulta inevitable, los delegados son elegidos, pero en todo momento pueden ser revocados” (Castoriadis, 1994: 118).

Contra el argumento según el cual las dimensiones de la sociedad actual harían imposible el establecimiento de la democracia directa, Castoriadis sostiene que si el ciudadano no se preocupa por los asuntos públicos, no se debe a que una fatalidad inscripta en la cantidad. La apatía es el producto de la creación por parte de las instituciones de individuos sociales “privatizados”, para los que la actividad público-política carece de sentido (Castoriadis, 1994: 88). El surgimiento del individuo privatizado, antes que el resultado de una explosión demográfica que sobrepasa enormemente los 6000 ciudadanos que podía cobijar el *agora* ateniense (Nun, 2000: 21), es el síntoma del triunfo de uno de los dos núcleos de significaciones sociales imaginarias que han movilizadas a la modernidad. Las significaciones imaginarias ligadas a la idea de la expansión ilimitada del dominio racional se imponen por sobre aquellas vinculadas al proyecto de autonomía. La producción de modelos de subjetividad cuya “avidez, conformismo generalizado y frustración” responde a los requerimientos de la heteronomía, terminan “abonándole el terreno público a las oligarquías burocráticas,

gerenciales y financieras” (Castoriadis, 1998: 96). Se puede sostener que este individuo privatizado se desenvuelve al interior de una sociedad íntima que, tal como la define Sennett, se organiza alrededor de los principios del narcisismo y la *gemeinschaft* destructiva, y que interpreta los conflictos políticos “en función de la actuación de personalidades políticas” (Sennett, 1978: 273). El conformismo generalizado y la pérdida de capacidad crítica se traduce en el hecho de que los oyentes de un político no desean juzgarlo sino ser conmovidos por él.

5. Conclusión

La puesta en cuestión de la existencia de una naturaleza humana acarrea algunas consecuencias considerables en el plano político. En primer lugar, este cuestionamiento al ser parte de una serie más amplia de objeciones sobre lo instituido recusa los roles predefinidos al interior de la esfera privada, al mismo tiempo que dota de una historicidad precisa a las relaciones de poder calcificadas en un forma contingente producto de luchas históricas. Puede considerarse que de no haberse modificado la relación entre las esferas privada y públicas producto de ascenso de los social, un movimiento social como el feminismo nunca hubiera podido llevar a cabo su radical rechazo por las relaciones de género dominantes. En segundo término, la recuperación de la historicidad de los procesos sociales en detrimento de su consideración como procesos naturales, permite expandir la crítica hacia lo que alguna vez tuvo un carácter instituyente y en la actualidad se encuentra estabilizado como algo instituido. Se puede producir entonces, una reactivación de la capacidad instituyente del espacio público mediante la puesta en crisis de las consecuencias que acarreó la institucionalización de esta esfera. Es así, que los teóricos abocados a darle forma a esta crítica se han concentrado en la búsqueda de alternativas al sistema de representación política impulsado por la democracia liberal. El corolario de esta propuesta ya no es, entonces, la crítica al Estado despótico sino a la forma-Estado en todas sus posibles encarnaciones. El público fuerte sería aquel que puede afirmarse políticamente en la lucha autónoma contra todas las modalidades posibles de la forma-Estado.

Las propuestas de democracia directa no carecen de detractores. Los argumentos contra las modalidades no representativas de acción política colectiva afirman que no pueden ir más allá de una decisión por sí o por no. En el contexto de una sociedad pluralista en donde es necesario evaluar múltiples variables, las resoluciones deben ser adoptadas por representantes

que no pueden responder a un mandato imperativo, sino que deben tener libertad para adoptar la postura que crean más conveniente. Otro argumento contra la democracia directa es que reduce la autonomía individual al sobrepolitizar la esfera privada. La democracia directa se convierte, entonces, en una “tiranía que deja poco tiempo para la dirección de las vidas personales, privadas y autónomas” (Garnham, 1996: 365). En el cuestionamiento total de las relaciones sociales instituidas se advertiría un aspecto totalitario que violenta el derecho a una intimidad en donde los sujetos pueden desarrollarse al margen de las miradas de los otros. En la perspectiva de Garnham, la democracia directa propugna una reedición de la transparencia social absoluta que constituye el núcleo de una pesadilla totalitaria de cuño orwelliano. Todo proyecto que sospeche que las democracias representativas fomentan la alineación y, por ende, aspire a abolir el Estado estaría condenada a ser una veleidad que aspira a superar la política para plantear la mera gestión técnica de lo común.

En realidad, al sostener que la política es la actividad lúcida, deliberativa y reflexiva gracias a la cual el colectivo social anónimo se asume como el creador de sus propias normas e instituciones, el quiebre con las formas representativas no viene a abolir la política en beneficio de las técnicas de administración de lo común, sino que se propone realizar la política. Para ello, es necesario acabar con la autonomización de los representantes respecto de los representados. La multiplicidad de variables mencionadas por Garnham, no tienen que derivar necesariamente en una división del trabajo político que establezca una división férrea entre gobernantes y gobernados. Castoriadis sostiene que se puede dar cuenta de la complejidad social a través de una división de las tareas políticas, que se diferencia de la división del trabajo político en que niega “la existencia de una categoría de individuos cuyo papel, oficio e *interés* sea dirigir a los demás” (Castoriadis, 1998: 87).

Muchas de estas formulaciones reverberan en las propuestas actuales que apuntan a una revitalización del espacio público. Contra la idea de una representación política en el interior del Estado, Paolo Virno afirma la existencia de una multitud capaz de instaurar una democracia no representativa que se sustenta en “la concreta apropiación y rearticulación del saber/poder hoy congelados en los aparatos del Estado” (Virno, 2003: 37). Multiplicidad cuya unidad está dada por las aptitudes lingüístico-comunicativas de la especie, la multitud tiene lo común como premisa y no como promesa. El *general intellect*, las aptitudes comunicativas genéricas de la especie humana, al emerger a la luz pública desde los ámbitos laborales en los que oficia como recurso productivo, permite que se construya una esfera pública no estatal. La esfera pública no estatal es la manifestación de un cierto grado de subversión de las relaciones de producción

capitalista (Virno, 2003: 70). Su constitución, al permitir que el *general intellect* posea una publicidad propia, evita que sea puesto al servicio del “crecimiento hipertrófico de los aparatos administrativos” (Virno, 2003: 68). En términos de Lourau, aquello que Virno promueve es una desinstitucionalización de la esfera pública con el objetivo de recuperar la capacidad instituyente perdida por obra de su recuperación estatal.

La propuesta de un espacio público no estatal, al fundarse sobre aquello que todos hombres tienen en común, el lenguaje, parece promover un ámbito que se sustenta en la absoluta inclusión de toda población. A diferencia de las posturas señaladas por Rabotnikof que, a la par de la institucionalización de la esfera pública en los procedimientos jurídicos, reivindican un espacio público “informal” (Rabotnikof, 1997: 52), la idea de un espacio público no estatal es parte de una búsqueda que puede remontar a la *polis* griega; una indagación de un nuevo orden político en el que los hombres se reapropian de su historia y trazan sus proyectos futuros.

Queda por pensar si esta condición lingüística compartida por el género humano puede convertirse en garantía de acción y discurso de todos los integrantes de una sociedad. Es decir ¿en qué medida no sería éste un nuevo intento que mediante la postulación de una naturaleza humana busca acabar de antemano con la cuenta de los incontados –es decir de los excluidos de la acción política por obra de la dominación social– cuyo cuestionamiento, según Ranciére, es aquello que hace posible a la política?

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2002) *Homo Sacer*, Madrid, Editora Nacional.
- Arendt, Hannah (2007 [1957]), *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós.
- Caletti, Sergio (2006), *Comunicación y espacio público. Notas para repensar la democracia en la sociedad contemporánea (segunda parte)*, Buenos Aires, Mimeo.
- Castoriadis, Cornelius, (1989) *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1, Buenos Aires, Tusquets.
- Castoriadis, C. (1993), *La institución imaginaria de la sociedad.*, vol. 2, Buenos Aires, Tusquets.
- Castoriadis, C., (1994) *Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa.

- Castoriadis, C. (1998), *Hecho y por hacer*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Derrida, Jacques (1990), *El otro cabo. La democracia para otro día*, Editorial del Serbal.
- Fraser, Nancy (1996), “Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy”, en Calhoun, Craig (edit.), *Habermas and the public sphere*, Massachusetts, MIT.
- Garnham, Nicholas (1996), “The media and the public sphere” en Calhoun, Craig (edit.), *Habermas and the public sphere*, Massachusetts, MIT.
- Habermas, Jürgen (1987), “La esfera de lo público”, en *Revista de Ciencias Sociales*, Año 1, Nº 1, Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria.
- Habermas, Jürgen, (1997 [1962]), *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili.
- Lourau, R., (1991) “Instituido, instituyente, contrainstitucional”, en Ferrer, Christian (comp.), *El lenguaje libertario*. Vol.2, Montevideo, Nordan- Comunidad.
- Nun, José (2000), *Democracia ¿gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Rabotnikof, Nora (1997), *El espacio público y la democracia moderna*, México, Instituto Federal Electoral.
- Rancière, Jacques (2007), *El desacuerdo. Filosofía y política*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Sennett, Richard (1978), *El declive del hombre público*, Barcelona, Península.
- Virno, Paolo (2003), *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de la vida contemporánea*, Buenos Aires, Colihue.