

LA CIUDAD MODERNA Y EL NUEVO ESPACIO PÚBLICO

Orejudo Pedrosa, Juan Carlos. (2016). La ciudad moderna y el nuevo espacio público. *Revista Digital FILHA*. [en línea]. Diciembre. Número 15. Publicación bianual. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas. Disponible en: www.filha.com.mx. ISSN: 1870-5553.

Resumen: En este ensayo, nos proponemos analizar las grandes transformaciones de la ciudad moderna que dieron lugar a un nuevo espacio público. La sensación de extrañamiento, el anonimato, la muchedumbre, constituyen los aspectos esenciales de la vida moderna en la gran urbe. La modernidad ha dado paso a dos visiones del espacio público: en primer lugar, la que surge del proyecto ilustrado que consiste en hacer un uso público de la razón. En segundo lugar, la aparición de las masas urbanas que destruyen, en palabras de Baudelaire y de Walter Benjamin, las huellas de la identidad individual.

Palabras clave: Esfera Pública, Opinión pública, Publicidad, Hombre Político, Masa.

Abstract: In this essay, we propose to analyse the great transformations of the modern city that gave rise to a new public space. The feeling of estrangement, anonymity and the crowd are the essential aspects of modern life in the big city. Modernity has given way to two visions of public space: first, that arising from the enlightened project that consists in making a public use of reason. Second, the appearance of the urban masses that destroy, in the words of Baudelaire and Walter Benjamin, the traces of individual identity.

Keywords: Public Sphere, Public Opinion, Advertising, Political Man, Mass.

El hombre que lucha por sus derechos en la calle; las revoluciones modernas que han contribuido al reconocimiento de la libertad y de la igualdad entre los hombres;[I] los poetas y artistas de la vida moderna que anticipan los peligros de la modernidad;[II] en este contexto de novedad y de riesgo permanente surgen los nuevos espacios públicos en la época moderna.[III] A partir del desarrollo de las grandes ciudades y del incremento de la movilidad y de la autonomía de los seres humanos a raíz de las nuevas conquistas del hombre como la libertad individual y el sufragio universal, se producen unos cambios radicales en el modo de vida: el anonimato, la muchedumbre y el espacio público constituyen los nuevos aspectos de la vida social moderna en el cual se plantean los nuevos retos de la modernidad.

En este ensayo analizaremos las dos caras de la modernidad: Por una parte, el *declive del hombre político* a través de las obras de Hannah Arendt y de Richard Sennett, y por otra parte, el surgimiento de la opinión pública y del nuevo espacio público burgués, a partir de los análisis de Habermas. Habermas, en su obra *Historia y Crítica de la Opinión pública, la Transformación Estructural de la Vida Pública*, analiza el surgimiento de la opinión pública y el espacio público moderno de origen burgués. Habermas, como sostiene acertadamente Jean Marc Ferry, “apunta que lo que confirió al espacio público burgués su “estructura teórica cabal” fue el concepto kantiano de “Publicidad” (*Oeffentlichkeit*). Kant (y su concepto de *Oeffentlichkeit*) en el fondo, sería al espacio público moderno lo que Aristóteles (y su concepto de *polis*) es al espacio público griego. (Ferry, Jean Marc, 1998, p. 16). La tesis de Habermas es firme como señala Roger Chartier en su obra *Los Orígenes Culturales de la Revolución Francesa*:

En el corazón del siglo, más temprano aquí, más tardíamente allá, aparece una esfera pública política, denominada aún esfera pública burguesa, doblemente caracterizada. Políticamente, define un espacio de discusión y de intercambio sustraído al dominio del Estado (es decir, la esfera del poder público (...)) Sociológicamente se distingue tanto de la corte, que pertenece al dominio del poder público, y del pueblo, que no tiene acceso al debate crítico: es en este sentido que puede ser calificada de burguesa. (...) Su primera definición es la de ser un espacio en el que las personas privadas hacen un uso público de su razón (Chartier, Roger, 2000, pp. 37-38).

Desde una perspectiva opuesta a la de Habermas, rechazando radicalmente la modernidad de la razón burguesa e industrial, Hannah Arendt señala acertadamente en qué medida se ha deteriorado la esfera pública en el sentido clásico de la palabra:

La palabra "público" significa dos fenómenos estrechamente unidos, si bien, no idénticos por completo. En primer lugar significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia-algo que ven y oyen otros al igual que nosotros- constituye la realidad. (...) La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos, y puesto que la intimidad de una vida privada plenamente desarrollada, tal como no se había conocido antes del auge de la Edad Moderna y la concomitante decadencia de la esfera pública, siempre intensifica y enriquece grandemente toda la escala de emociones subjetivas y sentimientos privados, esta intensificación se produce a expensas de la seguridad en la realidad del mundo y de los hombres (Arendt, Hannah, 2005, p. 71).

En su obra *El Declive del Hombre Público*, Richard Sennett prolonga las ideas de Hannah Arendt en torno a la decadencia moderna entendida como eclipse de la vida pública a favor del dominio de la intimidad del sujeto encerrado en su vida privada. Sennett contrapone al igual que Hannah Arendt el mundo político clásico a la esfera pública moderna en la cual se percibe el declive que tiene lugar en la vida pública moderna, lo cual ha implicado un déficit en las formas de participación de los ciudadanos en la vida política, donde se tratan los asuntos humanos referentes a la polis (La ciudad en el sentido antiguo):

A menudo, los tiempos modernos son comparados con aquellos años en los que comenzó la decadencia del imperio romano: del mismo modo en que la pobredumbre moral supuso el socavamiento del poder romano moderno para gobernar Occidente, se ha dicho que ha socavado el poder moderno de Occidente para gobernar el mundo. A pesar de su simpleza, esta concepción contiene un elemento de verdad. Existe un escabroso paralelo entre la crisis de la sociedad romana con posterioridad a la muerte de Augusto y la vida moderna: se refiere al equilibrio entre la vida privada y la vida pública. Cuando la era de Augusto se fue apagando, los romanos comenzaron a considerar su vida pública una cuestión de obligación formal (...) Actualmente, la vida pública también se ha transformado en una cuestión de obligación formal (Sennett, Richard, 2011, p. 15).

Aquí se enfrentan dos enfoques diametralmente opuestos para analizar el concepto de *vida pública moderna*. En primer lugar, el que hace hincapié en el proyecto moderno de la Ilustración que retoma el ideal de una república en el sentido kantiano, la cual concibe libertad a partir del *uso público de la razón*. En segundo lugar, la aparición de las masas urbanas que irrumpen de manera irracional en el campo político como una fuerza dispersa que amenaza con disolver el proyecto ilustrado de una razón pública. Ortega y Gasset en su obra *La Rebelión de las Masas*, describe los peligros inherentes a la multitud anónima de las ciudades que rompe con todas las formas tradicionales de la vida social y política:

Hay un hecho que, para bien o para mal, es el más importante en la vida pública europea de la hora presente. Este hecho es el advenimiento de las masas a pleno poderío social. Como las masas, por definición, no deben ni pueden dirigir su propia existencia y menos regentar la sociedad, quiere decirse que Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas, cabe padecer. Esta crisis ha sobrevivido más de una vez en la historia. Su fisionomía y sus consecuencias son conocidas. También su nombre. Se llama la rebelión de las masas. Para la inteligencia del formidable hecho conviene que se evite dar, desde luego, a las palabras "rebelión", "masas", "poderío social", etcétera, un significado exclusiva o primariamente político. La vida pública no es sólo política, sino a la par y aun antes, intelectual, moral, económica, religiosa; comprende los usos todos colectivos e incluye el modo de vestir y el modo de gozar (Ortega y Gasset, José, 2014, p. 277).

El mundo moderno cuya esfera pública se caracteriza por medio de la publicidad de origen burgués, ya no corresponde con la vida política de los antiguos. Como señala Jean Marc Ferry, en la obra *El Nuevo Espacio Público*:

Entre los modernos, la formación de un espacio público político obedecía en principio al motivo moral de la *emancipación*-no obstante, concluye Jean Marc Ferry- "fuera de esa continuidad revolucionaria de utopías socialistas que, en resumen quieren realizar las promesas de la burguesía, en adelante habría que aceptar la división, la heterogeneidad y la "irracionalidad" del espacio público democrático *tal como es* (Marc Ferry, 1998, pp. 16-18).

En este ensayo, nos proponemos destacar el profundo sentido de *extrañamiento* que desencadena la modernidad tomando en cuenta las constantes transformaciones que sufre la ciudad moderna. Como señala Georg Simmel en sus reflexiones sobre la modernidad, el hombre de la multitud que se desplaza por la ciudad sin un plan previo de una vida colectiva o común, de pronto se ve a sí mismo arrojado en una situación imprevista en relación con otros seres humanos desconocidos, con los cuales no existe ninguna familiaridad, creándose de este modo un sentimiento de desarraigo que ya habían anticipado autores como Rousseau, la del hombre moderno que se siente un extranjero en todas partes, sin un lugar fijo de residencia:

El extranjero a quien vamos a referirnos no es el nómada migrador, en el sentido que hemos dado a esta palabra hasta ahora, no es el que viene hoy y se va mañana, sino el que viene hoy y se queda mañana; es por decirlo así, el emigrante en potencia, que aunque se haya detenido, no se ha asentado completamente (...) La unión entre la proximidad y el alejamiento, que se contiene en todas las relaciones humanas, ha tomado aquí una forma que pudiera sintetizarse de este modo: la distancia, dentro de la relación, significa que el próximo está lejano, pero el ser extranjero significa que el lejano está próximo" (Simmel, Georg, 1986, pp. 716-717).

Georg Simmel nos revela el nuevo personaje de la modernidad que encarna el extranjero. El extranjero en el mundo moderno ya no ocupa un espacio externo y marginal de la vida social moderna sino un espacio central en la modernidad, lo cual conduce en la modernidad a la universalidad del desarraigo y de la *extrañidad* (Bauman, Zygmunt, 2011, p. 84 y ss.) En otras palabras, la posibilidad siempre abierta de relacionarnos en cada momento con un extraño que desconocemos constituye el rasgo fundamental de la ciudad cosmopolita moderna: "Existe una palabra asociada lógicamente a un público urbano multiforme: es la palabra cosmopolita. Un cosmopolita, según el uso francés registrado en el año 1738, es un hombre que se mueve cómodamente en la diversidad" (Sennett, Richard, 2011, p. 32).

En el capítulo titulado "Las grandes urbes y la vida del espíritu", de su obra *El Individuo y la Libertad, Ensayos de Crítica de la Cultura*, Georg Simmel recoge como rasgo fundamental de la vida urbana moderna el carácter febril y acelerado de las impresiones individuales que provocan en el interior del sujeto una crisis de identidad permanente: "El fundamento psicológico sobre el que se alza el tipo de individualidades urbanitas es el *acrecentamiento de la vida nerviosa*, que tiene su origen en el rápido e ininterrumpido intercambio de impresiones internas y externas". (Simmel, Georg, 2001, p. 376). En este sentido, la sociología de la ciudad moderna que desarrolla Simmel coloca al hombre moderno en una situación de permanente extrañeza que se debe a la primacía de la vista sobre el oído, lo cual provoca en el hombre un total desconcierto ante un espectáculo que no comprende, viendo muchas cosas que no puede entender y al mismo tiempo, desvelándose la extrañeza que provoca la vida tumultuosa de la gran ciudad:

Justamente por muchas cosas que puede revelar el rostro éste, resulta a veces, enigmático. En general, lo que vemos de un hombre, lo interpretamos por lo que oímos de él; lo contrario es poco frecuente. Por eso el que ve, sin oír, vive más confuso, desconcertado e intranquilo, que el que oye sin ver. En esto debe influir una circunstancia importante para la sociología de la gran ciudad. En comparación con la ciudad pequeña, el tráfico de la gran ciudad se basa mucho más en el ver que en el oír. La razón de ello no es sólo que en la ciudad pequeña las personas que nos encontramos en la calle son, con frecuencia, conocidos, con quienes cambiamos unas palabras, o cuya visión evoca en nosotros su personalidad total además de visible, sino, sobre todo, por causa de los medios de comunicación públicos (Simmel, Georg, 1986, pp. 680-681).

La mundo moderno, como señalan diversos autores como Simmel y Weber, no queda desprovisto de racionalidad. En opinión de R. Koselleck, la razón pública adquiere pleno apogeo en la época de las guerras de religiones: "Para R. Koselleck, las Guerras de Religión europeas quizás hayan preparado el advenimiento de un espacio público políticamente orientado hacia la forma revolucionaria de un reino de la crítica". (Ferry, Jean Marc, 1998, pp. 15-16). Respecto a las cuestiones religiosas los pensadores ilustrados, como Locke, Bayle y Voltaire, a través de sus escritos polémicos se proclamaron como defensores de la tolerancia y del respeto a los diferentes credos con el fin de que pudieran garantizarse las condiciones para la convivencia y la coexistencia pacífica entre los pueblos y los individuos con creencias y religiones diferentes. Para evitar el insuperable conflicto religioso y las consecuencias nefastas del fanatismo religioso, tanto Locke como Voltaire van a abogar por una solución razonable para combatir la intolerancia: la privatización de las creencias religiosas, las cuales son excluidas del ámbito público.

La modernidad ha conducido a la emancipación de los individuos respecto a las tradiciones. Desde el momento en que las religiones no estructuran como antaño la vida social y política de los individuos, se abre la posibilidad de la libertad religiosa y de la libertad de conciencia. Como sostiene Marcel Gauchet, la creencia religiosa no desaparece completamente de nuestro horizonte, sino que se ha convertido, para la mayoría de nosotros, en un asunto personal, que incumbe a la esfera privada, de tal modo que la esfera pública a este respecto muestra una estricta neutralidad en materia de religión (Ferry, Luc, 1996, pp. 38). La "secularización" (Blumenberg), el "desencantamiento del mundo" (Weber, Gauchet), el fin de lo teológico-político (Carl Schmitt), son diferentes nombres para referirse "al advenimiento de un universo laico en el seno del cual la creencia en la existencia de un Dios ya no estructura más nuestro espacio político". (Ferry, Luc, 1996, p. 37) Uno de los rasgos fundamentales de la modernidad es *la Salida de la Religión*, como señala Marcel Gauchet:

La salida de la religión no significa la salida de la creencia religiosa, sino salida de un mundo en el que la religión es estructurante, en el que ordena la forma política de las sociedades y en el que define la economía de la relación social (...) La salida de la religión, es el paso hacia un mundo en el que las religiones continúan existiendo, pero al interior de una forma política y de un orden colectivo que ya no determinan (Gauchet, Marcel, 1998, pp. 13-14).

Las revoluciones modernas que han assolado Europa desde 1789 han supuesto una ruptura radical con el pasado que abre nuevas perspectivas políticas y sociales. [IV] La revolución francesa pone fin al *Antiguo Régimen* y representa un nuevo comienzo de la historia, sin precedentes. La Revolución Francesa no sólo dio lugar a una nueva "Declaración de Derechos" sino también implicó la caída del "Antiguo Régimen", es decir, una ruptura radical con el pasado y los valores de la tradición.[V] Una nueva fase de la historia de la humanidad se hace evidente en los procesos revolucionarios que cambiaron por completo nuestra visión del mundo.[VI] La revolución burguesa, en la época moderna, logra desplazar a las virtudes cívicas de los antiguos a favor del principio de utilidad y de interés privado de los individuos.[VII] Los sueños de tranquilidad y de sosiego son recreados en el plano de la vida íntima y del mundo privado, en el *foyer* burgués donde cada

ciudadano se retira del mundo público.[VIII] En este ensayo, analizaremos la dicotomía entre lo público y lo privado [IX] en la modernidad, es decir, en el contexto de las grandes transformaciones de las ciudades modernas.

En el siglo XIX se sitúa el *Pintor de la Vida Moderna* (Constantin Guys, Baudelaire) que da testimonio de los grandes cambios de la vida moderna: la muchedumbre que se desplaza de manera frenética por las calles de París. Walter Benjamin analiza, a partir de la época de Baudelaire, en su obra *Iluminaciones II*, los grandes cambios que advienen al hombre moderno que se sumerge en la masa de las grandes ciudades. Diversos autores (W. Benjamin, G. Simmel, T. Adorno, J. Habermas, M. Berman, R. Sennett, D. Frisby) han contribuido al estudio de las implicaciones sociales, políticas y morales de la aparición de las nuevas formas de sentir y experimentar la modernidad en el interior de la vida agitada de las grandes ciudades.

La experiencia de la modernidad va acompañada de un desvelamiento del ser humano que no tiene precedentes, en el que el rostro se muestra abiertamente sin velos: “En el siglo XVIII, las metáforas de la desnudez como verdad, y del despojamiento como descubrimiento de sí mismo adquieren una nueva resonancia política” (Berman, Marshall, 2008, p. 105). En las sociedades modernas, como veremos, donde predomina la *publicidad* y la difusión de las *opiniones públicas* sobre todos los asuntos que interesan al hombre común, no sólo se da rienda suelta a la curiosidad sobre el mundo humano, sino que implica además nuevas formas de socialización a través de la exteriorización de los sentimientos más íntimos:

En las *Cartas Persas* de Montesquieu, los velos de las mujeres persas que son obligadas a llevar simbolizan todas las represiones que las jerarquías sociales tradicionales imponen, en cambio, la ausencia de velos en las calles de París simboliza un nuevo tipo de sociedad donde imperan la libertad y la igualdad, y donde, consecuentemente, todo se expresa, todo es visible, todo es audible, el corazón se muestra tan abiertamente como la cara (...) Rousseau, en su *Discurso sobre las Artes y las Ciencias*, denuncia el velo uniforme y engañoso de la urbanidad que cubre su época y dice que “el hombre bueno es un atleta a quien le gusta luchar totalmente desnudo: desprecia todos aquellos viles ornamentos que obstaculizan el uso de sus facultades (Berman, Marshall, 2008, p. 105).

Y más adelante, sostiene Marshall Berman, en la modernidad el ojo humano refleja el deseo de la verdad desnuda que implica la caída de todos los velos que cubren al hombre civilizado:

Los philosophes imaginaban una desnudez idílica, que abriría nuevas visiones de belleza y de felicidad para todos (...) Las revoluciones burguesas, al desgarrar los velos de las ilusiones religiosas y políticas, han dejado al desnudo el poder y la explotación. La crueldad y la miseria, expuestas como heridas abiertas; al mismo tiempo han descubierto y expuesto nuevas opciones y esperanzas (Berman, Marshall, p. 106).

“Todo para la vista, nada para el oído”[X], afirma el poeta Baudelaire. La ciudad se convierte en una fiesta para los ojos y la vista. El mundo público se convierte en un gran teatro donde cada uno es actor y espectador de su propio drama. El hombre moderno está destinado a representar su vida no sólo en el ámbito restringido de sus conocidos (familiares, amigos, vecinos), sino incluso frente a un público desconocido que representa a la masa informe de seres humanos que conforma la *muchedumbre solitaria* de la que nos habla David Riesman.[XI] La ciudad moderna nos confronta con la mirada del desconocido y del extraño con el que nos topamos diariamente de manera abrupta sin reglas formales previas. La ciudad moderna nos ha acostumbrado a la convivencia con extraños, con personas que desconocemos, y que conforman el paisaje urbano de las grandes ciudades. Como señala Richard Sennett, respecto a la vida moderna como una *gran teatro*, nadie posee un

plan o una teoría general que permita explicar la vida en el torbellino social de la vida agitada de las grandes ciudades:

El resultado fue que la línea entre el sentimiento privado y su exhibición pública pudo ser borrada más allá del poder de la voluntad de regular. El límite entre público y privado ya no era el trabajo de una mano humana decidida; en consecuencia, aún cuando la realidad separada del dominio público siguió siendo verosímil, su gobierno ya no presentaba las características de un acto social (Sennett, Richard, 2011, p. 41).

Baudelaire desarrolla en su obra "El Pintor de la Vida Moderna" el tema de la gran fascinación que ejerce la ciudad sobre el individuo. El artista contempla la ciudad como una unidad de fuerza eléctrica que contribuye a desarrollar y aumentar las facultades humanas. La vida como una obra de arte y el mundo como un gran teatro en el cual se desenvuelve la vida colectiva a la vista de todos constituye uno de los aspectos más controvertidos de la modernidad. La fuerza vital que desprende la vida colectiva de las grandes ciudades no está desprovista de grandes peligros como el "pánico" que destruye la unidad de cualquier vida social y pública:

¿Cómo se mantiene unida una sociedad? ¿Por qué las crisis que la desgarran o los miedos que habitan en ella no degeneran en desórdenes generalizados o en desbandadas desenfrenadas? ¿Qué es lo que vincula a los hombres entre sí en un contexto social? No hay ciencia social ni pensamiento de lo social en general que no presuponga una respuesta a estas preguntas (...) Si los hombres ven con tanta dificultad el lazo social que los une, es debido a que este es esencialmente invisible. La sociedad se mantiene unida "por sí sola", es decir, más allá o, mejor dicho, más acá de la voluntad y de la conciencia de los individuos, que sin embargo, "lo actúan". (...) Si el lazo social es invisible, hay más oportunidades de percibir sus efectos cuando se deshace; en el hueco que deja, por así decirlo. A partir de la mitología griega damos un nombre al desmoronamiento repentino del orden social, cuando el estupor sacude las conciencias, los cuerpos se paralizan o, por el contrario, se lanzan a carreras desenfrenadas e incoherentes: el pánico (Dupuy, Jean- Pierre, 1999, pp. 27-28).

El bulevar constituye la innovación urbanística más importante del siglo XIX y el paso decisivo hacia la modernización de la ciudad tradicional. El bulevar es el nuevo espacio físico de la modernidad donde se manifiestan sus contradicciones y sus conflictos. El bulevar transforma el espacio urbano en un lugar de paso que impide al hombre orientar su vida hacia un mundo estable y familiar. El bulevar, por tanto, representa las fuerzas externas que impulsan al caminante a viajar continuamente sin la esperanza de hallar un lugar de reposo y de protección, en medio de un entorno extraño e incluso hostil. Walter Benjamin recalca que la poesía (moderna) de Baudelaire hereda todos los elementos de una época revolucionaria inmersa en un mundo de conspiraciones y de levantamiento de barricadas:

Cuando Fourier busca ansiosamente un ejemplo de *travail non salarié, mais passionné*, no encuentra otro mejor que el del levantamiento de barricadas (...) no se despidió Baudelaire de la ciudad sin evocar sus barricadas; recuerda sus adoquinados mágicos que como fortines se encrestaban hacia lo alto (Benjamin, Walter, 1998, p. 27).

Los bulevares de Haussmann tenían como función destruir el viejo París de las revueltas populares y de las barricadas y transformar la ciudad para fines comerciales e industriales. El individuo, gracias a esta nueva vía de comunicación, puede acceder a la vida pública para defender y luchar por sus intereses individuales. La ciudad moderna, como afirma Marshall Berman, destruye los límites de separación entre lo público y lo privado (Berman, Marshall, 2008, p. 152). Los nuevos bulevares

creados por Georges Eugène Haussmann, el prefecto de París durante el mandato de Napoleón III, tuvo como consecuencia la conversión de la ciudad en un espacio físico y humano unificado, capaz de reunir y contener a grandes masas de gente (Berman, Marshall, 2008, p. 150). La ciudad moderna deja de ser el recinto amurallado que se defiende del exterior para convertirse en un espacio abierto para todo el mundo sin distinciones (Berman, Marshall, 2008, p. 150). Los bulevares permiten una mayor y rápida comunicación dentro de la ciudad, lo cual establece una nueva relación entre el individuo y la ciudad. El individuo, gracias a esta nueva vía de comunicación, puede acceder a la vida pública para defender y luchar por sus intereses individuales. El *bulevar* crea un nuevo espacio social donde el individuo puede sentirse en privado en un lugar público. Este nuevo espacio físico llamado "bulevar" permite al sujeto individual estar solo en medio de una muchedumbre: "Baudelaire amaba la soledad- afirma Walter Benjamin- pero la quería en la multitud" (Benjamin, Walter, 1998, p. 65).

El bulevar constituye la innovación urbanística más importante del siglo XIX y el paso decisivo hacia la modernización de la ciudad tradicional. El bulevar es el nuevo espacio físico de la modernidad donde se manifiestan sus contradicciones y sus conflictos. El bulevar transforma el espacio urbano en un lugar de paso que impide al hombre orientar su vida hacia un mundo estable y familiar. El bulevar, por tanto, representa las fuerzas externas que impulsan al flâneur a caminar y a viajar continuamente. La ciudad deja de ser un espectáculo para la vista y se transforma en una jungla donde el caminante corre el riesgo de ser arrollado por el tráfico del progreso.

Baudelaire describe la experiencia del flâneur en la ciudad como un placer que sólo puede disfrutar aquel que sabe tomar un baño de multitudes, lo cual es un arte que muy pocos poseen. La palabra que define al flâneur, por tanto, es el viaje, es decir, su movilidad y su incesante caminar hacia otros lugares que le permiten escapar del aburrimiento y de la monotonía del presente: "¿No será la vida moderna principalmente un intento de huir del tedio? El tedio incita a una inclinación por la transgresión, que Charles Baudelaire identifica, en esencia, con las perversidades y con lo *nuevo*" (Svendsen, 2008, pp. 45-46).

El flâneur se protege de lo inesperado y del mal desconocido que le acecha en la calle a través del anonimato. Pero otro aspecto que no hay que olvidar es que el "flâneur" está obligado a afrontar todos los peligros de la ciudad porque realmente no dispone de otro sitio adonde ir, ni donde escapar del sentimiento de encierro. Uno de los fenómenos más enigmáticos e indescifrables de la vida moderna en las grandes ciudades es la impotencia frente a las fuerzas externas que llevan a las masas ciudadanas a sentir el *pánico* inevitable que conduce a la desintegración de muchedumbre:

Como se ha señalado con frecuencia, el pánico en un teatro es una *desintegración de la masa*. Cuanto más unidos hayan estado los espectadores por la representación, cuanto más cerrada sea la forma del teatro, que los mantiene exteriormente unidos, tanto más violenta será la desintegración (Canetti, Elias, 2000, p. 22).

La ciudad tiene un significado ambiguo donde entran en juego las grandes pasiones. La sensación de peligro para la vida individual se acrecienta a medida que se restringe el espacio de separación entre la vida pública y la vida privada. Todos los hombres están a la vista de todos, y al mismo tiempo, el hombre moderno que forma parte de la masa se refugia en el anonimato, lo cual constituye uno de los rasgos fundamentales de las *naciones modernas*. La nación, tal como la define Ernest Renan en su obra *¿Qué es una Nación?* surge a raíz de un olvido colectivo, de una erradicación del pasado con el fin de crear nuevas formas de identidad colectiva no basadas en la memoria sino en la voluntad unificadora que subsume a los pueblos dispersos en un proyecto superior de nación. El rasgo de la nación moderna, como señala Gellner, es el anonimato, el despojo de las identidades individuales:

Tal vez haya sido Ernest Renan quien afirmó del modo más vigoroso el papel que tiene la amnesia en la formación de las naciones: "L'oubli et, je dirais même, l'erreur historique sont un facteur essentiel de la création d'une nation" (Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris 1882) Renan lo mismo que otros teóricos del nacionalismo, invoca también recuerdos comunes, un pasado compartido como los elementos que vinculan a los hombres y ayudan a formar una nación. (...) Renan creía que las naciones eran el producto peculiar de Europa, desarrollado a partir de Carlomagno. Correctamente señalaba un rasgo, quizás el rasgo decisivo de una nación: el anonimato de sus miembros (Gellner, 1989, p.17).

Según Walter Benjamin, el rasgo más destacado de la ciudad es la destrucción de las huellas individuales: "El contenido social originario de las historias detectivescas es la difuminación de las huellas de cada uno en la multitud de la gran ciudad" (Benjamin, 1998, p. 58). La multitud que atrae la mirada del artista permite al individuo participar del progreso histórico de la humanidad pero por otra parte borra las huellas de su individualidad y de su diferencia como ser singular frente a la totalidad social. Las huellas individuales se desvanecen en medio de la metrópolis, lo cual dificulta la tarea de control policial del Estado. El individuo pierde el status de realidad única desde el punto de vista de la estadística y de la política estatal. La única forma de identificar las huellas del individuo es mediante una investigación policial en el interior de la multitud donde se refugia el "flâneur" y el criminal.

La sociología moderna, a la manera de Weber y de Simmel, no se resiste a crear cadenas de armonías simbólicas entre los seres, sin destruir el carácter irreductible de cada ser individual, respetando de este modo la unicidad y la originalidad de cada ser particular. El mundo moderno acentúa la sensibilidad hacia la diversidad de los pueblos, de tal modo que a través de cada ser individual se vislumbra el significado de la vida en su totalidad inmerso en la fugacidad de lo transitorio. La fragmentación del mundo moderno nos permite a ver en cada detalle de la vida individual la totalidad del significado:

En el caso de Simmel, por ejemplo, el punto de partida de su análisis de la modernidad no es la totalidad social. Antes bien, parte de los fragmentos fortuitos de la realidad. (...) Simmel afirma de forma totalmente explícita que la *unidad de estas investigaciones estriba...en la posibilidad... de descubrir en cada uno de los detalles de la vida la totalidad de su significado*" (Frisby, David, 1992, pp. 27-28).

Walter Benjamin analiza la figura del flâneur en el contexto de la modernidad, en la cual la preocupación por la unidad del alma es intensificada por la movilidad y la diversidad de la modernidad. Se extiende como la pólvora la conciencia dolorosa que implica la modernización de las grandes ciudades, en cuyas calles la gente sólo está de paso y dónde las huellas de la individualidad desaparecen. El sujeto moderno se convierte, dentro de la multitud anónima, según el modelo creado por Edgar Allan Poe en su obra *El hombre de la multitud*, en un detective que busca las huellas de una identidad indefinida e indeterminada en un mundo también extraño e indeterminado. La palabra "modernidad" nos devuelve al misterio del presente que se abre a un significado aún no asumido ni plenamente instituido, y que sin embargo, envuelve totalmente nuestra existencia:

La ubicación de la *modernité* en diversos modos de experimentar la vida metropolitana y el problema de su representación artística crearon involuntariamente problemas a los teóricos sociales que deseaban examinar lo fugaz, transitorio y fortuito en la vida social moderna. (...) Baudelaire fue el único que intuyó la transformación de la experiencia moderna en lo temporalmente fugaz y espacialmente transitorio y el aspecto arbitrario y fortuito de los acontecimientos que acompañó a dicha transformación". (Frisby, David, 1992, p. 50).

El autor que desde la sociología moderna asume el carácter fragmentario de la modernidad en el sentido de Baudelaire es Georg Simmel: "En el marco de su teoría social en conjunto, es admisible sostener que Simmel es el primer sociólogo de la modernidad, en el sentido que la entendía Baudelaire" (Frisby, 1992, p. 80). Como señala Zygmunt Bauman, Simmel se adentra en la vida fragmentaria de la vida moderna a la manera del flâneur baudelairiano:

Simmel escrutó la condición humana desde la perspectiva de un vagabundo solitario, lo que posteriormente Benjamin motejaría *Flâneur* (al comentar el famoso ensayo de Baudelaire que trataba sobre la manera en que el arte moderno puede capturar la naturaleza elusiva de la existencia moderna) El *Flâneur* es un testigo, no un participante; él está *en*, pero no es *del* lugar por donde camina; un espectador del espectáculo incesante de la multitudinaria vida urbana; un espectáculo que cambia constantemente de actores que no conocen su parte de antemano; un espectáculo sin guión, director, ni productor aunque con garantía de ser facturado por siempre gracias a la astucia e inventiva de sus personajes. Como lo ve el *Flâneur*, el espectáculo no tiene principio ni fin; ni unidad de tiempo, espacio o acción, ni desenlace ni alguna conclusión escrita *a priori*. En cambio, se rompe en episodios que carecen de causa y consecuencia. Este espectáculo de construirse a sí mismo en tanto transcurre; erigirse a sí mismo; poco a poco, con sus propios recursos. La pregunta interesante, por tanto (la única pregunta inteligente) es cómo puede ocurrir esto, y cómo ocurre una y otra vez, sin una guía ni un guión (Bauman, Zygmunt, 2011, p. 249).

La problemática del hombre moderno, según Simmel, queda perfectamente reflejada en la obra de Baudelaire: "el sentimiento de estar cercado por un sinnúmero de elementos culturales que no carecen de significado (...) pero que en el fondo más profundo tampoco son plenamente significativos" (Bauman, Zygmunt, 2011: 252). La modernidad tal como se manifiesta en la vida en las grandes ciudades, no sólo refleja de manera visible los aspectos menos decorosos de la vida urbana, sino también el mundo periférico y marginal donde se ocultan el pobre y el criminal. La pobreza en toda su crudeza se hace visible, como muestra Baudelaire en su poema en prosa Los ojos de los pobres,[XII] de tal manera que la vida moderna también queda reflejada en las vidas desplazadas por el capitalismo industrial hacia la periferia donde vive el trapero, verdadero símbolo de la modernidad a los ojos de Walter Benjamin:

Los traperos aparecieron en mayor número en las ciudades desde que los nuevos procedimientos industriales dieron a los desperdicios un cierto valor. Trabajaban para intermediarios y representaban una especie de industria casera que estaba en la calle. El trapero fascinó a su época. Las miradas de los primeros investigadores del pauperismo están pendientes de él como embrujadas por una pregunta muda ¿Cuándo se alcanza el límite de la miseria humana? (...) Naturalmente el trapero no cuenta en la bohemia. Pero todos los que formaban parte de ésta, desde el literato hasta el conspirador profesional, podían reencontrar en el trapero algo de sí mismos. Todos estaban, en una protesta más o menos sorda contra la sociedad, ante un mañana más o menos precario (Benjamin, Walter, 1998, pp. 31-32).

El viejo París desaparece, es decir, se desvanece ante los ojos horrorizados del poeta, y nadie excepto el poeta que camina ocioso por la ciudad es capaz de recrear el mundo subterráneo y oculto de la ciudad donde coexisten el trapero y la prostituta, y otros seres marginados. El poeta en la ciudad nos sorprende con nuevas visiones insólitas, se convierte en un "visionario" de la modernidad, aunque sigue atrapado en un pasado perdido para siempre: sueña con el viejo París desaparecido, el cual resurge a través de los recuerdos que le pesan como rocas: todo para él se convierte en alegoría. Cada fragmento de la vida moderna se convierte en una fuente de creación poética. Tal es la tesis que defiende Walter Benjamin:

Les Fleurs du Mal es el primer libro que emplea palabras de procedencia no sólo prosaica sino urbana. Sin evitar de ningún modo expresiones que libres de la pátina poética, sorprenden por la brillantez de su sello. Conoce "Quinquet", "Wagon",

"Omnibus"; no retrocede ante "bilan", réverbère, "voirie". Se crea así un vocabulario lírico en el que pronto y sin preparación alguna aparece la alegoría (Benjamin, Walter, 1998, p. 119).

Como señala Hans Robert Jauss, "Según la fórmula inolvidable de Walter Benjamin, *"La mirada del alegorista que aborda la ciudad es la mirada del alienado"* (Jauss, Hans Robert, 1995, p. 159). Baudelaire se sumerge en el marea humana de la ciudad moderna, acelerada y vertiginosa, como un niño-convaleciente, embriagado por todo lo novedoso que cae bajo su mirada, como el personaje de Poe, que "por efecto del opio, siente que hasta las cosas más insignificantes del mundo suscitan en él un extraordinario interés" (López Castellón, Enrique, 2003, p. 22). Baudelaire encarna al pintor de la vida moderna, el curioso paseante que se abre camino por los nuevos y anchos bulevares creados por Haussmann, con una gran curiosidad por todo lo que le rodea. La ciudad se convierte para el poeta en un espacio abierto para lo novedoso, lo insólito y lo extravagante. El poeta puede llegar por su propia voluntad a todos los lugares que desea, y adquirir un conocimiento de primera mano y sin límites de la ciudad.

La visión del espacio público moderno como forma de *emancipación* tal como fue pensada desde la Ilustración no ha sido totalmente eliminada de nuestra modernidad. No obstante, la vida pública moderna ya no alberga al ciudadano ateniense ni al súbdito medieval, sino al hombre moderno que busca desarrollar su propia individualidad y sus deseos más privados y personales en el nuevo espacio público. Repensar las relaciones entre lo público y lo privado sólo puede plantearse, como señala Habermas, en las frágiles coordenadas de la acción comunicativa y del ideal burgués de la *publicidad* como base de la razón democrática:

Con todo, sigue siendo la publicidad un principio organizativo de nuestro orden político. (...) La publicidad burguesa puede captarse ante todo como la esfera en la que las personas privadas se reúnen en calidad de público. (...) La opinión del público racionante no es ya simple *opinión*, no coincide con la mera *inclinación*, sino con las reflexiones privadas acerca de los asuntos públicos y con la discusión pública de éstos. "*In a free country*"- escribe Burke (...) - "*every man thinks he has a concern in all public matters; that he has a right to form and to deliver an opinion on them*". (...) La *opinion publique* es el resultado ilustrado de la reflexión común y pública sobre los fundamentos del orden social (Habermas, 1982, pp. 44-130).

Bibliografía

Arendt, Hannah. (2004). *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza.

----- (2005). *La condición Humana*. Introducción de Manuel Cruz. Barcelona: Paidós.

Baudelaire, Charles. (1975). *Œuvres Complètes. Texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois*. Gallimard: Bibliothèque de la Pléiade, tome I.

Bauman, Zygmunt. (2011). *Modernidad y Ambivalencia*. Barcelona: Anthropos.

Benjamin, Walter. (1998). *Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II*. Madrid: Taurus.

Berman, Marshall. (2008). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad*. Madrid: Siglo XXI.

Canetti, Elias. (2000). *Masa y Poder*. Barcelona: Alianza Editorial.

Chartier, Roger. (2000). *Les Origines Culturelles de la Révolution Française*. Paris: Seuil.

Dupuy, Jean-Pierre. (1999). *El Pánico*. Prólogo de Ramón Ramos. Barcelona: Gedisa.

Ferry, Jean Marc. (1987). *Habermas, L'Éthique de la Communication*. Paris: PUF.

Ferry, Jean Marc y otros. (2015). *El Nuevo Espacio Público*. Barcelona: Gedisa.

Ferry, Luc. (1996). *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*. Paris: Grasset.

Ferry, Luc, Gauchet, Marcel, Gauchet. (2004). *Le Religieux après la Religion*. Paris: Grasset.

Frisby, David. (1992). *Fragmentos de la Modernidad. Teorías de la Modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*. Madrid: Visor.

Furet, François. (2007). *La Révolution Française*. Préface de Mona Ozouf. Paris: Gallimard.

Gauchet, Marcel. (1985). *Le Désenchantement du Monde*. Paris: Gallimard.

----- (1989). *La Révolution des Droits de l'Homme*. Paris: Gallimard.

----- (1995). *La Révolution des Pouvoirs. La souveraineté, Le Peuple et la Représentation 1789-1799*. Paris: Gallimard.

----- (1998). *La Religion dans la Démocratie*. Paris: Gallimard.

Gellner, Ernst. (1989). *Cultura, Identidad y Política, El Nacionalismo y los Nuevos Cambios Sociales*. Barcelona: Gedisa.

Habermas, Jürgen. (1982). *Historia y Crítica de la Opinión Pública. La Transformación Estructural de la Vida Pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

----- (1993). *Teoría y Praxis*. México: REI.

Hirschman, Albert O. (1986). *Interés privado y acción pública*. México: FCE.

Jauss, Hans Robert. (1992), *Experiencia Estética y Hermenéutica Literaria, Ensayos en el campo de la Experiencia Estética*, Madrid, Taurus.

----- (1995). *La Transformación de lo moderno. Estudios sobre las etapas de la modernidad estética*. Madrid: Visor.

López Castellón, Enrique. (2003) Estas flores malsanas, en Baudelaire, Charles, *Obra Poética Completa*. Ed. de Enrique López Castellón. Madrid: Akal.

Ortega y Gasset, José. (2014). La Rebelión de las Masas (1929), en *Meditaciones del Quijote, ¿Qué es Filosofía? La Rebelión de las Masas*. Prólogo de Javier Gomá Lanzón. Estudio introductorio de José Lasaga Medina. Madrid: Gredos.

Riesman, David. (1981). *La muchedumbre Solitaria*. Barcelona: Paidós.

Rosanvallon, Pierre. (1992). *Le Sacre du Citoyen. Histoire du Suffrage Universel en France*. Paris: Gallimard.

----- (2011). *La Société des Égaux*. Paris: Seuil.

Sennett, Richard. (2011). *El Declive del Hombre Público*. Prólogo de Salvador Giner. Barcelona: Anagrama.

Simmel, Georg. (1986). *Sociología 2. Estudios sobre las formas de Socialización*. Madrid: Alianza Editorial.

----- (2001). *El individuo y la Libertad. Ensayos de Crítica de la Cultura*. Traducción y prólogo de Salvador Mas, Barcelona: Península.

Svendsen, Lars. (2008). *Filosofía del Tedio*. Barcelona: Tusquets.

Notas

I. Rosanvallon, Pierre, (1992), *Le Sacre du Citoyen, Histoire du Suffrage Universel en France*, Paris, Gallimard, p. 209: "En 1789, estamos inmersos en otro universo. En el periodo de la discusión de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, todas las opiniones concuerdan en estimar que *la ley es la expresión de la voluntad general*". Véase, Gauchet, Marcel, (1989). *La Révolution des Droits de l'Homme*, Paris, Gallimard, 1989, p. I : "Art. 1° Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ". Marcel Gauchet considera que los derechos individuales proclamados por la declaración francesa de 1789 reflejan *una batalla simbólica por la legitimidad del poder*." Véase también, Gauchet, Marcel, "La Revolución Francesa : Experiencia política, experiencia de pensamiento", en *La Révolution des Pouvoirs, La souveraineté, Le Peuple et la Représentation 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1995, p.7 : "Lo que la Revolución Francesa ha perdido en tanto que modelo, lo ha ganado en tanto que problema. Más se aleja como fuente de inspiración, más se impone como un pasaje obligado para la comprensión de nuestro universo político". Cf. Rosanvallon, Pierre, (2011), *La Société des Égaux*, Paris, Seuil, p. 32-33: "El cristianismo, que ha contribuido a ver a todos los hombres iguales ante Dios, no concibe repugnante el ver a todos los ciudadanos como iguales ante la ley (....) Si el mundo cristiano no ha dejado de enseñar el principio de igualdad natural entre los hombres, no sacó de ello ninguna consecuencia *revolucionaria*".

II. Berman, Marshall, (2008), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad*, Madrid. Siglo XXI, p. 131: "El primer imperativo categórico del modernismo (...) es la orientación hacia las fuerzas fundamentales de la vida moderna". Ser moderno implica, desde este punto de vista, experimentar la vida personal y social como una vorágine y formar parte de un mundo en perpetua desintegración y renovación. Ser modernista consiste, en cierta forma, en establecerse en esta realidad turbulenta cargada de peligros pero también de vitalidad. El modernismo transforma el torbellino de la modernización en vitalidad y en conciencia de la modernidad. La poesía de la modernidad creada por Baudelaire surge en medio del tráfico, es decir, en la calle donde se debate el hombre en la vida cotidiana. La poesía no puede desarrollarse de espaldas a la vida a pesar de todos los peligros y sobresaltos que implica. A diferencia de los antimodernista, que buscan en la calle una salida, los modernistas como Baudelaire, Marx y Dostoievski intentan establecerse en la vorágine de la modernidad.

III. Ferry, Jean Marc, y otros, (2015), *El Nuevo Espacio Público*, Barcelona, Gedisa, p. 13: "El nuevo espacio público ya es índice de rechazo: el de una tentación siempre fuerte de formular un diagnóstico sobre la época actual en los términos de un "déficit", hasta de una decadencia, respecto del ideal, ya clásico, ya moderno, del debate público". Véase, Sennett, Richard, (2011), *El Declive del hombre público*, Prólogo de Salvador Giner, Barcelona, Anagrama, p. 1: "La consolidación de una esfera pública frente a otra privada en la vida de las gentes, su clara diferenciación pero mutua dependencia, fue una de las principales conquistas de la civilización moderna".

IV. Arendt, Hannah, (2004), "Introducción: Guerra y Revolución", en *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza, p. 36: "El concepto moderno de Revolución, unido inextricablemente a la idea de que el curso de la historia comienza súbitamente de nuevo, que una historia totalmente nueva, ignota y no contada hasta entonces, está a punto de desplegarse, fue desconocido con anterioridad a las dos grandes revoluciones que se produjeron a finales del siglo XVIII. Antes que se enrolasen en lo que resultó ser una revolución, ninguno de sus actores tenían ni la más ligera idea de lo que iba a ser la trama del nuevo drama a representar".

V. Furet, François, (2007), *La Révolution Française*, Préface de Mona Ozouf, Paris, Gallimard, p. 17: "Por las mismas razones, el Antiguo Régimen tiene un fin, pero no un nacimiento, la Revolución tiene un nacimiento, pero no un fin. La una sufre de una definición cronológica negativa, por tanto, mortuoria, la otra una promesa tan vasta que presenta una elasticidad indefinida".

VI. Jauss, Hans Robert, "Los mitos del comienzo: una oculta nostalgia de la Ilustración", en *La Transformación de lo moderno, Estudios sobre las etapas de la modernidad estética*, Madrid, Visor, 1995, p. 49-50: "Si hay un suceso de la historia que se preste eminentemente a testimoniar la formación de los mitos del comienzo en la era de la Ilustración, ése es la revolución de 1789 en la conciencia epocal de sus actores y contemporáneos. Sin embargo, este incontestable cambio de época ha sido recibido y celebrado en realidad como cumplimiento del deseo de un nuevo comienzo de la historia, como acto fundamental de una sociedad de libres e iguales. Eso es lo que indica ante todo la historia del concepto de Revolución. Cuando llegó la noticia del asalto a la Bastilla y el Rey sorprendido exclamó: "¡Es una revuelta!", contestó el ayuda de cámara: ¡no, Sire, es una Revolución!". Esta famosa anécdota supone que el acontecimiento no podía ser considerado sólo como una sublevación dentro del antiguo orden. Ahora, un nuevo poder exigía cambiar totalmente el orden existente, desde la acción política al resto de las instituciones de la sociedad, con un cambio de dirección que no permitiese un regreso al punto de partida, como en el antiguo modelo del círculo de las instituciones. La palabra "revolución", desde el comienzo de la modernidad se va desprendiendo de su origen astronómico, contradice ahora toda experiencia natural del tiempo como retorno a lo igual e inaugura su papel moderno, preñado de historia. Nombra un suceso inicial que abre un nuevo horizonte de expectativas, y se reconoce retrospectivamente cuando se comprueba lo que tuvo que suceder para dar al curso de la historia una nueva dirección irreversible."

VII. Habermas, Jürgen, (1993), *"Derecho Natural y Revolución"*, en *Teoría y Praxis*, México, REI: "Mientras que, según el derecho natural clásico, las normas del actuar conforme a la moral y al derecho están orientadas por igual por lo que hace al contenido en la vida buena del ciudadano, y esto significa virtuosa, en cambio, el derecho formal de la Edad Moderna está desligado del catálogo de deberes de un orden vital material, sea éste de la ciudad o de la posición social. Este derecho autoriza, más bien, una esfera de deseo personal en la cual cada ciudadano, en tanto que hombre privado, puede perseguir egoístamente metas de maximización de utilidades".

VIII. Jauss, Hans Robert, (1992), *"La douceur du foyer: La lírica del año 1857 como modelo de comunicación de normas sociales"*, en *Experiencia Estética y Hermenéutica Literaria, Ensayos en el campo de la Experiencia Estética*, Madrid, Taurus, p. 422: "El análisis sociológico de Ph. Ariés muestra cómo, con el cambio de estructura familiar (que se produjo, primero en las clases burguesas y que, a partir de 1880, se introdujo en el medio rural y de trabajadores), la mujer y el niño alcanzaron una nueva consideración social. Se desató así un potencial emotivo hasta entonces ignorado, y los niños – que desde Rousseau, sólo recibían la atención necesaria para su existencia- empezaron a criarse en una esfera de intimidad: pasaban más tiempo en casa, y su educación no sólo se orientaba a su establecimiento profesional, sino también a su educación moral e intelectual".

IX. Véase, Hirschman, Albert O., (1986), *Interés privado y acción pública*, México, FCE, p. 14-15: "La acción pública, la acción de interés público, la búsqueda de la felicidad pública, son frases que se refieren a la acción realizada en el terreno político, a la participación del ciudadano en asuntos cívicos o comunitarios. El antónimo de lo público es más problemático. El contraste antiguo, muy debatido desde Aristóteles hasta el Renacimiento, se planteaba entre la *vita activa*, entendida entonces precisamente como una participación activa en los asuntos públicos, cívicos, y la *vita contemplativa*, referida al retiro de la vida activa y la abstención estudiada de toda participación en sus luchas y excitaciones inútiles, para dedicarse a la contemplación y la meditación filosófica. Mientras que la vida contemplativa podría llamarse "privada", y a veces ha recibido ese calificativo, ya debe estar claro que no es la clase de vida privada que constituye el tema de este ensayo. Más bien, en un contexto más moderno, distingo aquí entre *dos variedades de vida activa*: una es la *vita activa* tradicional que se ocupa por entero de los asuntos públicos, y la otra es la búsqueda de una vida mejor para uno mismo y su familia, entendiéndose "lo mejor" primordialmente en términos del mayor bienestar material. Por supuesto, éste es ahora el sentido común del contraste existente entre la búsqueda del interés público y la atención de los intereses privados propios". Véase, Arendt, Hannah, (2005) "La esfera pública y la privada", en *La condición Humana*, Introducción de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, pp. 51-106.

X. Véase el poema de Baudelaire titulado el *Sueño Parisiense*, en Baudelaire, Charles, (1975), *Œuvres Complètes, Texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome I, p. 103 :

Et sur ces mouvantes merveilles

Planait (terrible nouveauté!

Tout pour l'oeil, rien pour les oreilles!

Un silence d'éternité.

(Y sobre estas maravillas móviles

Planeaba (¡terrible novedad!

¡Todo para el ojo, nada para los oídos!

Un silencio de eternidad.)

XI. Riesman, David, (1981), *La muchedumbre Solitaria*, Barcelona, Paidós. Esta obra tuvo gran repercusión en los Estados Unidos durante los años cincuenta, bajo la influencia de las teorías de las élites de Pareto, Mosca y Michels. Véase también, Sennett, Richard, (2011) *El Declive del hombre público*, Barcelona, Anagrama, p. 48: "Riesman fue el primero en mostrar por qué aquellos interesados en la sobrecarga de la vida íntima, cuando ésta afecta el poder expresivo de las gentes obsesionadas con ellas mismas, pertenecen a una tradición especial del pensamiento social. Ésta es la tradición establecida en el siglo XIX por los trabajos de Alexis de Tocqueville".

XII. Baudelaire narra en "Los ojos de los pobres" la experiencia de una pareja de enamorados que se encuentran mientras hablan en un café con la mirada de la pobreza, lo cual produce un distanciamiento entre ellos que nos revela que sus pensamientos no comunican ni se corresponden entre sí a pesar de estar enamorados. La joven se queja a su amante de que no soporta la presencia de los pobres. Esta confidencia destruye los ensueños del joven enamorado que a raíz de este incidente odia a su amada. Según Marshall Berman, *Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire, op. cit.*, p. 154: "Tal vez detesta a la mujer que ama porque sus ojos le han mostrado una parte de sí mismo a la que detesta enfrentarse. Tal vez la división más profunda no se dé entre el narrador y su amada, sino dentro del mismo hombre. Si esto es así, nos muestra cómo las contradicciones que animan las calles de la ciudad moderna repercuten en la vida interna del hombre de la calle".