SINERGIES I DISTANCIAMENTS ENTRE EL PENSAMENT POLÍTIC DE HANNAH ARENDT I LA CRÍTICA AL CIUTADANISME DE MANUEL DELGADO.

Autor: Daniel Serrano Ruiz

Tutor: Oriol Farrés Juste

Universitat Autònoma de Barcelona

Treball de Fi de Grau

Grau de Filosofia

Curs 2025-2026

Facultat de Filosofia i Lletres

UAB

Abans de començar vull agrair aquest treball a totes aquestes persones amb qui la meva experiència estudiantil, vital i relacional ha cobrat un significat profund i emocional.

No és fàcil travessar les contradiccions a les quals t'exposa la vida i molt menys aprendre a mostrar-se vulnerable per créixer i reconèixer-se a un mateix.

Aquest treball no hagués estat possible sense les meves amigues, mare, parella i companys de casa. Aquests anys m'han servit per crear una tremenda jauria i només per això ja ha valgut la pena. Gràcies.

UAB Universitat Autònoma de Barcelona

Facultat de Filosofia i Lletres

Grau: Filosofia

Curs acadèmic: 2025-2026

L'estudiant Daniel Serrano amb NIF 1634576

Lliura el seu TFG "Sinergies i distanciaments entre el pensament polític de Hannah Arendt i la crítica al ciutadanisme de Manuel Delgado".

Declaro que el Treball de Fi de Grau que presento és fruit de la meva feina personal, que no copio ni faig servir idees, formulacions, cites integrals o il·lustracions diverses, extretes de cap obra, article, memòria, etc. (en versió impresa o electrònica), sense esmentar-ne de forma clara i estricta l'origen, tant en el cos del treball com a la bibliografia.

Soc plenament conscient que el fet de no respectar aquests termes implica sancions universitàries i/o d'un altre ordre legal.

SIGNATURA



Bellaterra, 08 de juny de 2026.

Índex

Resum 2

Introducció 3

Metodologia 5

1. *Acció* i política en Hannah Arendt 6

1.1. La condició humana que dona lloc a la política en Arendt 6

1.2. El món grec i els principis de la política. 9

1.2.1. Esfera pública i esfera privada 10

1.2.2. Llibertat, igualtat i poder. 11

2. Crítica a la modernitat, la pèrdua de la política 14

2.1. La fragilitat inherent a l'acció: l'inici de la desconfiança en la política. 14

2.2. L'alienació dels homes: *homo faber* i *animal laborans*. 14

2.3. L'ascens del social: societats de masses. 17

3. Manuel Delgado, el món contemporani i la crítica a la ideologia ciutadanista 19

3.1. Què és el ciutadanisme? 19

3.2. Crítica a la ideologia ciutadanista 20

3.3. Els valors del ciutadanisme: civisme, subjecte-ciutadà i participació. 21

3.4. L'espai públic, un instrument necessari. 23

3.5. Degradació del concepte de massa. 24

4. Comparació entre Hannah Arendt i Manuel Delgado 29

4.1. Diferenciem els punts de partida. 29

4.2. Comparació dels referents. 30

4.3. El món comú i l'espai públic. 30

4.4. De l'*animal laborans* al subejcte-ciutadà. 32

4.5. La fragilitat de l'acció i la proposta civilitzadora. 33

4.6. L'aportació d'Arendt a la crítica de les masses. 34

Conclusions 36

Bibliografía 40

Resum

Aquest treball analitza la relació del pensament polític de Hannah Arendt i la crítica al ciutadanisme de Manuel Delgado. A partir de les categories d'Arendt d'acció, pluralitat i món comú s'examina la degradació moderna de la política, donant lloc a formes d'organització anti-polítiques. Posteriorment, s'examina la crítica de Delgado a la ideologia ciutadanista, que disciplina la població a través d'un sistema de valors que es materialitza en l'espai públic. La comparació mostra aquelles sinergies en la crítica als processos de despolitització i disciplinament que els dos autors analitzen, alhora que evidencia les diferències respecte a la tradició que els acompanya.

Paraules clau: acció / pluralitat / món comú / ideologia ciutadanista / espai públic.

Abstract

This thesis analyzes the relation between Hannah Arendt's political thought and Manuel Delgado citizenism review. Starting from Arendt's categories of action, plurality and common world modern degradation of politics is examined leading to antipolitical forms of organization. Afterwards, Delgado's review of citizenism ideology is examined, which disciplines people through a value system that materializes in public space. The comparison shows the synergies in the criticism of depoliticization processes and disciplining analyzed by both authors. At the same time it demonstrates the differences regarding the tradition that accompanies them.

Keywords: action / plurality / common world / citizenism ideology / public space.

Introducció

L'estudi d'Arendt està completament travessat pels esdeveniments succeïts a la primera meitat del s. XX. Per a l'autora, la Gran Guerra Mundial, i la consegüent Segona Guerra Mundial, van ser catàstrofes que no únicament van suposar un abans i després en la política internacional. A més a més van provocar un enderrocament de l'estructura del pensament occidental en tots els seus àmbits.

Per a Arendt, totes aquelles respostes que la tradició filosòfica, i més concretament de la filosofia política, havia proporcionat respecte a la naturalesa humana, el progrés o la primícia de la contemplació sobre l'acció, ja no eren vàlides, necessitaven un replantejament que estigués a l'altura de les experiències del s. XX.

En l'estudi de la política, Arendt és partidària de fixar-se en les experiències, considera que aquestes donen compte de la contingència i relativitat a la qual s'exposa l'home en el món. És per això que la pensadora articula la seva teoria política des de la fenomenologia dels conceptes. El seu estudi se centra en erosionar els conceptes heretats per la tradició i abaixar-los al mon real fins a trobar aquelles experiències que els funden.

L'autora és respectuosa amb la realitat, se centra en l'experiència d'aquesta a través de les activitats dels homes, ja que per a Arendt la realitat no és un objecte de pensament, sinó aquell motor que l'activa: "El pensamiento mismo nace de los acontecimientos de la experiencia viva y debe mantenerse vinculado a ellos como los únicos indicadores para poder orientarse" (Arendt 1997, 13).

D'aquesta manera aquest treball busca explicar i sintetitzar el pensament polític de l'autora i entendre la seva persepctiva sobre la modernitat, permetent fer comprensibles aquelles causes que han portat l'home als perills i reptes del s. XX.

Per altra banda, l'autor que servirà de contrast i amb qui compararé la proposta teòrica de la política arendtiana, és l'antropòleg Manuel Delgado.

Delgado és un antropòleg de la Universitat de Barcelona dedicat concretament al camp de l'antropologia urbana. Aquesta disciplina estudia aquelles expressions socials que esdevenen a l'estil de vida urbà.

L'antropologia urbana centra el seu estudi en aquelles formes d'interacció que es donen en l'espai públic. Els seus protagonistes es presenten anònims i la tendència urbana els porta a establir relacions fràgils i precàries. Tant el seu ecosistema com les dinàmiques en què es manifesta porten l'antropologia urbana a encarregar-se d'interpretar aquelles estructures que

es caracteritzen per la seva liquiditat. Delgado, dins d'aquesta branca, estudia amb profunditat aquella naturalesa conflictiva que es dona en *l'urbà*. "Una antropología urbana no podría sino aparecer condenada a atender estructuras líquidas, ejes que organizan la vida social en torno suyo, pero que no son casi nunca instituciones estables, sino una pauta de instantes, ondas, situaciones, cadencias irregulares, confluencias, encontronazos, fluctuaciones..." (Delgado 2002, 1).

En el seu pensament ens trobem amb una forta crítica cap a aquelles tendències desconflictivitzant que tenen llocs en les ideologies socialdemòcrates. Delgado presenta el conflicte com a inherent a l'experiència de l'urbà, i aquest s'ha intentat pal·liar durant la història.

Des de l'inici de la tradició de la filosofia política amb Plató, passant pel racionalisme il·lustrat, fins a arribar a l'urbanisme modern, *l'urbà* ha estat considerat una amenaça i s'ha buscat erradicar. L'actual ideologia ciutadanista és la manera en què aquest rebuig es manifesta, i juntament amb ell, aquelles tendències inherents a l'espai urbà i els seus actors.

Amb Delgado, doncs, obrirem les portes a una crítica ferotge cap a aquestes formes d'harmonitzar l'espai públic. L'autor revela les estratègies ideològiques que hi ha al darrere, i ens permet elaborar un recorregut històric que explica aquestes tendències desconflictivitzants.

La idea pel desenvolupament del treball no busca confrontar dues formes de produir pensament, ni d'usar un autor per deslegitimar la teoria de l'altre. Es tracta fonamentalment d'un exercici comparatiu interdisciplinari on l'antropologia i la filosofia política es fonen, amb l'únic objectiu d'intentar aclarir si té sentit plantejar una lectura complementària d'ambdós autors per entendre la modernitat i la posterior contemporaneïtat.

Metodologia

El treball consistirà en una metodologia comparativa i hermenèutica de caràcter interdisciplinari, a través de la filosofia política i la antropologia urbana, sota l'objectiu d'analitzar i relacionar el pensament de Hannah Arendt i Manuel Delgado.

L'objectiu que es persegueix és saber de quina manera es pot fer dialogar aquests dos autors, buscant quins són aquells punts de trobada que es complementen i quines són les qüestions que els separen i discuteixen.

L'elecció dels autors té diferents punts clau: en primer lloc, una afinitat metodològica significativa. Tant Arendt com Delgado rebutgen i critiquen les tradicions que els precedeixen a l'hora de plantejar les seves teories. En lloc de partir de categories universals i abstractes la seva producció de coneixement parteix de les experiències concretes dels homes.

En segon lloc, ambdós comparteixen un diagnòstic crític sobre l'experiència de l'eclipsi de la política, cadascun des dels seus contextos i plantejaments teòrics pertinents. Tots dos analitzen els processos de despolitització i decadència propis del seu context, la qual cosa permet buscar paral·lelismes entre l'un i l'altre.

En últim lloc, l'existència d'un contrast significatiu que suposa la lectura materialista i marxista-estructuralista des d'on pensa l'antropòleg, i el corrent republicanista no tradicional on podem categoritzar el pensament d'Arendt.

Pel desenvolupament de Hannah Arendt els textos principals són *La Condición Humana* i *¿Qué es la Política?* De forma complementària s'utilitzen articles en referència a la pensadora i altres obres de l'autora.

Pel desenvolupament de Manuel Delgado els textos principals son *El Espacio Público como Ideologia* i *Ciudadanismo*. A més a més es complementa amb altres obres i conferències realitzades per l'antropòleg.

El treball consta de tres apartats de desenvolupament teòric; un primer on es presenta el pensament polític i existencial de Hannah Arendt, el segon on queda recollida la crítica de la pensadora a la modernitat i la decadència política que aquesta suposa, i un tercer on s'explica la crítica ciutadanista de Delgado i els motius que l'han dut a concretar-se com a forma d'organització social dominant.

Per últim un segon apartat que consta d'un capítol on els dos autors són contrastats, i on s'exposen les diverses sinergies i divergències del seu pensament prèviament explicat.

1. *Acció* i política en Hannah Arendt

1.1. La condició humana que dona lloc a la política en Arendt

Tradicionalment, en la filosofia occidental s'ha establert una distinció entre dues formes bàsiques de vida humana: la *vita activa* i la *vita contemplativa*. Aquestes dues maneres d'entendre l'existència han estat considerades centrals dins de la reflexió filosòfica, ja que permeten diferenciar entre la vida orientada a l'acció i la vida orientada al pensament i la contemplació. En aquest marc, ambdues han estat interpretades com a models fonamentals per comprendre que significa viure com a ésser humà, i han estructurat gran part del debat filosòfic sobre l'activitat humana.

Si mirem la tradició del pensament ens trobem amb una jerarquització de la *vita contemplativa* en vers la *vita activa*. Des de l'inici d'aquesta diferenciació i jerarquització, el món dels afers humans va quedar subordinat a la contemplació de la realitat, i els homes d'acció i els homes de pensament van separar els seus interessos i la forma de comprometre's amb la realitat.

Aquesta consideració superior de la *vita contemplativa* es desenvolupa a través de l'edat mitjana fins a l'edat moderna, juntament amb el seu caràcter a-politic. D'aquesta forma es deixa de banda tot allò relatiu a les activitats de l'existència humana i l'experiència que es té d'aquestes.

Arendt articula la seva teoria política de manera totalment oposada i crítica amb aquesta tradició. L'autora recupera la importància de la *vita activa*, considerant que és injust el desplaçament que ha patit per part de la tradició de pensament, ja que ha derogat a un segon pla tant la política com l'*acció*.

La *vita activa* representa aquell conjunt d'activitats amb les quals l'home viu i es relaciona amb el món, i que fan possible que puguem tenir una experiència parcial del món humà. Dins de la *vita activa* hi trobem tres activitats diferenciades -*obra*, *treball* i *acció*-, i cada activitat té una condició humana que li és pròpia.

El *treball* és aquella activitat que està referida pròpiament al procés biològic dels humans. Inclou totes aquelles activitats que es realitzen per a preservar la vida, com ara alimentar-se o dormir. El *treball* està dominat per la necessitat, perquè la seva finalitat és garantir la supervivència dels homes. La condició humana del *treball* és la vida mateixa.

L'*obra* s'encarrega de tot allò que no li és natural a l'home. Gràcies a ella l'home viu en un món artificial de coses que es diferencia del món natural. La condició humana de l'*obra* és la mundanitat.

L'*acció* és la única activitat que es realitza directament entre els homes, sense mediació de coses ni matèria. Arendt la considera l'activitat més elevada de la v*ita activa* i és la que permet la realització de l'activitat política. L'*acció* no tracta ni de produir coses ni de satisfer necessitats, sinó de la intervenció amb la resta a través dels actes i les paraules. La condició humana de l'*acció* és la pluralitat.

La pluralitat és la condició humana per a l'*acció*, i es refereix més precisament a la singularitat de cada home en el món.

Aquesta no s'ha d'entendre com una simple multiplicitat, doncs va molt més enllà. La pluralitat compta de dues dimensions simultànies; igualtat i diversitat. La igualtat és aquella "humanitat" que compartim tots els éssers humans, i que ens permet comprendre'ns mútuament i planificar el món per aquelles generacions que encara no han arribat, tot i això, els humans no som absolutament iguals els uns als altres, ja que si fos així no necessitaríem llenguatge per comprendre el que necessita l'altre, cosa que remarca que a part d'aquesta igualtat també som diversos. La diversitat no es redueix a la diferència que hi ha entre dues persones, la qual podem assolir a través de la descripció, a més a més es refereix a l'alteritat que permet reconèixer a cada persona com un subjecte diferenciat i irreductible. "La pluralitat és la condició humana de l'acció humana perquè tots nosaltres som el mateix, a saber, humans, però ho som d'una menera en què ningú no és mai exactament igual que qualsevol altre que hagi viscut, visqui o hagi de viure en el futur" (Arendt 2009, 18)

Així doncs, l'*acció*, activitat que permet la realització de l'activitat política, està totalment travessada per la condició humana de la pluralitat.

Continuant amb el pensament de Hannah Arendt, l'ésser humà es troba sempre inserit en un món compartit. L'individu que apareix en aquest món queda inscrit en una xarxa de relacions que li ve donada per aquesta condició humana fonamental.

En aquest context, la seva presència davant dels altres només es fa efectiva a través de dues activitats essencials; l'acció i la parla. Ambdues constitueixen les formes bàsiques amb què els éssers humans es relacionen i es manifesten a l'espai comú.

Primerament naixem, aquesta és l'acció primigènia de l'ésser humà. Quan ho fem quedem inscrits en aquesta xarxa relacional, des de la qual haurem de respondre a la pregunta essencial que se li planteja a l'home des del primer dia *"Qui ets?"*. Cada individu té una identitat personal única, la qual ha de revelar l'entorn compartit amb la resta d'homes. L'acció i la parla són el mode d'aparició de l'home en tant que home, i quan un individu posa en pràctica aquestes

activitats experimenta un segon naixement, en aquest cas ja no és biològic, sinó polític, puix que ens situa plenament dins del món humà. Arendt ho diu de la següent manera: "Nacer es entrar a formar parte de un mundo que ya existía antes, naces es *aparecer*, hacerse visible, por primera vez, ante los otros; entrar a formar parte de un mundo común" (Arendt 1997, 18).

La pluralitat dona compte que l'individu no pot assolir aquesta identitat de manera aïllada, ja que per fer-ho necessitarà la presència de la resta, qui veu i escolta allò que un fa i diu. A través d'aquest reconeixement la identitat és possible i l'acció adquireix un sentit propi dins de l'espai compartit.

Aquest món comú dels homes on el subjecte troba la possibilitat de revelar-se i ser reconegut Arendt l'anomena l'*enmig (in-between)*. Aquest concepte no està referit a cap comarca física, es tracta d'un espai relacional que es dona entre els humans i possibilita l'existència del món compartit.

L'*enmig* no es constitueix com una realitat única, sinó com a un àmbit on s'entrecreuen dues dimensions inseparables de la vida humana. Per una banda, tenim una dimensió objectiva que s'ocupa del món tangible, on actes i paraules estan referits a la realitat mundana objectiva. Per altre bada hi ha la dimensió subjectiva on no estaríem parlant d'alguna cosa tangible, doncs es tracta de la xarxa de relacions humanes en què el subjecte es revela com a tal.

Aquest concepte manifesta que la realitat humana no ve donada *de facto*, sinó que es configura dins d'una xarxa de relacions que precedeix l'individu i que es torna l'escenari on aquest neix, actua i es reconeix. Aquesta xarxa és dinàmica, es produeix i transforma a través de l'acció i la parla, la qual s'articula en forma de cadenes i successions que converteixen els seus actors en agents i pacients dels seus efectes. Gràcies a aquesta condició tenim la base per a una esfera pública. *"Es gracias a la acción y a la palabra que el mundo se revela como un espacio habitable, un espacio en el que es posible la vida en su sentido no biologico (bios)." (Arendt 1997, 18)*

Cada individu ocupa un lloc concret en aquest món comú. La condició humana de la pluralitat porta cada home a experimentar la realitat des d'una perspectiva diferent, pròpia i irrepetible. És a través de la confluència i simultaneïtat de perspectives des d'on es constitueix la realitat del món comú dels homes. Una analogia que explica molt bé aquest món comú: Imaginem que estem seguts al voltant d'una taula, en l'escena hi ha diferents individus que veuran la taula i es relacionaran amb la resta des de la seva posició concreta. La taula representa aquest món comú, un món d'artefactes humans compartit per tots els presents, i és a través de la taula que

els individus estan relacionats i alhora separats. El regne públic, continuant aquesta dinàmica de separar i reunir, impedeix que els homes caiguin els uns sobre els altres.(Arendt 2009, 65)

Quan l'individu es troba isolat el seu món comú perd força, es *desertifica*, perquè desapareix la pluralitat de punts de vista que el fan possible. D'igual forma l'individu que es troba en el món comú tendeix inevitablement a l'autoexpressió en vers la resta. És a través d'aquestes perspectives on es forma l'aparença d'un mateix, entesa com aquella manera en què l'individu es revela públicament a través dels fets i les paraules. Arendt recupera una frase de Merleau-Ponty per sintetitzar aquesta idea: *"no sólo estamos en el mundo, sino que formamos parte de él"* (Arendt 1997, 18).

La tradició filosòfica ha intentat buscar quelcom inherent a l'home que expliques la seva naturalesa política, com si hi hagués res polític en la seva essència. Això, però, no és així, i Arendt ho deixa clar, l'home és a-politic, la política sorgeix entre-els-homes, i per tant es troba completament fora d'aquests. És per això que gràcies a aquest espai d'aparició i relació es pot constituir pròpiament l'àmbit de la política.

1.2. El món grec i els principis de la política.

La política d'Arendt primerament ens introdueix el concepte d'*acció* per entendre quina és aquella activitat humana fonamental que la possibilita. Aquesta activitat, però, només és política si va acompanyada de la paraula (*lexis*), del discurs. Atenent com cada individu únic concep el món des de la seva perspectiva singular, ha d'existir una forma que aquesta realitat individual es pugui compartir, aquí entra la rellevància del discurs, el qual ens permet experimentar el món des de posicions diferents a la nostra i així concebre'l com un món comú. El món comú és doncs el que ens separa i ens uneix, allò que està *entre* nosaltres, i quan els éssers humans parlen i actuen aquest món comú es transforma en l'espai públic d'aparició dels homes.

La noció de públic en Arendt té a veure amb; per una banda, públic com a forma d'exposició a les vistes i oïdes de tothom, i per altre a aquell món comú que es crea quan els homes parlen i actuen conjuntament. En ambdós sentits es conserva el principi de què es doni *entre* els homes.

La idea fonamental que segueix de l'existència d'aquest món és que gràcies a ell l'esfera pública pot esdevenir una comunitat humana sòlida. Els homes són fútils, la seva existència és finita, moriran, i quan ho facin deixaran aquest món en què un dia es van inserir. En la creació d'una comunitat humana la vida dels homes deixa de ser efímera, les seves accions i paraules no s'esvaeixen en el temps, i les activitats que han dut a terme tenen la possibilitat de perpetuar-se més enllà de les seves pròpies vides. (Arendt 2009, 62–66)

Aquesta noció de permanència dona sentit a la política, ja que converteix l'activitat fonamental de l'*acció* en quelcom que pot ser reconegut i preservat més enllà del temps present. Aquest món durador permet establir una continuïtat entre generacions i dota de sentit l'experiència política.

Hannah Arendt diferencia clarament la concepció que té sobre la política de la concepció que hi ha al món modern. Per al món modern polític es refereix a estructures de govern, Estats, sistemes institucionals, etc. Aquí, però, no hi trobem la concepció arendtiana de la política, la qual es basa principalment en el caràcter relacional de l'acció *entre* els homes. Per a Arendt hi ha política allà on els homes actuen i parlen, establint un espai de relació que promou aquesta activitat. El gran exemple històric d'aquesta organització el tenim en la *polis* grega, on es forma per primera vegada un tipus de vida política basada principalment en la participació activa dels ciutadans en l'espai públic.

1.2.1. Esfera pública i esfera privada

Els grecs diferenciaven clarament entre el que era l'esfera pública i l'esfera privada, i quines activitats corresponien a cadascuna.

Per una banda, l'esfera pública es concebia com l'espai de realització de l'acció i la paraula. Era un espai essencial de la ciutat, doncs s'encarregava de vetllar per la revelació dels individus a través d'aquestes activitats, i de garantir la permanència d'aquests. Sense aquest potencial d'immortalitat cap política, mon comú i esfera pública resulta possible.

Quan els ciutadans actuaven i parlaven a l'esfera publica, esdevenien lliures i iguals, una igualtat abstracta que els permetia discutir i una llibertat del tipus; ni es governa ni s'és governat. L'*acció*, activitat fonamental per a la realització de la política, torbava el seu espai en l'espai públic de la *polis*.

El significat de l'esfera privada el trobem en l'oposició de la pública; per als grecs l'esfera privada ho era en el sentit originari de la paraula (privativa), on l'home es trobava privat d'alguna cosa. Allò que l'home no podia realitzar era justament l'acció i la parla. Era concebut com un espai apartat, separat de la vista i les oïdes de la resta, mancat de mon comú i conseqüentment un espai impossible per a la permanència. L'home privat no apareixia, i com a tal no existia al món comú. (Arendt 2009, 71-74)

L'esfera privada estava destinada a satisfer les necessitats i les exigències de la vida humana, tant biològiques com productives, i la llar era el seu espai per excel·lència.

La seva separació era essencial en la seva relació, ja que per a la realització de l'esfera pública era fonamental l'existència de la privada. Els homes que participaven en el món comú com a ciutadans eren, alhora, aquells que havien satisfet les seves necessitats a la vida domestica. Era gràcies a aquesta correlació que l'esfera pública podia existir, perquè una vegada els ciutadans s'havien ocupat d'aquelles necessitats biològiques ja podien introduir-se al món comú i dur a terme l'activitat més pròpiament humana; l'acció política.

1.2.2. Llibertat, igualtat i poder.

L'anàlisis d'aquest espai polític ens condueix a tres elements claus que defineixen tant la seva estructura com el seu sentit: la igualtat necessària per a la política entre els individus, el poder que sorgeix de l'acció conjunta i la llibertat com a sentit específic de la política.

Arendt es pregunta pel sentit de la política, és rellevant que pensi en termes de sentit i no en fins. L'autora és molt crítica amb les interpretacions en termes de mitjans- fins, i considera que si el que es vol es atendre la política des de l'experiència d'aquesta, preguntar-se pel sentit atén quelcom que es intern a la política.

En l'obra *¿Qué es la política?* És molt clara: "La respuesta es: el sentido de la política es la libertad." (Arendt 1997, 62-63)**,** però per comprendre la profunditat d'aquesta afirmació ens hem d'endinsar en què entén Arendt per llibertat i com aquesta es posa en pràctica.

Primerament, podem descartar concepcions sobre la llibertat com ara la voluntat pròpia o el lliure albir cristià. En el pensament d'Arendt la llibertat no és una propietat subjectiva, sinó una experiència que necessita de l'acció política a l'estil dels grecs .

Pels antics, ser lliure era qüestió de participar en l'espai públic, a l'*àgora*. En aquest sentit, per ser un home lliure havies de sortir de la llar i adentrar-te al món dels homes, implicant així que per a ser lliure has d'arriscar la pròpia vida.

En aquest punt podem concretar dues dimensions de la llibertat: per una banda, la llibertat com a capacitat d'expressar-se amb paraules a l'espai comú, dimensió que necessita d'un *entre* on executar-se. L'altre es refereix a la llibertat com espontaneïtat. L'*acció* està marcada per la capacitat de començar coses, posar quelcom nou en moviment, iniciar processos. Aquesta llibertat pròpia de l'espontaneïtat va dirigida a la capacitat d'executar aquests processos, i tot i que necessiti de la presència de la resta és una condició prepolítica. (Arendt 1997, 67 – 78)

Quan parlem d'igualtat l'hem d'entendre no com una igualtat biològica. La igualtat que es dona en l'esfera pública està reglada per aquesta mateixa, puix és la condició necessària perquè els individus diferents i desiguals puguin actuar junts, entendre's i perseguir objectius comuns. És

per això que l'esfera pública està acompanyada d'una forma "institucionalitzada" com podrien ser les lleis, que possibiliten que tothom parli i actuï en condició d'igual, i alhora no redueix la diversitat pròpia dels homes.

> *La igualtat que correspon a l'espai públic és una igualtat de desiguals que troben en la necessitat de ser <<igualats>> en certs aspectes i per a propòsits específics. Com a tal, el factor igualador no surt de la <<naturalesa>> humana sinó de fora, així com els diners –per seguir amb l'exemple aristotèlic- es necessiten a la manera de factor extern per igualar les activitats desiguals del metge i el camperol. La igualtat política, per tant, és diametralment oposada a la nostra igualtat davant la mort, la qual com a destí comú de tots els homes i dones sorgeix de la condició humana, o de la igualtat davant Déu, almenys en la seva interpretació cristiana, on estem confrontats a una igualtat de pecaminositat inherent a la naturalesa humana. En aquests casos, no és necessari cap igualador perquè la uniformitat preval per damunt de tot*... (Arendt 2009, 238-239)

Entesa d'aquesta manera, la concepció d'igualtat amb la qual es regien els grecs dista molt de la que s'estableix al Món Modern. La igualtat biològica descriu tots els homes com si fossin el mateix, la igualtat política s'estableix per la necessitat d'igualar els homes diversos, és en aquest sentit específic que la política, tal com l'entén Arendt, té un caràcter artificial, és a dir, prové de fora dels homes. (Arendt 1997, 22)

Per últim tenim el poder, una conseqüència inherent a la tendència dels homes a actuar plegats. Quan en Arendt parlem de poder no estem parlant ni de quelcom que sorgeix del cos social en què s'organitzen els homes ni res que parteixi de la seva "naturalesa", el poder, de la mateixa manera que la igualtat, prové de fora dels individus, com a resultat de l'acció conjunta. L'aparició del poder és efímera, apareix quan els homes actuen *entre* els homes, i s'acaba en el moment en què es dissolen. Aquesta potencia permet als homes edificar un món conjunt, crear una comunitat pròpiament humana.

L'encarnació del poder tal com el present Arendt es troba en el poder popular, els grecs, en tenir garantida l'estructura de la *polis* i l'espai públic de l'*àgora*, tenien la capacitat de crear poder. La forma oposada al poder per a Arendt, és la violència, i la figura que l'encarna és la del tirà. En la tradició de pensament sovint s'ha pensat que el poder major és aquell que un home adquireix en soletat, però aquesta concepció és errònia, l'home isolat no té poder, té força. (Arendt 2005, 57)

La violència, a diferència del poder, no té una naturalesa relacional, sinó purament instrumental. Els instruments mitjançant els quals s'exerceix substitueixen les potències dels homes que actuen plegats, i a través dels instruments que l'exerceixen multipliquen la potència de l'individu

fins al punt de poder guanyar al poder. En les formes modernes de govern la violència i el poder hi són presents en un equilibri delicat: si la població manté el seu consentiment, la violència en mans de l'Estat queda subordinada al poder polític. La violència, però, és temptadora, i quan el poder comença a disminuir, aquesta augmenta.

El model polític que funciona a través de la violència i no compta amb poder és el del tirà, el govern d'un sol. Aquest domina els homes a través del sentiment de terror, convertint els individus en homes aïllats, incapaços d'actuar conjuntament. En destruir l'espai d'aparició, s'acaba també amb la llibertat política i el que era una comunitat humana queda reduïda a una relació de dominació total.

El problema que tractarem a continuació es presenta com l'absència progressiva d'aquesta "política" que hem descrit en Arendt. Quan el poder queda subordinat per la violència l'espai d'aparició desapareix, i amb ell la llibertat dels individus. Per a Hannah Arendt el Món Modern és l'exemple de com la política pot quedar diluïda d'entre els homes, i exemples històrics com l'Holocaust deixen constància de com aquesta pèrdua pot arribar a afectar radicalment la vida humana.

2. Crítica a la modernitat, la pèrdua de la política

2.1. La fragilitat inherent a l'acció: l'inici de la desconfiança en la política.

Segons Arendt a l'activitat fonamental de l'*acció* li són pròpies un seguit de característiques que tant les societats antigues com el món modern han intentat restringir. (Arendt 2009, 210-215)

En primer lloc, l'*acció* podem saber on comença, qui l'ha indiciada i amb quin objectiu, però mai es pot saber quan i com acabarà. Això es deu al fet que, en tant que els homes estem inscrits en una xarxa de relacions amb la resta, quan iniciem quelcom nou, això repercutirà a la resta, qui reaccionarà d'una forma inesperada i començarà nous processos que se seguiran estenent. Això s'anomena el caràcter imprevisible de l'*acció*.

Per altra banda, quan algú actua o parla, allò que ha fet o dit no es pot desfer, a diferència del procés productiu, el qual pot destruir el seu producte i així desfer el que ha fabricat, per tant l'*acció* és irreversible.

Amb els antics ja eren presents aquestes problemàtiques inherents a l'*acció*. Per a ells la *polis* era un medi que servia de solució, doncs limitava aquest caràcter imprevisible alhora que promovia i potenciava la realització d'accions i discursos.

Al model agonista, els homes actuaven sota la institució de les lleis, i alhora tenien la possibilitat d'esdevenir permanents en l'espai públic. Aquesta forma política, però, mai va acabar de convèncer els homes a qui abromava la fragilitat de l'acció humana.

No han estat pocs els intents per denunciar l'ociositat i la inutilitat de l'acció i la parla. La història està repleta de casos en què l'*acció* s'ha intentat substituir per una activitat més controlable i predictible. D'aquesta voluntat històrica per limitar les conseqüències de l'*acció* han ascendit dues figures de la *vita activa* marcades pel domini i control de les seves activitats respectives: l'*homo faber* i l'*animal laborans*.

2.2. L'alienació dels homes: *homo faber* i *animal laborans*.

L'aparició de l'*homo faber* i l'*animal laborans* no va ser una qüestió de casualitat, per Arendt hi ha diferents situacions que han portat els homes a desconfiar de l'*acció* i la política i buscar principis més fermes i controlables.

A *La Condició Humana* Hannah Arendt ens presenta dos successos de la modernitat -el punt arquimedià i el dubte cartesià- que van canviar radicalment la forma de concebre el món i la manera que tenien els homes de pensar-lo i experimentar-lo.

Les conseqüències d'aquest desplaçament són una pèrdua de confiança de l'home envers el món experiencial des del qual l'individu construïa la realitat. L'experiència sensible deixa de ser una font de coneixement fiable, la qual cosa porta els homes a desplaçar l'interés fora de l'espai públic que garantia l'experiència política compartida. Aquest fenoment, que suposa una autèntica pèrdua de sentit comú, és el que Arendt anomena alienació del món.

La decadència de les comunitats polítiques comença a mesura que aquestes van perdent el poder. El món comú es construeix a través de la multiplicitat de perspectives compartides de la realitat. Quan els homes deixen de mirar el món en què actuen i hi participen, aquesta realitat s'afebleix i canvien les formes d'habitar-la.

Amb la pèrdua de fe en l'*acció* i la política, la primera activitat que ascendeix en la jerarquia de les activitats humanes és la productiva. Aquesta forma d'organització de la realitat a través de la producció i la fabricació constitueix l'anomenat *homo faber*.

L'activitat humana que caracteritza l'*homo faber* és l'*obra*; entesa com aquella pròpiament dirigida a elaborar un món artificial d'artefactes humans. Per a l'*homo faber* els productes de l'home són quelcom superior a ell mateix. Les obres produïdes es caracteritzen per ser útils, belles i duradors, i a través d'aquestes l'individu assoleix un grau de permanència que transcendeix la seva pròpia vida.

L'*homo faber*, a diferència de l'home d'*acció*, és a-polític. Això significa que, tot i no oposar-s'hi a la política, la seva forma de relacionar-se amb el món no vetlla per establir un espai públic que relacioni els homes tal com ho entén l'acció política. Aquest es substitueix per un món de coses produïdes on l'home i els objectes es mouen i es relacionen; l'espai comú esdevé mercat de canvi.

La relació amb el món de l'*homo faber* és la pròpia del fabricador, necessita l'extractivisme de la natura per a la construcció de la seva llar, això pressuposa un caràcter violent que li és propi a l'activitat productiva.

> *El carácter productivo del trabajo se sustenta en la extracción violenta de la materia prima de la naturaleza para la fabricación, a partir de ella, de objetos duraderos que no son destinados al consumo inmediato, sinó a la utilización -aunque naturalmente esta utilización culmine, a largo plazo, consumiendo al objeto-. Así, la producción genera un mundo de cosas que debido a su relativa estabilidad se constituye en una mediación objetiva entre los hombres*. (Di Pego 2014, 225)

Al món modern aquesta activitat de l'*obra* es materialitza en el concepte del treball productiu, en contraposició amb el treball improductiu, propi de l'activitat del *treball*.

L'*homo faber* resisteix, de forma limitada, la tendència a la repetició circular que hi ha implícita en els processos del cicle vital, doncs l'*obra* es materialitza en productes que concedeixen una certa permanència. Això, però, no succeeix amb l'activitat del *treball*, la qual si es veu immersa en l'eterna repetició de les necessitats biològiques. Per a Arendt, la principal preocupació respecte a les transformacions de les activitats humanes a la modernitat rau en la constant transició d'*homo faber* cap a *animal laborans*. Aquest procés debilita la durabilitat del món comú, i amb ell les condicions de l'acció política. És per això que, a diferència de l'*homo faber*, l'*animal laborans* representa una relació amb el món anti-política.

El *treball* és aquella activitat dirigida a satisfer les necessitats pròpies del procés biològic dels homes. Aquesta, havia estat en l'antiguitat considerada la més menyspreada, i eren els esclaus els encarregats de satisfer-les perquè així els homes es poguessin dedicar a l'acció política.

La naturalesa del *treball* és cíclica, està sotmesa a l'incansable caràcter circular de la vida biològica dels homes, aquesta qualitat impedeix la permanència dels homes, ja que acaba amb la pròpia vida.

El problema de la modernitat ha estat que, a causa de la pèrdua d'un món comú, la realitat dels homes i del món es comença a posar en dubte. Els individus ja no confien en la seva pròpia immortalitat, i el futur es torna quelcom borrós. Aquesta pèrdua del món humà no obre el camí cap a un altre món, més aviat el contrari, enfonsa els homes a la interioritat de la pròpia introspecció, on poden tenir una mínima certesa. A conseqüència d'aquest procés, els únics continguts que queden són els apetits i els desitjos, en tant que urgències del propi cos. L'unica cosa que es concep com a potencialment immortal passa a ser la preservació de la vida de l'espècie humana, i aquesta última força és a la que se sotmeten tots els homes i les seves activitats.

El *treball* és una activitat que es realitza de forma aïllada, pots reunir-te amb altres i fer-la simultàniament, però el que queda és una agregació d'homes indiferenciats. La igualtat del treball és absoluta, tothom està sotmès a les mateixes necessitats biològiques i, per tant, la distinció i singularitat dels individus queda abolida.

> *Al capdavall, el caràcter monolític de cada tipus de societat –el conformisme que permet només una opinió i un interès- esta arrelat a la unitat de la humanitat. Justament perquè aquesta unitat de la humanitat no és cap fantasia i encara menys una hipòtesis científica, com en la <<ficció*

> *comunista>> dels economistes clàssics, la societat de masses –on l'home com a animal social té la supremacia i on aparentment se podria garantir la supervivència de l'espècie a escala mundial-, pot amenaçar al mateix temps la humanitat amb l'extinció.* (Arendt 2009, 58)

A l'època de la modernitat aquest procés es radicalitza, doncs antigament sempre havia estat competència de l'esfera privada dels homes, és, però, en el món modern on això canvia i les esferes es transfiguren. L'esfera privada es desplaça a la pública, tornant-la una altra dimensió on satisfer les necessitats biològiques i socials.

Quan els homes organitzen la seva vida al voltant del *treball*, deixen d'esdevenir homes lliures i passen a ser esclaus de les necessitats. Arendt troba la pitjor atrocitat en les societats de masses, on el govern de l'Estat passa a centrar-se exclusivament en aquesta activitat.

2.3. L'ascens del social: societats de masses.

Arendt troba l'emergencia del *social* en les implicacions negatives d'aquesta transformació pròpia de l'*animal laborans*. El *social* s'entén com el nou paradigma on es desdibuixen els límits entre l'ordre de la vida propi de l'*acció*, i el de les necessitats biològiques. (Arendt 2009, 49-62)

El canvi es troba en la progressiva hibridació de l'esfera pública amb la privada, on aquesta primera passa a ser territori apte per a satisfer les necessitats i obligacions pròpies del *treball*. La vida privada també es veu afectada per l'ascens del *social*, la qual abandona el seu significat primigeni (privativa de l'activitat pròpia de l'*home qua home*) i passa a ser l'espai de l'*íntim*. L'esfera privada es torna quelcom oposat a la pública, on l'home hi troba un àmbit potencialment enriquidor en l'aïllament de l'esfera social.

A l'espai públic l'*acció* ha estat substituïda per la conducta, la qual deixa de banda la pluralitat i la fragilitat de l'*acció* per convertir-se en una forma relacional previsible i orientada a la satisfacció de les necessitats biològiques.

En la nova societat, l'*acció* queda restringida a tots els seus nivells, de la mateixa manera que abans passava en la família. La societat regula i homogeneïtza els individus perquè s'adeqüin a unes normes i regles concretes, dictaminant de quina manera han d'actuar i excloent qualsevol acció espontània.

Per a Arendt, la societat de masses és aquella que assumeix com a pròpia aquesta transfiguració de les activitats humanes fins al punt de concebre l'ésser humà com un *animal laborans*.

En *La condició humana*, Hannah Arendt descriu la societat de masses com el resultat de l'expansió de l'esfera del *social*, que arriba a controlar i abastar tots els membres d'una societat de manera homogènia i amb una força uniforme. En aquest context, la societat de treballadors

es caracteritza per centrar-se en les activitats necessàries per al manteniment de la vida. Els individus perceben les seves accions com a imprescindibles per a la supervivència pròpia i la de les seves famílies, i és així com la dependència mútua en benefici de la vida adquireix un significat públic. En conseqüència, activitats tradicionalment relegades a l'àmbit privat, vinculades a la pura supervivència, passen a tenir visibilitat.

Aquesta dinàmica té conseqüències decisives per a l'espai públic.

En la societat de masses el món comú es perd, i amb ell desapareix la capacitat d'agrupar, relacionar i diferenciar les persones. Els individus queden així en una situació paradoxal: no estan realment separats, però tampoc no estan vinculats a res tangible que els relacioni. La pèrdua del món comú comporta la dissolució de la identitat plural i afavoreix una tendència cap a l'aïllament, que pot derivar en formes com la tirania, la mateixa societat de masses o fenòmens d'histèria col·lectiva. (Arendt 2009, 236-240)

En aquest escenari, els individus esdevenen completament privats: deixen d'aparèixer davant dels altres i queden tancats en la seva experiència singular. El resultat és el que Arendt identifica com una de les privacions fonamentals de l'edat moderna: la soledat de masses, una condició extrema i antihumana que destrueix tant l'esfera pública com la privada.

En aquest paradigma al que ens aboca la modernitat, la política esdevé una qüestió d'experts. Els homes ja no participen d'aquesta activitat fonamental, tot i que l'*acció* no quedi abolida del tot, però la realització de la societat en altres termes impossibilita que els espais polítics que esdevenen de l'agrupació dels homes no assoleixin mai un caràcter institucional que permeti la seva durabilitat.

La política queda dividida entre política interna i exterior. La interna s'encarrega de l'administració de la reproducció de la vida a través de l'economia. La política exterior encara manté un cert paral·lelisme amb l'acció política original, ja que s'encarrega de la mediació i l'acord entre els Estats. La diferència clau d'aquesta nova concepció de la política és que canvia de l'ordre de l'*acció* a la relació de mitjans-fins, i la política passa de tenir un sentit a una finalitat, preservar la vida. És aquí on ens trobem de cara amb el més gran parany de la modernitat. La política, perseguint aquesta finalitat, ha produït armes nuclears per defensar-se de possibles atacs, aquestes armes, però, han obert la porta a un potencial instrumental que possibilita l'extinció de tota vida a la Terra. En aquest sentit, els mitjans de la política han superat significativament els seus fins, i això ens porta a plantejar-nos una pregunta central en Arendt; Te encara algun sentit la política? (Arendt 1997, 131-135)

3. Manuel Delgado, el món contemporani i la crítica a la ideologia ciutadanista

3.1. Què és el ciutadanisme?

El ciutadanisme, des d'una lectura general dels seus principis i objectius, es pot descriure com un corrent teòric que promou noves formes de gestió i participació política orientades a la realització dels principis democràtics universals.

Quan posem el focus en la noció de participació, veiem com la concepció filosòfica del ciutadanisme —entèsa com a "hereva" del republicanisme— es presenta com un model en què els individus sobirans, reconeguts com a ciutadans i concebuts com a font última de legitimitat ètica i política, constitueixen el nucli actiu de l'organització de la comunitat. Aquests s'associen activament entre iguals i fiscalitzen l'exercici del poder amb l'objectiu d'assolir un bé comú consensuat i deliberat pel conjunt de la ciutadania, és en aquest exercici on els mateixos individus veuen reconeguda la seva identitat ciutadana en la persecució d'una fraternitat plena entre iguals.

En aquest marc, la participació esdevé la manera en què els membres de la comunitat assoleixen el seu màxim reconeixement com a subjectes ciutadans. Actuen com a éssers racionals i responsables que deliberen entre ells per establir les normes que han de regir la vida col·lectiva, i a les quals se sotmeten en pro del bé comú. En aquest sentit, podem dir que el model polític que projecta el ciutadanisme és el d'una democràcia duta a terme per ciutadans.

La subjectivitat dels individus que componen la ciutadania esdevé el principal focus de poder i d'acció dins d'aquest model. L'individu, entès com un subjecte sobirà i conscient, és essencial per al desenvolupament d'aquest projecte polític, en tant que les diferències que s'estableixen entre uns i altres esdevenen el motor del discurs i de la discussió, i, per tant, de l'enriquiment dels acords que s'assoleixen.

És important matisar a quin tipus de diferències es refereix; aquesta s'entén com la singularitat pròpia de cada individu, atesa i reconeguda en els espais de discussió i deliberació, així com en la seva capacitat de participació i en la valoració dels seus atributs en tant que ciutadà. D'aquesta manera, cada individu és reconegut en la seva singularitat, però aquelles diferències substancials determinades per la contingència estructural de la societat queden en suspens. Així, la subjectivitat passa a definir-se en una dimensió en què la importància recau en el caràcter ciutadà de cada individu. La diferència, doncs, no desapareix, es reformula en termes de valor i capacitat ciutadana, desplaçant altres eixos de diferenciació vinculats a l'estructura social.

Aquest paradigma necessita veure's ratificat a alguna banda, ser palpable i experiencial, i l'espai on es realitza la pràctica ciutadana és l'espai públic, un entorn de participació i neutralitat on els individus diferenciats suspenen les seves diferències, experimenten el seu poder com a subjectes sobirans, i es vinculen amb altres ciutadans en condició d'iguals per consensuar i debatre respecte a allò que els competeix.

3.2. Crítica a la ideologia ciutadanista

Rere una primera lectura en clau positiva de la idea que Manuel Delgado té respecte al que és el ciutadanisme, dedicaré la resta del capítol a exposar els seus arguments respecte la crítica que l'autor fa a aquesta forma ideològica d'organització.

Per a Manuel Delgado, la ideologia ciutadanista és una ideologia socialdemòcrata que busca harmonitzar l'espai públic i el capitalisme per assolir l'estable pau social tan anhelada, preservant, però, el mode d'explotació capitalista. Segons ell, l'estratègia rau en una agudització dels valors abstractes de la democràcia, on la seva finalitat, la qual podríem titllar de reformista, és dur a terme una reforma ètica del capitalisme, però sense criticar ni rebutjar les dinàmiques d'explotació que li són pròpies.

Aquesta perspectiva no fa crítiques estructurals del sistema, més aviat considera que les problemàtiques que se'n deriven són fruit dels seus excessos. D'aquesta manera els problemes que se'n deriven queden reduïts al grau d'accidents, que evidentment poden ser millorats i resolts a través d'una reforma ètica del capitalisme. La solució que es planteja, doncs, no va gaire ens enllà que l'elaboració de judicis morals de condemna i aprovació sense fer èmfasis en qüestions com ara les classes socials i la seva causa estructural. . (Delgado 2011, 20-27)

En aquest sentit, Manuel Delgado entén la ideologia ciutadanista com una eina necessària per a la continuació de les dinàmiques d'explotació capitalista.

La inculcació i la jerarquització d'aquests valors funcionen com aparells de dominació dels ciutadans, executant els interessos de la classe dominant sota l'aspecte d'uns valors abstractes suposadament universals. (Delgado 2011, 10)

De manera molt encertada, podem veure com l'autor comparteix la definició que Althusser va fer sobre els Aparells Ideològics de l'Estat; conjunt de pràctiques i institucions que incideixen i configuren la realitat social a partir de les idees i els interessos de la classe dominant.

En el cas del ciutadanisme la ideologia dominant es trasllada a través de promoure i imbuir un seguit de valors suposadament universals que vetllen pel benestar i l'ordre de la societat civil. Aquesta consideració teòrica que hi ha implícita porta a creure que els problemes que es donen

en el pla del real es tradueixen en una mala aplicació d'aquells principis elementals superiors amb els quals es presenta i representa l'ideal teòric de la vida en societat, per tant, l'experiència real dels éssers humans reals amb relacions reals queda subordinada a una projecció teòrica de la societat.

3.3. Els valors del ciutadanisme: civisme, subjecte-ciutadà i participació.

Aquests valors que tan repetidament s'ha anat citant durant la crítica a la ideologia ciutadanista són els valors del bon ciutadà, virtuts orientades principalment cap a tenir unes bones pràctiques urbanes que converteixin la ciutat en un escenari amable i desconflictivitzat.

La idea rau en el fet que quan es forma part del conjunt de la població que pot anomenar-se ciutadana, s'han de mostrar les característiques d'aquests amb exemplaritat. Els valors més significatius per a la ideologia ciutadanista són: civisme, participació i subjecte-ciutadà.

Delgado entén el civisme com el conjunt de pràctiques quotidianes que donen compte de la forma de "saber estar" en societat, és important posar cometes a aquest "saber estar" doncs no es tracta d'una forma d'estar necessària o natural, més aviat contingent i coercitiva.

Pràctiques com les bones maneres, l'anonimat a l'espai públic, l'adopció dels rols pertinents i la denúncia de les pràctiques incíviques passa a ser considerada com una forma ben vista d'habitar la ciutat, i quan el civisme esdevé un valor fonamental trobem que aquells mateixos que viuen sota el pes d'aquestes pràctiques són també aquells que les reprodueixen, defensant-ho enfront de qualsevol que atempti contra elles, com si es tractés d'un atemptat cap a un mateix o pitjor, cap a l'ordre natural que sustenta la ficcionada societat ciutadana.

D'aquesta manera el civisme com a valor a preservar, promogut per la ideologia ciutadanista, es converteix en un dispositiu de disciplinament de la població, educant en pràctiques pacífiques i pacificadores, relacions distants regulades per les maneres i un estat de vigilància que estigmatitza i assenyala la diferència, convertint-la en quelcom indesitjable que s'ha de solucionar. (Delgado 2011, 27-33)

Dins del civisme podríem destacar valors que tenen gran rellevància, com ara l'ordre, la convivència o la tolerància. Manuel Delgado posa molt d'èmfasis en com es pretén transmetre la imatge que els espais de socialització són zones neutres i desconflictivitzades, crims reconeguts com ara atemptar contra l'ordre públic farien referència a aquesta idea on un ús indegut de l'espai públic és un motiu de conflicte i problematització d'aquest ordre universal.

Un problema que destaca àmpliament Delgado, i del que més endavant en parlarem amb més profunditat, és la idea de com certs personatges urbans no s'adapten al model que la ideologia

ciutadanista consideraria cívic, i aquests individus passen a ser reconeguts com a incívics, la seva presència ja es considera un motiu de malestar.

En segon lloc la creació del subjecte-ciutadà es basa en el procés en què l'individu s'autoconceb com un subjecte sobirà, racional i responsable. (Delgado 2016, 7-9)

Gran part de l'èxit del ciutadanisme rau en la superposició de la immanència de l'individu en vers el col·lectiu, és a dir, en la idea que l'individu, en tant que ciutadà, és un subjecte autoregulat, autònom i responsable. Sota aquestes premisses, el ciutadà és qui es fa càrrec de la seva conducta dins de la societat, convertint-se en la font de legitimitat de les seves accions i les seves virtuts, deslocalitzant-lo així de la influència externa i les estructures que el determinen.

La idea de fons en aquesta valoració subjectivista és que no entengui aquelles problemàtiques que tenen lloc a la societat civil com conflictes estructurals o de classe, sinó com a conseqüència d'un mal ús de les seves virtuts o una manca de responsabilitat dels seus actes. Quelcom molt interessant en la idea del subjecte-ciutadà abstracte és que no tothom pot participar d'aquesta, Manuel Delgado parla repetidament sobre la immigració com un exemple clarificador del fet que el subjecte-ciutadà es reconeix en la seva diferència amb aquells individus que mai podran assolir aquesta posició. Per tant, si tenim en compte que el valor de ser reconegut com a subjecte-ciutadà és essencial per a la ideologia ciutadanista, però que necessàriament han d'existir individus que no participin d'aquesta idea, sempre hi haurà una dissonància entre aquells que són ciutadans en ple dret i aquells que no ho són i, o bé aspiren a ser-ho, o bé es reconeixen en la diferència, si és això possible. (Delgado 2011, 37-40)

Per últim, la noció de participació, reconeguda com l'activitat que ha de realitzar el bon ciutadà en relació amb la comunitat ciutadana. Aquesta va necessàriament lligada a la identitat ciutadana, ja que per participar de forma segura és necessari deslliurar-se de la identitat personal i passar a formar part d'un ordre homogeneïtzat de subjectes iguals.

És en la participació on suposadament es reconeixen les virtuts morals dels ciutadans i la seva capacitat d'interioritzar la legitimitat de les decisions. La ideologia ciutadanista pretén que sigui en la realització d'aquestes virtuts on el ciutadà es reconegui a si mateix i a la resta. Aquest valor que es presenta com una font d'igualtat i democratització en la presa de decisions comporta el consentiment actiu de la classe dominada en vers la seva pròpia dominació. La idea dels ciutadans, quan creuen que participar en el model d'organització de la societat civil garanteix la lliure acceptació dels acords assolits, emmascara la indispensable tasca de ser co-partícips de la seva pròpia dominació en nom d'una suposada lliure elecció.

3.4. L'espai públic, un instrument necessari.

L'espai públic entès des del seu valor ideològic és l'espai on es materialitzen les categories abstractes de la ideologia ciutadanista (civisme, subjecte-ciutadà, participació) donant una expectativa de desplaçament harmònic entre éssers lliures i iguals que van i venen de treballar i consumir. A més a més és un espai d'exclusivitat per a qui el pugui habitar correctament.

Quan Manuel Delgado parla de l'espai públic com a discurs, respon al nou i abundant ús que es fa des de la retòrica politico-urbanística que incorpora l'espai públic com a eix central de les seves preocupacions. L'ús de l'espai públic, assenyala, s'ha generalitzat en les últimes dècades com a ingredient fonamental tant en discursos polítics relatius a la ciutadania, com en la realització dels principis igualitaris atribuïts als sistemes anomenats democràtics.

Per una banda, podem trobar la interpretació que s'ha fet des de la filosofia política sobre l'espai públic. La seva definició remet a un procés de construcció i organització del vincle social on l'espai públic equivaldria a l'espai de reunió de persones particulars que fiscalitzen l'exercici de poder i es pronuncien sobre assumptes de la vida en comú. És rellevant entendre que, tot i que el discurs sobre l'espai públic fos pertinent i sovint principal en els debats de la filosofia política, no és fins fa poc que passa a entendre's com un espai físic concret, i això ho ha aconseguit transcendint la distinció bàsica entre públic i privat.

La idea nova de l'espai públic com una comarca física ha aparegut en aquests discursos tempranament i ha passat a descriure'l com aquell espai de i per a les relacions que es produeixen entre individus que coincideixen físicament i de pas en un lloc de trànsit i que han de dur a terme un seguit d'acomodaments i ajustaments mutus per adaptar-se a l'associació efímera que estableixen.

Delgado ens diu que el concepte d'espai públic ja no es limita a una voluntat descriptiva, sinó que està vinculat a una forta connotació política.

> *Como concepto politico, espacio público se supone que quiere decir esfera de coexistencia pacífica y armoniosa de lo heterogéneo de la sociedad, evidencia de que lo que nos permite hacer sociedad es que nos ponemos de acuerdo en un conjunto de postulados programáticos en el seno de los cuales las diferencias se ven superadas, sin quedar olvidadas ni negadas del todo, sino definidas aparte, en ese otro escenario al que llamamos privado. Ese espacio público se identifica, por tanto y teóricamente, como ámbito de y para el libre acuerdo entre seres autónomos y emancipados que viven, en tanto se encuadran en él, una experiéncia masiva de desafiliación.* (Delgado 2011, 20)

L'espai públic s'ha convertit en un concepte essencial per a la ideologia ciutadanista, ja que la seva existència és el contenidor d'un gran conjunt de fortes significacions i compromisos morals inscrits en una comarca física on els individus es reconeixen a si mateixos i en la relació amb els altres com a ciutadans. És aquí on es comença a materialitzar l'ideal ciutadanista.

En aquest sentit, i entrant en la descripció física de l'espai públic, trobem que té la difícil tasca estratègica de ser l'espai on els sistemes democràtics haurien de veure confirmada la seva naturalesa igualitària. La ideologia ciutadanista té la urgència de veure reconegut l'espai públic com un lloc físic on s'organitza i es configura la vida, la finalitat és que el contingut abstracte d'aquesta ideologia abandoni la superestructura on està inscrita i es torni carn entre nosaltres. Deixem de concebre l'espai públic i passem a veure'l i disposar-lo. (Delgado 2011, 27-29)

Un cop més, Delgado fa referència a Althusser per explicar la necessitat que tenen les ideologies d'existir com a objectes, doncs és el mecanisme a través del qual aquelles categories abstractes que es presenten com a ideals i immaterials es veuen convertides en reals. "Su creencia es material, en tanto esas ideas son actos materiales inscritos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales, definidos a su vez por el aparato ideológico material del que proceden las ideas" (Delgado 2011, 29).

És rellevant atendre que Manuel Delgado assenyala que, tot i els incomptables esforços per crear un imaginari de l'espai públic pacificat i harmonitzat on les desigualtats queden finalment abolides, l'experiència real ens demostra que el que succeeix no és així. L'estigma i les negativitzacions que tenen lloc en l'espai públic són causa justificada per al retall o la despossessió de drets teòricament universals com serien la igualtat, tot i ser persones en teoria beneficiàries de la plena ciutadania. Aquells que no són considerats ciutadans, o són susceptibles de no ser-ho en ple dret, són sotmesos a la persecució permanent tant de la seva identitat com de la seva identificació. Són aquestes experiències les que ens fan entendre que tant l'ús discursiu que es fa de l'"espai públic", com la necessitat de materialitzar-ho en zones físiques on es desenvolupin les correctes pràctiques ciutadanes, no són més que formes ideologitzants d'emmascarar l'hostilitat i la persecució que es donen en el real, les quals són igualment necessàries per al problema de fons que no es tracta, l'existència d'un model d'explotació capitalista.

3.5. Degradació del concepte de massa.

Delgado és molt proper a la ideologia marxista, i gràcies a això ens permet fer un recorregut per atendre com i per què s'ha anat desenvolupant la ideologia ciutadanista.

Al capítol *Sobre el inmerecido descredito de las massas,* Delgado ens dona un seguit de pistes sobre quins motius van impulsar els teòrics il·lustrats i al projecte polític de la modernitat a desenvolupar formes d'organització popular que deixessin enrere la figura de la massa treballadora.

Per apuntar correctament en aquesta discussió primerament hem de descriure que s'entén per la massa, què és la massa?

La massa s'entén com un determinat tipus d'unitat social format per un conjunt relativament considerable de persones que estan en relació directa en un lloc públic. En aquesta massa, la situació dels individus es transforma, en tant que passen a experimentar coses que sols no podrien.

En la seva elaboració veiem com aquells individus dispersos que transiten l'espai s'ajunten en un conglomerat que queda unit sota una mateixa veu. És aquesta tendència a l'atracció mútua la que converteix les masses en agrupacions monstruoses, doncs, d'un moment a un altre, sense un motiu racional aparent, un conjunt de cossos desproveïts d'humanitat, aliens als principis que orienten l'acció dels subjectes individuals, responsables i èticament ordenats, s'agita i sacseja l'ordre establert sota la desproveïda lògica d'una totalitat objectiva.

L'existència de les masses pressuposa la superioritat ontològica de el col·lectiu respecte a la cosa individual, i és a partir d'aquesta idea on la massa passa a convertir-se en un perill per als projectes civilitzatoris.

Des de la perspectiva d'aquells corrents que volen defensar la immanència de l'individu enfront el col·lectiu, aquesta adquireix una forma abominable. La massa s'entén, com un ésser col·lectiu compost de subjectes que han esdevingut entitats sense consciència de si, sense subjectivitat. Aquesta capacitat dessubjectivitzant és molt perillosa, ja que suposa l'anul·lació del criteri personal dels individus, la pèrdua de la seva racionalitat i responsabilitat individual, i l'abandonament de la seva diferència per donar com a resultat una unitat turbulenta.

La qualitat cosificatoria de les masses portava a interpretar-la com una unitat de la qual s'havia de rescatar als individus que la conformaven, i tornar-los a la seva identitat ciutadana, el terror es trobava en la seva tendència a el fusional.

Quan les masses es formen ho fan de forma imminent, sense un sentit clar. Dominen la ciutat i s'apoderen dels carrers. La seva acció és unitària, urgent i irracional. Les masses no deliberen, no discuteixen, no existeix un criteri, els individus que la componen ja no són subjectes, ara són una altra cosa, fusionada en la massa, esdevenint-la. Aquesta és entesa com una bèstia;

salvatge, criminal i delirant. La seva falta de racionalitat la porta a conduir-se amb urgència, buscant resultats pràctics immediats, sotmesos a impulsos col·lectius sense crítica. Tot passa a valer el mateix per a tothom, tot passa a ser el mateix per a tothom, i tothom és igual, homogeni a la resta.

Delgado duu a terme un recorregut històric de com grans pensadors il·lustrats i pensadors de l'escola de Chicago van desacreditar aquesta figura col·lectiva per finalment transformar-la en quelcom inofensiu.

Autors com Blumers consideraven que la massa no era cap forma de comunitat ni societat, el més semblant era la multitud dispersa que pul·lulava per l'espai públic, però en els seus punts més crítics d'exasperació.

És en aquesta interpretació que les masses suposen un gran perill que s'ha d'erradicar, no en nom de la dignitat dels subjectes, sinó sota la necessitat de fer desaparèixer aquesta forma de consciència col·lectiva que obstaculitzava sistemàticament les dinàmiques d'apropiació capitalista i impedeix la governabilitat dels ciutadans. El perill de les masses per a la burgesia i per als intel·lectuals liberals és que quan aquesta emergeix, és ingovernable, se sotmet a una força elemental altre i es perd la figura del subjecte sobirà, dissolt en una infinitat de cossos units sota el subjecte-massa.

És sota la necessitat d'abolir aquesta forma d'identitat col·lectiva on, classe dominant i intel·lectuals funden el que es coneixerà com a "públic".

Gabriel Tarde va proposar el "públic" com aquella entitat social que es funda com l'alternativa civilitzada de les masses. El públic és aquella forma de consciència col·lectiva que no qüestiona la immanència de l'individu ni anul·la la seva subjectivitat, sinó que s'aixeca sota la combinació de les seves molècules sense perdre-les de vista. Tot i que la forma del públic sigui similar a la de la massa, el seu contingut és molt diferent, gran personatge de la psicologia de masses entenen que ambdós són modalitats de consciència col·lectiva, on existeix una interacció i voluntat col·lectiva que s'imposa als interessos individuals. La diferència clau està en el fet que el públic representa la versió evolucionada de la massa. (Delgado 2016, 28-33)

Aquesta nova versió és oposada a la realitat física de les masses. El públic és superior tant en les seves capacitats intel·lectuals com morals, ja que la seva acció col·lectiva se sustenta en deliberacions racionals i quietes, les quals seran dutes a terme posteriorment per les institucions pertinents. El públic, a diferència de la massa, no és una unitat fusional, es caracteritza justament per ser extensiu i dispers. Això porta a poder formar públic sense la

interacció directa d'aquelles que el formen, el públic es funda a distància, sense contacte, sense mirades i sense la suggestió a la que es veu abocada la massa. Aquestes característiques porten als subjectes que el componen a explotar el seu potencial intel·lectual, discutint des de la diferencia de cadascun, qualitat que s'avalua positivament.

A aquesta nova modalitat li urgeix rescatar aquells individus que han quedat integrats a la massa, educar-los en les qualitats del públic i convertir-los en subjectes desconflictivitzats que participin de la societat a partir de les seves potencialitats individuals. És el pas previ a la creació de la gran comunitat d'iguals on els seus membres se senten units fraternalment a través de valors, símbols i interessos compartits. La conversió de l'individu-massa al subjecte sobirà dotat de voluntat racional és un ingredient fonamental per a la creació de la democràcia burgesa.

El públic passa a convertir-se en una nova forma d'unió que no amenaça als interessos de les classes dominants. Aquesta irrupció del públic com a nou subjecte col·lectiu suposa una transformació social que aproparia la societat a l'ideal kantià d'una convivència ordenada a partir de principis morals.

Un cop hem entès que s'entén per massa i que s'entén per públic, podem atendre com tant el discurs que s'elabora criminalitzant a la massa, com la idealització de la nova forma del "públic" que la succeeix són categories ideologitzades que contenen els elements necessaris per al desenvolupament de la filosofia ciutadanista i la democràcia burgesa. No és casualitat que en moments de transformació social on la reacció de la multitud a les precàries condicions materials de la vida fos violenta i imprevisible, comencin a aparèixer noves formes de domesticació i alienació de la consciència col·lectiva. Delgado assenyala que la mort del subjecte històric que va ser la massa també va anar acompanyada de la mort de la massa treballadora com a subjecte revolucionari. Delgado descriu els nous moviments socials com una alternativa ciutadanista als famosos i difamats moviments de masses, els quals van sacsejar el poder burges de l'Europa del s. XIX i s. XX.

La critica cap a les masses, avalada "científicament" per la psicologia de masses o els sociòlegs de l'Escola de Chicago, qui atribuïen una debilitat mental a les multituds, van veure avalada la seva teoria després de les adhesions populars als autoritarismes del s. XX. Això marca un abans i un després en la importància de la massa obrera per als moviments d'esquerres, els quals van interpretar-ho com una traïció. La mateixa Hannah Arendt reconeixen la necessària complicitat de les masses en el manteniment i constitució dels totalitarismes.

L'esquerra intel·lectual va perdre progressivament la seva fe en la massa obrera com a protagonista per a la realització del procés revolucionari. El leninisme com a metodologia revolucionària va ser substituït per les presumpcions individualistes de la tradició liberal-republicana. Al context actual trobem que tota referència que es fa a les masses, tant des dels moviments socials com des dels discursos ciutadanistes, és en clau negativa.

Els nous moviments socials ja no s'identifiquen amb el concepte de massa, passen a estar formats per entitats col·lectives que reclamen una major participació dels ciutadans en tant que ciutadans. A través de l'auge dels valors de la ciutadania es vol potenciar la imatge d'una imaginària societat horitzontal basada en subjectes sobirans i autoconscients que s'associen entre iguals en agrupacions solidàries i autònomes on poden enfrontar contingències i expressar el que els succeeix.

Dins d'aquest nou paradigma té un gran pes la tendència subjectivista que hem analitzat anteriorment sobre la filosofia ciutadanista, aquesta planteja nous pressupòsits com per exemple que el canvi comença en la pròpia persona, i que aquelles associacions a les quals s'incorpora són formes de representar-se a si mateix.

Aquesta nova doctrina, en essència liberal, s'amaga sota una màscara revolucionària que serà interpretada i desenvolupada per la doctrina post-operaria, la qual interpreta la desaparició de les masses amb la desaparició del capitalisme industrial fordista.

El concepte de multitud torna a tenir importància sota una nova interpretació on ja no assumeix el paper que li corresponia anteriorment com a subjecte revolucionari, sinó que ara passa a expressar el caràcter reticular i múltiple de la societat civil. L'antiga classe treballadora ha quedat soterrada sota una multiplicitat inclassificable de subjectivitats. Ens trobem enfront d'un nou paradigma revolucionari.

A través d'aquesta lluita ideològica històrica, ara, ens trobem en el nou paradigma de la ideologia ciutadanista, assolint el nostre paper ciutadà en el desenvolupament de les lluites socials pertinents. La degradació de la massa i la superposició del públic deixen el camí planer per al desenvolupament de la ideologia ciutadanista. Amb ella, les lluites socials que es realitzen passen a basar-se en finalitats reformistes que respecten els principis del ciutadanisme, i la pau social esdevé al major arma de dominació dels ciutadans.

4. Comparació entre Hannah Arendt i Manuel Delgado

4.1. Diferenciem els punts de partida.

A l'hora de mirar d'acostar les teories de Manuel Delgado i Hannah Arendt és important entendre que no existeix una equivalència total entre ells. De fet, des d'una primera lectura de tots dos ens pot semblar que la crítica de Delgado va dirigida a un model que Arendt defensava. L'objectiu d'aquest diàleg, però, no es basa a equiparar les dues posicions ni trobar aquella més vàlida, sinó de posar-les amb relació a partir dels problemes des dels que intenten pensar. És per això que, tot i no assolir mai una simetria entre els dos es pot teixir un fil en l'articulació de les seves respectives crítiques.

Ambdós autors critiquen la tradició que els precedeix. En el cas d'Arendt la crítica es dirigeix contra la metafísica de la filosofia política, la qual busca troba una naturalesa humana que expliqui la política.

La seva crítica al voltant del text és com, justament, la política no neix dels homes de manera natural, sinó que esdevé d'entre els homes quan actuen i parlen. Així doncs, la seva gran crítica a la tradició Occidental metafísica és la de deixar de cercar essències i aterrar el pensament en les experiències humanes pròpies de la *vita activa*.

Aquesta oposició també la trobem en Delgado, qui crítica fermament a la tradició ciutadanista que utilitza la retòrica politico-urbanística per elaborar concepcions ideologitzants de l'espai, les relacions humanes i la naturalesa dels homes en tant que ciutadans. Delgado, de forma molt allunyada a Arendt, crítica els intents de la ideologia ciutadanista i els il·lustrats per consolidar una naturalesa humana fictícia, la qual no es correspon amb la vertadera experiència urbana dels individus.

En aquest sentit, és rellevant atendre que, tot i que ambdós siguin grans opositors de les tradicions que els precedeixen, hi ha una gran distància entre el bagatge ideològic d'Arendt i Delgado.

Delgado, per una banda, parteix d'una perspectiva materialista pròpia del marxisme estructuralista. La seva antropologia urbana llegeix l'espai social i les relacions humanes travessades per dispositius ideològics i relacions de dominació que perpetuen l'ordre d'explotació capitalista. La seva crítica al ciutadanisme segueix aquest corrent ideològic i entén les categories que l'estructuren com a formes ideològiques que encobreixen les relacions socials d'explotació, neutralitzant així els conflictes de classe. El ciutadanisme esdevé, seguint

aquest fil, una forma sofisticada d'imposar els interessos de la classe dominant a la classe treballadora.

Hannah Arendt, en contraposició, no comparteix la crítica materialista de Delgado ni interpreta la política des de la lluita de classes, de fet l'autora es molt crítica amb Marx. La seva reflexió es basa en una tradició fenomenològica preocupada per aquelles condicions fonamentals de l'existència humana. Així doncs, la pregunta en Arendt es desplaçaria de les estructures ideològiques que produeixen ordre social a les condicions humanes que fan possible el món comú.

4.2. Comparació dels referents.

Una diferència fonamental que trobem en l'anàlisis dels autors rau en la diferència de la seva concepció política. Cadascun fonamenta la seva teoria no únicament d'acord amb un bagatge ideològic diferent, a més a més utilitzen referents molt allunyats que doten de consistència les seves respectives perspectives.

En el cas de Hannah Arendt trobem una representació històrica del model polític que defensa en l'experiència dels antics grecs. L'autora fa servir la *polis* grega i el sistema agonista com a models de realització de l'activitat política que descriu positivament. Tot i això, la seva pretensió no és reconstruir aquest model històric ni proposar-ne una recuperació literal. La seva recerca filosòfica no es dirigeix a la reconstrucció d'aquest referent històric, sinó en la referencialitat d'una experiència política funcional que serveix de punt de partida per pensar les categories d'*acció*, *pluralitat* i *món comú*.

De manera diferenciada, Manuel Delgado no presenta una concepció positiva de l'experiència política de la forma que ho fa Arendt. L'antropòleg opta per una perspectiva més crítica i genealògica, orientada a revelar els mecanismes de dominació de les relacions socials contemporànies. Delgado no recorre a un referent històric concret equiparable a la *polis* grega amb Arendt. La seva reflexió no es basa en la construcció d'un model normatiu de què hauria de ser la política, sinó en la crítica de les formes ideològiques que neutralitzen el conflicte social. En aquest sentit, la naturalesa revolucionària de la seva obra el porta a trobar en la figura de les masses el seu principal referent històric. Tot i que aquestes no constitueixen un ideal polítics són considerades per l'autor com l'agent revolucionari històric de referència.

4.3. El món comú i l'espai públic.

Tot i les diferències metodològiques, ideològiques i de referents que separen Hannah Arendt i Manuel Delgado, existeix un punt d'anàlisis on les reflexions es troben. Ambdós autors comparteixen la preocupació per les transformacions que alteren la vida compartida dels

homes. Arendt ho pensa des de la progressiva desaparició del món comú com a espai d'aparició política, mentre Delgado analitza l'ús de l'espai públic com a dispositiu de disciplinament. És en aquesta tensió entre espai públic i món comú on es torna possible el diàleg entre les dues propostes de pensament.

Per a Arendt, el món comú constitueix la condició de possibilitat per a la política, ja que és en aquest espai compartit on els individus poden aparèixer davant dels altres en la seva pluralitat i iniciar accions que donin lloc al poder pròpiament polític.

La critica arentiana a la modernitat assenyala precisament la progressiva pèrdua d'aquest món comú. El procés d'alienació moderna desdibuixa l'espai d'aparició dels individus i substitueix l'*acció* per altres formes d'existència orientades a la producció i satisfacció de necessitats vitals. Així, la pluralitat queda substituïda per la homogeneïtat.

Aquest desplaçament suposa un canvi radical en la relació entre els homes; la coexistència passa a basar-se en la reglamentació i normativització del comportament, l'activitat humana es passa a orientar principalment cap a la reproducció de la vida i finalment se substitueix l'*acció* per la conducta, acabant així amb l'existència d'un espai autènticament polític i debilitant el poder que sorgeix quan els homes actuen conjuntament.

A través de Manuel Delgado podem atendre com aquest pèrdua paulatina del món comú i ascens del *social* es concreta en la configuració contemporània de l'espai públic i la càrrega ideològica del ciutadanisme.

El ciutadanisme apareix com una forma d'organització que, sota l'aparença de la participació i la convivència harmònica, produeix subjectes homogenis que neutralitzen tota forma de conflicte constitutiu de les relacions socials humanes.

Aquesta transformació, doncs, es tracta d'un desplaçament del polític com a espai d'aparició, a dispositiu regulador de la conducta humana.

En aquest desplaçament Delgado hi situa la funció ideològica de l'espai públic a la contemporaneïtat, puix esdevé un escenari on es materialitzen els imperatius del civisme, la participació i la figura abstracte del subjecte-ciutadà.

La retòrica polític-urbanística s'ha esforçat a transmetre una imatge idealitzada de l'espai públic com a espai democràtic i de consens. Aquesta ficció s'organitza al voltant de la preocupació de construir una estructura de pensament basada en la desconflictivització ciutadana per així poder orientar l'espai urbà cap a interessos especulatius i mercantils. D'aquesta forma tot i que

la imatge de l'espai públic que es presenta des de la ideologia ciutadanista sembli propera al món comú d'Arendt, la crítica de Delgado serveix per mirar més enllà de la màscara ficcionada i entendre'l no sota la finalitat d'esdevenir l'espai referencial de la democràcia ciutadana, més aviat com a dispositiu de disciplinament al servei del capital.

En aquest sentit, el que per a Arendt era la condició necessària per a la política, en Delgado ha esdevingut un instrument necessari per al disciplinament de les masses que ha passat de ser relacional a ser fix, situat i significant.

4.4. De l'*animal laborans* al subejcte-ciutadà.

Un altre punt de concordança que travessa la lectura dels autors està en l'aparició de noves figures d'organització de les relacions socials a partir de la pèrdua de l'experiència política.

Hannah Arendt explica com el procés d'alienació dels homes envers el món i la substitució de l'*acció* pel *treball* se'n deriva la figura de l'*animal laborans*. En aquestes condicions el món comú es debilita, i l'espai d'aparició desapareix, això porta inevitablement l'home a l'aïllament.

Quan les societats s'organitzen al voltant d'aquesta activitat, s'aboca l'existència dels homes a la naturalesa circular de la vida, impedint la seva permanència. La vida mateixa esdevé condició homogeneïtzadora per a tots els homes, que passen a ser autoresponsables de la realització del treball que la manté, l'interès està a fer creure que el *treball* és essencial per a la seva supervivència. En aquest paradigma es nega l'*acció* i la pluralitat, els homes es tornen privats tot i estar a l'espai social, el qual passa a regir-se socialment per la conducta.

Amb el subjecte-ciutadà de Delgado hi trobem una qüestió similar, podríem pensar en ell com una versió sofisticada de l'*animal laborans*, on es reprodueix una forma de disciplinament similar a la que Arendt explica però situat en un marc polític propi de la democràcia liberal.

El subjecte-ciutadà s'autoperceb a través de la ficció ciutadanista de l'individu sobirà i racional que s'autoregula. L'ideal del ciutadà es troba en les virtuts que posa en pràctica; s'encarrega de la seva conducta i es converteix en responsable de les seves accions.

Aquesta naturalesa el porta inevitablement a una interiorització normativa on considera que les problemàtiques que enfronta es poden resoldre des d'una correcta aplicació de les virtuts abstractes del ciutadà. El component ficcionat que revesteix aquesta figura encobreix una tendència homogeneïtzadora similar a la de l'*animal laborans*. La participació li atorga una sensació d'autonomia, però suposa el consentiment actiu cap a la forma de dominació contemporània que cerca una lliure disposició dels subjectes a habitar un món dedicat exclusivament a treballar i consumir.

El que per a Arendt representa la existència humana subordinada al treball i al cicle repetitiu de la vida en Delgado es reinterpreta com la subordinació dels individus a les lògiques d'autoregulació i participació normatives implícites en la figura del subjecte-ciutadà. Atenent això el desplaçament entre ambdós autors és el de situar el component normatiu de fora cap endins.

Salvem, però, les diferències entre les idees d'ambdós autors, ja que per a Hannah Arendt l'*animal laborans* representa la pèrdua de la política en tant que transforma el *treball* en la seva activitat principal, però des de la perspectiva de Delgado podem entendre aquesta lectura com una crítica a les formes de vida vinculades a les necessitats materials. Per a Delgado el problema no serien doncs les condicions materials d'existència, les quals, des de la tradició marxista, si són polítiques, sinó aquelles formes històriques de dominació i neutralització que impedeixen que esdevinguin una força política transformadora.

Si comprenem aquesta diferencia podem preguntar-nos, té sentit fer una equivalencia entre l'*animal laborans* i el subejcte-ciutadà? Identificar un en l'altre sembla erroni doncs el seu sorgiment i la forma de categoritzar-los es molt diferent, passem de la vida subordinada al *treball* a un dispositiu de disciplinament ideològic. L'interés en la pregunta no està doncs en la seva simetria, sinó en els mitjans de la seva aparició i els seu objectiu principal. Per ambdós és necessària una homogeneïtzació de la població i una tendència a l'aïllament i la solitud, amb l'objectiu de neutralitzar la contingència política de l'acció humana.

4.5. La fragilitat de l'acció i la proposta civilitzadora.

El següent eix de relació es troba en la tendència tant de la modernitat com de la contemporaneïtat de produir formes d'organització social que siguin controlables i previsible.

Tant en Arendt com en Delgado, la substitució de l'*acció* i el conflicte per formes regulades de comportament respon a la voluntat de neutralitzar allò imprevisible propi de la pluralitat i organització social humana.

Si pensem en els mòbils que porten a la substitució de l'*acció* per la conducta se'ns revela el seu caràcter previsible i la possibilitat d'administrar la vida col·lectiva des de l'òptica de la gestió i la regulació dels homes. Aquestes transformacions eviten aquelles característiques inherents a l'acció que es veuen com a problemàtiques.

En aquest sentit, la introducció del civisme com a valor central pels ciutadans persegueix el mateix objectiu, acabar amb el conflicte inherent a les relacions socials, i amb els mateixos mitjans, la substitució de les relacions socials naturals per relacions normatives i fàcils de

predir. La conducta esdevé central per als dos autors a l'hora d'exposar-se als ulls aliens, el "saber estar" en societat de Delgado és un element coercitiu que discrimina quines formes d'actuar són admeses i quines no, mentre que la conducta en Arendt es la forma de relació humana que substitueix el caràcter imprevisible de la pluralitat i l'*acció*.

El civisme apareix, d'aquesta manera, com la forma contemporània que adopta aquella conducta de l'esfera social que Arendt identificava en la negació de l'acció política.

Aquesta relació obre una possibilitat de diàleg molt rica on ambdues teories es poden complementar. Per a Arendt el naixement fonamenta l'inici de l'acció, una obertura de possibilitats infinites de caràcter quasi miraculós que té la potència d'iniciar nous processos impredictibles. Aquesta essència, vista des de la perspectiva civilitzatòria del ciutadanisme, reprodueix el mateix temor que porta a la modernitat a substituir l'*acció* pel *treball*.

Cada cop que un nadó neix, representa una potencial amenaça per a l'*statu quo*, en el cas de Delgado el sistema de poder burgès. Els aparells ideològics de l'Estat, sota el paradigma de la ideologia ciutadanista, funcionen com a mur tallafocs, i tot el conjunt de valors i de formes de disciplinament actuen en el subjecte per prevenir les conseqüències d'aquest potencial inherent als homes. D'aquesta manera, articular el món comú que forma part dels homes, des d'una conducta predictible i un sistema de valors rigorós, esdevé l'eina més poderosa i eficaç per perpetuar el sistema de poder dominant.

4.6. L'aportació d'Arendt a la crítica de les masses.

Malgrat aquestes convergències i diferencies que trobem en els autors, Delgado fa una crítica directa a la interpretació de massa que fa Arendt. A la seva obra *Ciudadanismo* parla de l'autora com una partícip de la producció teòrica en contra de les masses que va portar al triomf del projecte il·lustrat en la substitució de la massa pel públic.

L'antropòleg esmena l'aportació de l'autora per a desacreditar el paper revolucionari de les masses, qui les perceb com a entitats amorfes alienes a tota forma d'estructura o jerarquia organitzativa. Per a Arendt les masses s'impulsen per instints irracionals que condueixen a la dessubjectivació i la manca d'autocontrol de l'individu. L'autora les reconeix com una conseqüència de l'expansió de l'esfera de *el social* negant el *polític*. Això converteix la massa en una forma estúpida, susceptible als discursos demagògics des d'on es desenvolupen els totalitarismes del s. XX.

Delgado també és molt crític amb el suport dels moviments de masses en els règims totalitaris. Ho entén com una traïció de la massa obrera al destí natural de la destrucció de l'ordre capitalista.

És aquest esdeveniment el que impulsa el projecte de substitució de la massa pel públic. Els propis moviments d'esquerres, rere el fracàs de l'estalinisme van apostar per models adaptats de lluita social basada en moviments concrets de participació ciutadana. Això, però, per a Delgado no respon a un paper negatiu de les *masses*, sinó el resultat d'una històrica neutralització del seu potencial revolucionari. La seva adhesió als totalitarismes va servir per desacreditar-la com a subjecte polític, essent progressivament substituïda per la figura del *públic*, una nova forma socialment acceptada d'acció col·lectiva.

Allà on Arendt llegeix la massa com un símptoma de la despolitització dels homes, Delgado la recupera com a forma col·lectiva històricament combatuda per la seva naturalesa ingovernable. Aquesta divergència revela el punt exacte on ambdues perspectives, tot i ser profundament crítiques amb la modernitat, se separen políticament.

Conclusions

Aquest treball s'ha plantejat des de l'objectiu de posar en relació la concepció política de dos autors clarament diferenciats, tant contextualment com teòricament.

La finalitat principal d'aquesta posada en comú ha estat contrastar dues formes diferents de comprendre la política i fer dialogar les problemàtiques latents que ambdós autors es troben. L'eix d'unió més pertinent s'ha revelat en la crítica que realitzen respecte a les formes de degradació política que cadascun analitza des del seu context pertinent.

A partir d'aquests objectius inicials hem travessat pel pensament d'Arendt des de la fenomenologia humana que dona lloc a la política fins a la crítica de l'autora a la modernitat.

Al primer capítol ens hem inserit a la filosofia de Hannah Arendt per entendre la política des de l'experiència de la *vita activa*. Hem vist la rellevància de l'*acció,* que es presenta com aquella activitat que es dona entre els homes i que esdevé fonamental per a l'activitat política.

L'*acció*, travessada per la condició de pluralitat ha portat inevitablement a explicar el món comú, l'*entre (in-between)* on aquesta activitat es realitza.

La importància respecte a aquest espai de naturalesa relacional ha estat entendre que és on els homes es revelen entre els homes a través de l'acció i la parla, aquelles activitats a través de les quals aquest caràcter relacional s'articula en forma de món comú, garantint així la continuïtat al món i l'aparició de la memòria.

En aquest capítol doncs s'ha presentat una comprensió general de la concepció política d'Arendt a través de l'*acció* com a àmbit fonamental de l'activitat humana.

El capítol II explica com la modernitat atempta sistemàticament contra aquesta concepció de política, transformant el món humà en un mitjà per a la finalitat última de la supervivència de l'espècie humana.

La modernitat és molt crítica amb naturalesa imprevisible i irreversible de l'*acció*, la qual acaba substituint-la per l'*obra* i el *treball*. D'aquesta transfiguració apareixen les figures de l'*homo faber* i l'*animal laborans*.

He mostrat com l'autora considera que les societats que es basen en aquestes activitats perden la seva existència política. El món comú dels homes es debilita, l'esfera pública que possibilita la permanència se substitueix per l'esfera social, que la converteix en espai per satisfer les necessitàts i obligacions dels homes. Finalment, Arendt troba en les societats de masses la

forma d'organització d'Estat que compren l'existència dels homes des de la figura de l'*animal laborans*.

Al tercer capítol es presenta Manuel Delgado i la seva crítica ciutadanista. L'autor considera el ciutadanisme com un model d'organització social que funciona a través d'un sistema de valors fonamentat pel civisme, la participació ciutadana i la preeminència del subjecte-ciutadà.

L'objectiu que persegueix aquesta forma d'organització és perpetuar les dinàmiques d'explotació capitalista de forma pacífica. A través de la interiorització normativa d'aquestes ficcions els individus accepten el seu rol com a ciutadans i deixen de ser un perill per a l'*status quo*.

S'ha vist com l'espai públic tal com avui en dia se'ns presenta, no consisteix en un espai físic neutre on es torna real la convivència pacifica i harmònica dels ciutadans. Es tracta d'un espai ideologitzat que materialitza aquesta ficció amb la qual es regulen les relacions socials humanes.

Delgado ens deixa clar com aquest model teòric comença amb la desarticulació de l'home-massa, una figura revolucionària que, per la seva naturalesa imprevisible, feia trontollar el poder burges durant el capitalisme industrial. Aquesta amenaça es combat amb la civilització dels individus, que es passen a autoconcebre's com a ciutadans d'una abstracta comunitat ciutadana que s'ha de preservar.

A partir d'aquest recorregut teòric ha estat possible establir un diàleg entre ambdues perspectives.

Identifiquem aquelles conclusions rellevants.

La primera conclusió és que existeix una dificultat comparativa en el fet que cada un dels autors escrigui des d'un corrent i contra una tradició totalment diferent de la de l'altre: el pensament d'Arendt està pròximament lligat a un corrent republicanista no tradicional que pren de referent d'organització política el model grec. El pensament de Delgado està sustentat en la crítica materialista de la societat.

Això suposa un repte comparatiu perquè ambdues teories es podrien entendre com a oposades i destructives amb el pensament de l'altre autor.

La segona conclusió és que tots dos autors comparteixen una perspectiva epistemològica similar: ambdós comparteixen un enfocament antimetafísic que estudia l'existència humana

des de l'experiència que tenen els homes, la qual cosa permet realitzar un diàleg entre ells malgrat la distància ideològica que els separa.

La tercera conclusió és que tots dos autors basen la seva crítica en un eclipsi de la dimensió política dels homes: amb Arendt la modernitat és la que condueix els homes a una organització basada en el *treball* i el consum. Amb Delgado la socialdemocràcia i els nous urbanismes substitueixen la política real per una imatge ficcionada d'aquesta.

La quarta conclusió és que tant Arendt com Delgado comparteixen una mirada crítica cap a la transvaloració i instrumentalització de l'espai públic/esfera pública, si ve cadascú des de la seva posició: en Arendt la modernitat ha portat a la hibridació de l'esfera pública degradant l'activitat política que li pertoca. En Delgado l'espai públic ha assumit la tasca de ser el dispositiu material des d'on desplegar la ideologia ciutadanista.

La cinquena conclusió és que, tot i les distàncies substancials que hi ha entre la figura de l'*animal laborans* i del subjecte-ciutadà, podem traçar una línia tant en els mecanismes de disciplinament que caracteritzen el sorgiment d'aquestes dues figures com en els objectius que persegueixen: per Arendt l'homogeneïtzació de tots els homes sota l'activitat del *treball* i la condició humana de la vida fútil serveix per limitar el potencial de l'*acció* i organitzar-se al voltant d'activitats controlables i predictibles. Per a Delgado l'autoregulació dels individus que es reconeixen en figura del subjecte-ciutadà serveix per transformar el conflicte incontrolable inherent a les relacions socials en conducta cívica.

La sisena conclusió és que el punt de ruptura més crític es troba en la perspectiva de cada autor respecte a les masses: Per Arendt les masses són una forma monstruosa que representa la degradació política dels homes. Per a Delgado constitueix un agent revolucionari històric que va ser combatut i desacreditat per temor al seu gran potencial.

La setena i última conclusió és que la lectura simultània dels dos autors permet que les fortaleses i mancances de les seves teories es complementin: amb Arendt tenim una perspectiva filosòfica molt ben construïda, amb un ideal polític clar i amb referents que el sustenten. Això no ho trobem amb Delgado, qui, per altra banda, aporta una crítica materialista de la societat i un estudi antropològic situat que permet aterrar el pensament en el camp del real.

La comparació d'aquests dos autors permet comprendre les tensions derivades de la modernitat en l'àmbit polític des de dos corrents de pensament de tradicions intel·lectuals

diferents. Ens permet accedir a una diagnosi de la modernitat i la contemporaneïtat des de dos punts aparentment oposats, però que travessen una crítica compartida.

Això resulta enriquidor, ja que evidencia l'existència de problemàtiques comunes més enllà de les diferències teòriques des d'on s'analitzen. La comparació permet identificar aquelles preocupacions compartides al voltant de la configuració de l'espai, la forma d'experimentar la política i els efectes de la despolitització sobre la vida dels homes. Per aquest motiu considero que aquesta comparació serveix per accedir a una comprensió més completa i plural d'aquests fenòmens.

Tot i això, considero important destacar que aquest estudi s'ha centrat a traçar una cartografia general de les convergències i divergències dels dos autors, però durant la seva anàlisi cada qüestió podria donar peu a un estudi profund de les implicacions teòriques de l'un amb l'altre. Durant el treball la meva feina ha estat recollir, sintetitzar i comparar ambdues teories, però d'aquesta feina se'n deriva una encara més rellevant al meu parer, preguntar-se per una concreció i elaboració de teories compartides que portin a la sinergia aquelles qüestions rellevants de cada autor.

Això donaria peu a continuar preguntant-se; de quina manera aquesta comparació pot servir per elaborar una diagnosi del present hibrida on es consideri la fenomenologia política d'Arendt i la crítica ciutadanista de Delgado? És això possible o constitueix un parany intel·lectual pel bagatge ideològic que els acompanya? És possible aspirar a la forma política defensada per Arendt sense una revolució prèvia? És possible revolucionar-se sense l'agent històric que va ser la massa? Aquestes preguntes no han trobat resposta, però aquest treball és la base per començar a treballar-hi.

Bibliografía

Arendt, Hannah. 1997. *¿Qué es la política?* Introducción de Fina Birulés. Traduït per Rosa Sala Carbó. Barcelona: Paidós.

Arendt, Hannah. [1958] 2009. *La condició humana*. Traduït per Oriol Farrés Juste. Barcelona: Editorial Empúries.

Arendt, Hannah. [1969-1970] 2005. *Sobre la violencia*. Traduït per Guillermo Solana. Madrid: Alianza Editorial.

Delgado, Manuel. 1999. *El animal público*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Delgado, Manuel. 2011. *El espacio público como ideología*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Delgado, Manuel. 2016. *Ciudadanismo. La reforma ética y estética del capitalismo*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Delgado, Manuel. 2002. "Etnografía del espacio público". Revista de Antropología Experimental 2: 57-63. https://hdl.handle.net/2445/210413.

Delgado, Manuel. 2013. "Manuel Delgado: Ciudadanía, Política y Espacio Público". Conferencia dentro del IV Ciclo Sociedade en movemento, redes sociais e participación cidadá, organizada por la Facultade de Socioloxía de la Universidade da Coruña, vídeo, 11 de novembre de 2014. https://youtu.be/TuHbi-hL6vs?si=9KSJDkPc5HA6C0cs

Di Pego, Anabella. 2015. *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. Buenos Aires: Edulp.

Estrada Mesa, Diego Alejandro. 2012. "La política como libertad y poder. Una aproximación a Hannah Arendt". *Escritos* 20 (44): 47-67. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-12632012000100003