

UNIVERSIDAD CENTRAL DE CHILE.
FACULTAD DE ARQUITECTURA, URBANISMO Y PAISAJE.
CENTRO DE ESTUDIOS ARQUITECTÓNICOS URBANÍSTICOS Y DEL PAISAJE



Sobarzo. M. Mario
Espacio y visibilidad.
Revista Electrónica DU&P. Diseño Urbano y Paisaje Volumen III N°7.
Centro de Estudios Arquitectónicos, Urbanísticos y del Paisaje
Universidad Central de Chile.
Santiago, Chile. 2006.

Espacio y visibilidad

MARIO SOBARZO. M
Abril 2006

RESUMEN

El texto es una interrogación sobre el espacio público, extinto en la sociedad post-industrial, telemática, neoliberal y mediática. Sobre dicho diagnóstico, el trabajo sondea en la constitución del espacio público en la sociedad griega, enfatizando los aspectos socioeconómicos, ideológicos y de construcción de subjetividad, que le dieron origen.

ABSTRACT

The paper is an interrogation about public space, wich is vanished in the telematical, neoliberal and mediatical post industrial society. About such diagnosis, the research sound out in the constitution of the greek society public space, emphasizing the socioeconomic, ideological and subjectivity construction aspects that gave rise to it.

TEMARIO

Crisis contemporánea del espacio público

Espacio público y virtualización

Espacio público y privatización

Origen socioeconómico del espacio público

Condiciones ideológicas para el nacimiento del espacio público

Crisis antigua del espacio público

Todas las cosas se terminan en su simulación redoblada, y es el signo de que se acabó un ciclo. Cuando el efecto de realidad viene, como el inútil Mesías del pasado mañana, a redoblar inútilmente el curso de las cosas, es el signo de que un ciclo se acaba, en un juego de simulacros en el que todo se junta antes de morir, y cae entonces muy por detrás del horizonte de verdad.

**Jean Baudrillard.
Olvidar a Foucault.**

EL OCASO DEL ESPACIO PÚBLICO

El *reality show* vino a trastocar en forma definitiva la separación entre espacio público y privado. Aquello que el cine había iniciado, la televisión había perfeccionado, él definitivamente lo realizó.

Si el teatro y la arquitectura habían sido los dos sitios desde los cuales occidente había sacado sus marcos referenciales para pensar lo público (aún con las objeciones de Richard Sennett¹). Con la emergencia del cine, el espacio público se volvió más semejante a los ciudadanos, al mismo tiempo que estos se volvían más idiotas² y reproducían los estereotipos creados por las corporaciones y sus métodos de control publicitario, como señalaron en su momento Adorno y Horkheimer³.

Y con la televisión esto se volvió más radical, en la medida que los financistas de los programas eran las corporaciones que podían elegir qué programa auspiciar. Es sintomático de ello que una película como **Good Night, Good Luck** le agradezca a la televisión por haberla salvado de las garras del maccarthysmo. La verdadera fuerza (el verdadero público) que pudo enfrentarse al poder no fue el cine, antiguo espectáculo de masas, sino la televisión. Y hasta el día de hoy el cine lo agradece.

Pero con la televisión fue distinto. Como lo señala Baudrillard en **El Otro por sí Mismo**, la televisión realizó un quiebre radical en las percepciones del espacio público y el espacio privado como conceptos diferenciados. Aún cuando los ciudadanos siguieran votando en conciencia sus preferencias personales (como lo mostraban en los años 50 los estudios de Lazarsfeld y Katz), la tendencia general de los últimos tiempos ha tendido a mostrar que en países donde el mercado controla casi todos los ámbitos, la política y el espacio público se tienden a espectacularizar, es decir volver espectáculo espectacular. Y Chile no es la excepción.

Hay tres preguntas que me generan este diagnóstico previo, y que en lo que sigue, intentaré desarrollar. En primer lugar, ¿qué connotaciones tuvo en su origen la idea de espacio público y privado? En 2º, ¿de qué modo ese espacio público implicaba ciertas visiones respecto a la ciudadanía y a la ciudad, como lugar de desarrollo de ella? Y en 3º, ¿qué reformas a la ciudad son las que se encuentran en conflicto al pensar esta diferencia público-privado?

El contexto de origen de esta idea de separación (público-privado) no es posible datarla en oriente, donde el hogar del rey incluía connotaciones religiosas, políticas y

¹ Para sus objeciones, en relación a que el espacio del teatro está en relación inversa con el de la ciudad véase Sennett, Richard. **Carne y Cuerpo**. Alianza Editorial. España, 1997.

² Desarrollé el sentido de la idiotez en **Idiotez Funcional y Ciudadanía**, texto publicado en **Revista Nabrada**, número 2, publicada por la Editorial Arcis, 2006.

³ Adorno, Th y Horkheimer, M. **Dialéctica del Iluminismo**. Ed. Sudamericana. Argentina, 1987. Especialmente el capítulo **La Industria Cultural**.

sociales (asignación de prestigio). El hogar del rey o del emperador era al mismo tiempo el espacio privado y el público a la vez. Cada hogar estaba en relación directa con él, y dependía de él.

Recién en Grecia esta idea pudo prosperar y desarrollarse, y no al costo de nada, sino de una serie de enfrentamientos entre concepciones antagónicas que incluían diferentes percepciones respecto de la realidad, en todos sus ámbitos.

Analicemos qué implicaban dichas diferencias.

ESPACIO PÚBLICO V/S ESPACIO PRIVADO

El ámbito de separación entre ambos espacios ha sido descrito de forma sumamente acertada por Jean-Pierre Vernant en múltiples trabajos, pero me detendré en dos descripciones. La primera que me interesa realzar señala lo siguiente:

Las reformas de Clístenes se sitúan en el plano de las instituciones. Éstas han fijado el marco en el cual se ha desenvuelto la vida política de la Atenas clásica. Más que de una transformación, es preciso hablar incluso, a este respecto, de una instauración de lo político, del advenimiento del plano político, en sentido propio, en la existencia social de los griegos. De Solón a Clístenes, se constata que los conflictos que dividen a la ciudad se expresan en otros términos (...) Se pasa del dominio económico al de las instituciones cívicas, la cuestión de las deudas y de la tierra, en primer plano en Solón, se desvanecen delante de otro problema: cómo crear un sistema institucional que permita unificar los grupos humanos separados todavía por estatutos sociales, familiares, territoriales, religiosos diferentes; cómo arrancar los individuos a las antiguas dependencias, a sus subordinaciones tradicionales, para constituirles en una ciudad homogénea, formada de ciudadanos semejantes e iguales teniendo los mismos derechos a participar en la gestión de los asuntos públicos.⁴

Proyecto maravilloso, que no duró mucho, pero que siguió perdurando por los siglos: la democracia, y su forma de organización espacial pasan por eso.

La transformación parte como un asunto económico y social. El centro (*orthos*) pasa a constituirse ya no en el centro de gravedad particular de una clase, un grupo de poder o un soberano, del tipo que sea, sino por plena referencia a sí mismo.

La clase social más pauperizada partió pidiendo reformas económicas: redistribución de las tierras, abandono de la esclavitud por deudas, expansión territorial basada en lo militar⁵, pero dichas reformas terminaron cuajando en el ámbito político, y en su forma de repensar la ciudad.

De una ciudad estructurada sobre la base de un centro religioso (*Acrópolis*), se pasó a una ciudad en torno al *ágora*. Esto se ve claramente en las reformas de Clístenes, como lo señala Vernant.

⁴ Vernant, J.P. **Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua**. Ed. Ariel. España, 1985. Pág. 219.

⁵ Recuérdese a este respecto, lo señalado por Moses Finley en **La Grecia Antigua**. Ed. Crítica. España, 2000. Especialmente el artículo **La Libertad del Ciudadano en el Mundo Griego**.

(...) al lado de las moradas privadas, particulares, existe un centro, donde los asuntos públicos son discutidos, y este centro representa todo lo que es "común", la colectividad como tal. En este centro cada uno se encuentra igual al otro, nadie está sometido a nadie. En este debate libre que se instituye en el centro del ágora todos los ciudadanos se definen como los isoi, iguales, unos homoioi, semejantes (...) En lugar de que la sociedad humana forme como el espacio mítico, un mundo de niveles con el rey en la cima y debajo de él toda una jerarquía de estatutos sociales definidos en términos de dominación y sumisión, el universo de la ciudad aparece constituido por relaciones igualitarias y reversibles donde todos los ciudadanos se definen los unos en relación a los otros como idénticos en el plano político.⁶

El proceso al que se refiere Vernant incluye transformaciones espirituales (la "laicización" de la sociedad griega), el desplazamiento de una concepción aritmética (suma y resta de prestigio, poder y riqueza) a una geométrica (igualdad espacial como símbolo de la política), la aparición del discurso como forma de lograr acuerdos (por sobre el conocimiento sagrado), el uso del razonamiento como forma de conocimiento (reemplazando al mito), y la aparición de nuevas formas de subjetividad.

Es en este último aspecto que me quisiera detener.

Vernant señala en su artículo **El Individuo y la Ciudad** las diversas formas en que ha sido pensada la subjetividad⁷, y cómo esto ha producido ciertas confusiones en nuestra concepción actual acerca de la cultura griega. Lo 1° que establece es que el griego se piensa a sí como intramundano, a diferencia del sabio hindú que se piensa extramundano. Lo 2° es que no hay una sola concepción de la forma en que nos vivimos a nosotros mismos, esto implica que los griegos hasta etapas tardías de su historia (Siglo V) no pensaron en términos de interioridad, como nosotros lo hacemos hoy. A esta característica (la individualidad) de vivir en lo exterior y por referencia a lo exterior (espacio público, inmortalidad en el recuerdo de la comunidad de iguales, libertad cívica), se le va a ir agregando la preocupación de sí, la capacidad de hablar por sí mismo (la subjetividad), que aún es vivida públicamente, pero con énfasis en la confianza personal. Es esta la subjetividad que crea y desarrolla la polis. Esto implica que el habitante de esta comunidad piensa su libertad y su civilidad internamente al mundo. El escenario en que ella se despliega no ha sido creado por los dioses, sino por él. Él es el verdadero protagonista de la historia humana.

Esto es lo que se encarga de mostrar Moses Finley en el artículo que hemos citado (**La Libertad del Ciudadano**): los griegos no pensaban en términos de libertad negativa ni de utopías liberales. Un griego antiguo era consciente de que la igualdad es el principio que garantiza la libertad (la idea de un hombre un voto es el mejor ejemplo de esto), y que dicha igualdad debe garantizarse legalmente (*isonomia*), y políticamente, pudiendo acusar, desterrar y abuchear a los que quisieran apropiarse del poder (esta es la idea de *isegoria*, la igualdad para hablar en el ágora). Sin embargo, en la medida que estos mismos hombres eran conscientes de la necesidad de evitar la *stasis*, la desarticulación de la polis por su enfrentamiento interno, reconocían que era necesario un principio de estabilidad generado por elementos superiores y distintos que la mera libertad.

El reconocimiento de la democracia como un gobierno *para* beneficio del pueblo (y no como hoy, *del* pueblo) implicaba una importancia fundamental de la ley. Ella era el verdadero centro sobre el que se levantaba la ciudad.

⁶ Vernant, J.P. **Op. Cit.** Págs. 192 - 193.

⁷ Vernant, J.P. **El Individuo, la Muerte y el Amor en la Grecia Antigua.** Ed. Paidós. España, 2001.

Como lo señala Marthine Déotte-Lefeuve en su artículo **Legitimidades Ancestrales y Legitimidades Modernas: el Nexo con la Ley**⁸, la visibilidad y el modo en que ella se relaciona con los ciudadanos implica un artificio que pone en el centro la mirada, la incita a salir del espacio privado, para de ese modo rearticular lo escrito (que se mantiene intocado) con la movilidad del decir.

*Dos tiempos, dos estatutos de la escritura: dos campos de lo político. Una primera forma que estaría en una relación ancilar con el hablar y sería pura mimesis: por este hecho no abriría a nada nuevo, ya que no haría más que traer a recuerdo (se refiere a la escritura de la ley en un libro sagrado: la Biblia judía). Y otra, monumental, autónoma, pública, desligada, que, al dar pleno uso a su espacio propio, crearía un nuevo lazo que rompe con las cadenas del pasado. Los hombres son aquí destinadores de la ley, la que, en lo ideal, permanece abierta a la discusión y por lo tanto al cambio.*⁹

Ejercicio de producción de sentido, la publicidad griega establece formas de presencia para que ella opere. Es una visibilidad frontal, no elíptica y elusiva, como las que dependen de la divinidad para obtener realidad y legitimidad.

La imbricación existente entre espacio público-ciudad-ciudadanía-legalidad-visibilidad, va a ser posible gracias a este rasgo de “secularización” de tiempo y del espacio que se realiza por medio del uso de la razón y el discurso.

Nos queda por analizar ¿qué implica esta libertad?, ¿de qué modo la decisión es pensada por los griegos? y ¿por qué es la ley el fundamento de esta operatoria?

¿VOLUNTAD Y ACCIÓN?

Los mecanismos de “secularización” de la comunidad política van a implicar un trabajo de desarrollo de la autoconciencia concebida como articulación entre temporalidad y legalidad. Esto es observable en la tragedia.

En el modo de concebir las relaciones entre futuro y presente, la tragedia griega, expresa una problemática difícil de entender para nosotros que vivimos en un mundo marcado por la experiencia de la voluntad. Para nosotros la actividad en términos políticos implica una visión en que nos comprometemos interior y exteriormente.

*(...) la persona vista en su aspecto de agente, el yo considerado como fuente de actos de los que no es solamente responsable ante otros, sino con los que se siente a sí mismo interiormente comprometido. A la unicidad de la persona moderna, a su exigencia de originalidad, responde el sentimiento de realizarse en lo que se hace, de expresarse en obras que manifiestan su ser auténtico.*¹⁰

Es en el olvido de nuestra propia autopercepción donde radica nuestra incapacidad para entender nuestro origen y nuestro destino contingente. Esto no es así en la tragedia.

⁸ VV.AA. **Filosofía Francesa de Hoy**. Ed Dolmen. Chile, 1996.

⁹ **Idem**. Pág. 192.

¹⁰ Vernant, J.P **Esbozos de la Voluntad en la Tragedia Griega en Mito y Tragedia en la Grecia Antigua**, obra de coautoría con Pierre Vidal-Naquet. Ed. Paidós. España, 2002. Pág. 46.

Tres son los aspectos que caracterizarían la experiencia de la voluntad en la concepción trágica, según Vernant. En primer lugar, la *proaíresis* aristotélica que sería el punto más cercano a nuestro moderno concepto. Este concepto, lejos de significar elección acerca de los fines a seguir, es más bien la determinación de esos fines por los medios a realizar para alcanzarlos. Esto sucede por medio de la capacidad para determinar la práctica, que a su vez se fijan en hábitos y que determinan los modos de vida que forman el carácter. Tanto el niño (carente de *proaíresis*, esto es incapaz de deliberación por cálculo y reflexión, y de anticipación temporal) como el adulto que puede poseerla, no son libres de determinar los fines: ellos vienen de un deseo o de una deliberación desarrollada por la razón, con independencia a lo que el actor pueda querer.

En 2º lugar, que el concepto de *hekón* (premeditación) por oposición al de *ákon* (impredicado, en el sentido de no conocida sus consecuencias, no haberlas previsto), sólo significa que el autor de un delito sabe de antemano, conoce, ha premeditado el delito, esto en el sentido de *pronoia*, es decir, que el criminal ha hecho un análisis de las consecuencias de sus actos, pero no por ello ha determinado él el acto a realizar. La realidad de un acto horroroso como el de Agamenón al sacrificar a Ifigenia para que los vientos los acompañen en su expedición a Troya, sigue siendo igualmente necesario, esto es no determinado por él. Él sólo sabe lo que dichos actos conllevan, lo sabe, pero no puede hacer nada para impedir que sucedan.

Lo cual nos lleva a este tercer aspecto de la voluntad en la tragedia. Si en ella no existe voluntad en el sentido de unidad entre quien realiza la acción y la acción misma, si a su vez no hay unidad entre la determinación de la acción y el sujeto que la realiza, ¿en qué sentido la culpabilidad puede ser motivo de determinación del actor que realiza la acción? ¿No sería más bien una víctima que un culpable? Esta respuesta tiene una importancia fundamental para nuestro problema. La concepción trágica vista desde lo expuesto por Vernant asignaría culpabilidad en la medida que es una conjunción de dos formas de concebir al crimen: una arcaica en que él existe externa e independientemente a su causa (*aitía*) y que debe alejar al culpable, en la medida que él como autor del crimen contamina con su existencia y su *hýbris* todo lo que está cerca. Y, por otra, una surgida en el contexto de la legalización de la *pólis*, que requeriría definir la mácula por la intención, la premeditación y conocimiento de su realidad.

Puesto así el problema lo que surge detrás de esta concepción se sitúa en la temporalidad y su relación con el obrar:

Obrar, para los griegos de la edad clásica, no es tanto organizar y dominar el tiempo como excluirse de él, superarlo. Arrastrada en el flujo de la vida humana, la acción se revela, sin la ayuda de los dioses, ilusoria, vana e impotente. Le falta poseer esa fuerza de realización, esa eficacia cuyo privilegio tiene únicamente la divinidad (...) El héroe, incluso cuando se decide electivamente, hace casi siempre lo contrario de lo que cree realizar.¹¹

Gracias a la disociación entre la temporalidad y el agente, entre el poder y el agente, y entre el conocimiento futuro y sus determinaciones pasadas, en la tragedia griega lo que se vislumbraría es la necesidad de una solución a las contradicciones que implica la imagen de la ley como algo externo a nosotros.

Hannah Arendt le ha llamado a esto Acción.

¹¹ **Idem.** Pág. 76.

Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega archein, “comenzar”, “conducir” y finalmente “gobernar”), poner algo en movimiento (que es el significado original del agere latino). Debido a que son initium los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción.¹²

La condición de impredecibilidad de lo porvenir implícita en la condición del nacimiento es lo que Arendt rescata como posibilidad de la acción, como efectividad de ella. Si el discurso en el medio del ágora tiene algún sentido es porque no es anticipable, es la condición humana de la pluralidad, posible sólo en la medida que los seres humanos adquieren consistencia individual, como lo señalaba Vernant.

Ahora bien, para que dicha acción pudiera darse tenía que tener un espacio, un lugar propio. Éste es la ciudad, la polis.

Se suponía que la polis multiplicaba las ocasiones de ganar “fama inmortal”, es decir, de multiplicar las oportunidades para que el individuo se distinga, para que muestre con hechos y palabras quién es en su única distinción (...) La segunda función de la polis, de nuevo muy en relación con los azares de la acción experimentados antes de que ésta cobrara existencia, era ofrecer un remedio para la futilidad de la acción y el discurso.¹³

La Polis en la exposición de Arendt se constituye por oposición a la fragilidad de la vida. Fragilidad que no es otra cosa sino la libertad misma del ciudadano en su constante aparecer en el espacio público.

Es esta distinción entre la idea de igualdad que articula el espacio público y la desigualdad que impera en el hogar¹⁴ es lo que permite el funcionamiento de la política como actividad humana para alcanzar el fin de la *eudaimonia*, el estado de santidad no religiosa, en que los hombres logran su plena realización.

Como lo señala Antonio Fontán¹⁵ en su introducción a **Sobre la República** de Cicerón, la política en los griegos supone la existencia de la polis. Antes bien los ciudadanos son tales por referencia a esta comunidad de iguales, existentes gracias a los muros comunes que protegen de lo externo, y las leyes que protegen de la *stasis* interna. La polis es la *conditio sine qua non* la política.

Pero, ¿qué sucede cuando estos dos espacios diferenciados se vuelven lo mismo, o uno se engarza en el otro sin distinciones? La respuesta la podemos encontrar en la caída de la República Romana, tal como es expuesta por Giorgio Agamben.

Si Augusto recibe del pueblo y del senado todas las magistraturas, la auctoritas está ligada en cambio a su persona y lo constituye como auctor optimi status, como aquel que legitima y garantiza toda la vida política romana.

De aquí el particular status de su persona, que se traduce en un hecho cuya importancia no ha sido plenamente apreciada hasta ahora. Dion

¹² Arendt, H. **La Condición Humana**. Ed. Paidós. España, 2002. Pág. 201.

¹³ **Idem**. Página 220 - 221.

¹⁴ Para este punto véase el **libro I** de **Política** de Aristóteles, donde el autor expone su idea de la desigualdad constitutiva del hogar, mandado por uno. **Política, Libro I**. Ed. Gredos. España, 2000.

¹⁵ Cicerón, M.T. **Sobre la República**. Ed. Gredos. España, 2000. Pág. 14.

Casio nos informa que Augusto “hizo pública toda su casa (...) para habitar al mismo tiempo en público y en privado. Es la auctoritas que encarna y no las magistraturas de las que ha sido investido lo que hace imposible aislar en él algo así como una vida y una domus privadas. En el mismo sentido se debe interpretar el hecho de que en la casa de Augusto sobre el Palatino se le dedique un signum a Vesta. Fraschetti observó oportunamente que, dada la secreta conexión entre el culto de Vesta y el de los Penati públicos del pueblo romano, esto significaba que los Penati de las familias de Augusto se identificaban con los del pueblo romano y que por lo tanto “los cultos privados de una familia (...) y cultos comunitarios por excelencia en el ámbito ciudadano (el de Vesta y los Penati públicos del pueblo romano) en la casa de Augusto parecerían de hecho poder homologarse” (...) La vida “augusta” no es ya definible como las de los ciudadanos comunes a través de la oposición público/privado.¹⁶

La experiencia de la *auctoritas* de Augusto debe ser interpretada como la unión de divinidad y condición profana, de espacio privado y público, de inmanencia de la mirada y trascendencia de lo observado. Augusto representa la descomposición por exceso de lo que la República Romana había levantado: su condición de aparición ante los demás para alcanzar la inmortalidad, a través de la acción.

Al situar una unión entre planos diferenciados Augusto hacía posible y le daba legitimidad a la condición de espectáculo del poder ya no referido según reglas de visibilidad igualitarias, legales y políticas, sino por su mera aparición en lo perverso de la política: la capacidad de señalar lo inseñalable, esto es lo impredecible.

Pero, además hacía posible esta perversión gracias al regreso del espacio público al hogar del rey. Aunque ahora éste era un emperador: imagen legal de lo extra-legal. Lo público ha nacido para volver a perderse en lo privado, que ahora se ha apoderado de él, suplantándolo y haciendo uso de las mismas categorías simbólicas, políticas, legales, subjetivas y sociales, que el espacio público amparó, y que lo hicieron posible.

Esto mismo es lo que la televisión actual ha logrado con los *reality show*. Ella ha logrado situar el acontecimiento de extrañamiento del hogar que se vuelve público, de la publicidad que se convierte en la verdadera realidad de la política. Y no es posible olvidar que los primeros *reality* fueron las misas transmitidas en directo: la casa de Dios y los feligreses convidados a la cena del Mesías, como imagen de la condición de público.

¹⁶ Agamben, G. **Estado de Excepción**. Adriana Hidalgo Editora. Argentina, 2003. Págs. 149 - 150.