

El espacio público como objeto de estudio en las ciencias sociales y humanas

Public space as a matter of study in social and human sciences

Marco Alexis Salcedo
Silvia Cristina Caicedo

*La calle es una selva de cemento.
Y de fieras salvajes, cómo no.
Ya no hay quien salga loco de contento
Donde quiera te espera lo peor.*
Héctor Lavoe

Resumen

El texto corresponde a una reflexión crítica sobre una serie de metateorías que han predominado en las ciencias sociales y que han determinado algunos de los modelos teóricos empleados para el estudio del espacio público. Se parte del presupuesto de que este estudio ha sido históricamente descuidado por la academia a causa de los presupuestos epistémicos basados en el paradigma platónico del interior. Se señala, además, que sólo con perspectivas consecuentes con lo que Foucault nombró como “pensamiento del afuera” se podrá positivizar epistémicamente la temática del espacio público, al igual que posibilitar meridianas comprensiones de las dinámicas sociales asentadas en él.

Palabras claves: Espacio público, construcción social, paradigma de lo interior, Platón, Foucault.

• Fecha de recepción del artículo: noviembre de 2007 • Fecha de aceptación: marzo de 2008.

MARCO ALEXIS SALCEDO. Docente investigador, Facultad de Psicología, Universidad de San Buenaventura Cali. E-mail: masalced@usbcali.edu.co

SILVIA CRISTINA CAICEDO. Investigadora, Facultad de Psicología, Universidad de San Buenaventura Cali. E-mail: silvicmster@gmail.

Summary

The text corresponds to a critical reflection on a series of meta-theories that have predominated in social sciences and that have determined some of the theoretical models that have been used for the study of public space. It starts with the assumption that this study has been historically neglected by the Academy because of the assumptions based on the platonic paradigm of the interior. It is indicated, in addition, that only with consequent perspectives named by Foucault as “thought of outside” the issue of public space can be studied positively, as well as the possibility of understanding the social dynamic that it involves.

Key words: Public space, social construction, paradigm of the inside, Plato, Foucault.

Introducción

¿Por qué el espacio público ha sido una temática de estudio históricamente desdeñada en las ciencias sociales y humanas? Esta es la pregunta central que origina el siguiente

artículo, el cual corresponde a un ensayo subsumible en la categoría de marco teórico de una investigación en ciencias sociales sobre *los usos sociales del espacio público de dos cruces viales de la ciudad de Cali*.

La preocupación esencial fue establecer una fundamentación teórica que permita delinear los pilares filosóficos sobre los cuales se puedan seleccionar, evaluar y crear, posturas teóricas sobre el espacio público. Después de haberse revisado los resultados de las investigaciones colombianas de los últimos 10 años, acerca del espacio público y, en general, de los temas urbanos, se encontró que ha sido una temática tradicionalmente poco valorada, no sólo para la gran mayoría de las disciplinas que conforman las ciencias sociales y humanas, sino también para las entidades gubernamentales encargadas de administrar los intereses de la población. Aquí no se desconocen los nuevos desarrollos tanto académicos como políticos que han surgido al respecto. Lo que llama la atención, por un lado, son sus incipientes reflexiones, por otro, la permanencia de inquietantes signos sociales y culturales que pueden hacer del interés de hoy día en este tema una experiencia coyuntural; es decir, un asunto de primer orden en las agendas políticas de algunos gobernantes de turno, sostenido por ejemplo de manera continúa, en las últimas administraciones de los alcaldes de Santa Fe de Bogotá, pero eventualmente relegable por otras temáticas “más importantes”, en futuras administraciones municipales.

Consecuente con lo anterior y después de varios intentos por producir el texto, se adoptó como precepto básico para la escritura del mismo, el principio kantiano según el cual lo que existe es un producto de lo que es pensado. Este principio es fundamental en toda forma de construccionismo e implicó para nuestro caso realizar el esfuerzo por identificar algunos de los lineamientos conceptuales que han decidido la forma de aprehender cognitivamente lo público y lo privado. Se partió de la tesis de que estos lineamientos obedecen a tradiciones filosóficas poco impugnadas, originadas probablemente en los griegos y que se han preservado durante siglos a través de múltiples ropajes.

El acercamiento a esta problemática se realizó con los aportes teóricos que brindaron autores como Michel Foucault, Charles Pierce, Hannah Arendt, Kenneth Gergen, Jerome Bruner, y algunos otros tipificados en la academia como construccionistas sociales. La deuda es particularmente grande con Foucault, quien, junto con los filósofos que fundamentaron su postura –Nietzsche, por ejemplo–, encontramos elementos importantes para pensar la “cuestión urbana”. Concluimos que sólo perspectivas, consecuentes con lo que Foucault nombró como “pensamiento del afuera”, pueden positivizar epistémicamente la temática del espacio público, al igual que posibilitar meridianas comprensiones de las dinámicas sociales asentadas en él, creando mecanismos de intervención para generar transformaciones reales de aquellas dinámicas.

Este “pensamiento del afuera”, que no es la aplicación de lo sabido a nuevos objetos de estudio como la “calle” o cualquier otro fenómeno que pueda considerarse externo, es una propuesta epistémica que aspira realizar una reconfiguración radical de los saberes elaborados hasta el momento, y se funda en el hecho que llevamos 2.500 años de “pensamiento de lo interior”, un pensamiento que tiene en Platón uno de sus máximos exponentes. La metafísica del “divino” se encuentra asentada en toda percepción cotidiana que hace el hombre occidental. A Platón lo vemos en la relación que poseemos con nosotros mismos, con los demás y con la realidad. El pensamiento del afuera es, entonces, la exhortación a realizar una reflexión no platónica sobre cualquier asunto posible, abandonando las consideraciones metafísicas a las que hemos estado habituados a realizar. Exorcizar el fantasma platónico es una labor que se requiere desarrollar, para redimir lo público de la estigmatización en el que ha estado inmerso durante siglos, pues la “filosofía primera” platónica, habla de verdades absolutas, de fundamentos racionales inmutables, principios que van a negativizar cualquier forma de amor de la calle, en tanto que esos preceptos no pueden operar en el ámbito de la vida pública. De este modo, pretendemos con este debate aportar en las discusiones

que realizan profesionales e investigadores de diversos campos alrededor de temas de ciudad, propendiendo por la positivización, en el sentido foucaultiano del término, del espacio público.

El desdeño de la cuestión pública

En variados textos se señala al espacio público como un lugar donde cualquier persona dispone del derecho de circular, a diferencia de los espacios privados, en el que ese derecho se ve restringido por criterios diversos (propiedad privada, disposiciones estatales, etc). Un rápido análisis histórico es suficiente para establecer que un espacio dispuesto, en derecho, “para uso y dominio de toda persona”, sin distinción, concebido desde la oposición privado-público no se remonta más allá del período histórico-filosófico de la cultura occidental conocido como modernidad. Aunque ese mismo análisis histórico nos brinda un antecedente significativo al respecto, el de la Grecia clásica, no obstante, la diferenciación jurídica de espacios en ese contexto operó primordialmente con el par antitético de lo masculino-femenino, y no para toda persona habitante de la Polis (Sennett 1994).

Inmanuel Kant es determinante en esta discusión, porque sus proposiciones se constituyen en punto de confluencia de autores como Jurgen Habermas, Michel Foucault y Hannah Arendt. Estos filósofos contemporáneos, fieles seguidores de la diferenciación kantiana “uso de la razón privada Vs. uso de la razón pública”, han desarrollado un conjunto de tesis de amplísimas consecuencias en el pensamiento occidental, precisamente a partir del ideal de Kant acerca de la defensa del ámbito público sobre lo privado. Esta última circunstancia debería bastar para que el lector escéptico sobre la importancia del espacio público, prevea en este emergente cultural moderno una dimensión de tal trascendencia que requiere ser tomada en muy seria consideración, además de propender en los investigadores sociales un enorme cuidado para abordar su complejidad, dado que es de anticipar que no cualquier tipo de postura teórica puede conceptuar la fenomenología que ella contiene y que en ella acontece.



Sin embargo, la revisión bibliográfica que se hizo sobre la temática “espacio público”, arrojó las siguientes conclusiones.

1. La ciudad, mucho más, lo público, connota todavía una dimensión moralmente negativa. En la literatura académica encontramos señalamientos que resaltan todo el conjunto de dificultades y problemáticas sociales que ocurren en el espacio público: delincuencia, asesinatos, violencia, privaciones, etc. Aunque lo que explícitamente indican es que son hechos que ocurren en la calle, pero que igual pueden ocurrir en otras partes, aunque estas perspectivas, en general, no afirman que los hechos sociales mencionados posean alguna relación estructural con el espacio donde se observan; sin embargo, si se escucha lo que el ciudadano común dice de la calle y su código moral reinante, de los estamentos públicos, en general, de todo lo público, se podría concluir que es casi una verdad de perogrullo afirmar el carácter negativo que inherentemente tendría lo público, del mismo modo que lo ha tenido inherentemente la ciudad, al ser concebida como sede del mal y ello sin menoscabo de cualquier utilidad que tendría lo público.¹
2. Existe un gran desbalance entre los estudios del espacio público Vs. los estudios del espacio privado. La revisión bibliográfica ilustra que actualmente comienza

1. Es de agregar que esta visión negativa de lo público y de la ciudad contrasta fuertemente con la que exponen ciertas comunidades que conservan la cultura budista, como Nepal. Allí la concepción de la ciudad es la de imagen sagrada del universo.

a proliferar investigaciones de ciudad desarrolladas desde múltiples puntos de vista. Pero si contrastamos los estudios existentes sobre la “calle” con los de su contraparte cultural y social, la “casa”, es fácil observar que los primeros no se encuentran al mismo nivel de elaboración conceptual en que se haya los segundos. La enorme cantidad de información que hay sobre lo que ocurre del portón de la casa hacia adentro, junto con las sugerencias que se plantean para generar transformaciones de las dinámicas familiares, hacen palidecer las relativamente incipientes indagaciones que se están implementando sobre lo que acontece del portón de la casa hacia fuera. Este desbalance se refleja en la escasa participación y desarrollos académicos en disciplinas en ciencias sociales sobre esta temática, constatable flagrantemente en el caso de la psicología, la cual, a pesar de los desarrollos teóricos que ha tenido en estas últimas décadas en psicología social y ambiental, aún se observa a las problemáticas urbanas ocupando un lugar secundario en sus reflexiones.

3. A pesar de las innegables y positivas transformaciones de espacio público que se están presentando en distintas ciudades del país (implementación de sistemas de transportes masivos y las consecuentes adecuaciones y obras en el espacio público que se realizan) hay preocupantes indicadores de un inestable interés gubernamental por invertir en los espacios públicos, a diferencia de la inversión económica que se realiza en lo privado. Este frágil e incierto interés por el espacio público, lo revela, en el contexto nacional, el estudio sobre los parques realizado en Bogotá (García, 1999), respecto a la valoración perceptiva de espacios públicos abiertos como parques y de espacio público construido en ellos, en la que se encontró que éstos no son valorados económica y socialmente por diversos grupos de ciudadanos y por el Estado, lo cual impide evidenciar cómo contribuyen al bienestar de la sociedad, a la calidad de vida y al desarrollo social

del ciudadano y no facilita la inversión en futuros proyectos públicos que beneficien los sectores que los usarían. Estos hallazgos empíricos los confirman otros estudios internacionales. Asegura una publicación relativamente reciente del Reino Unido:

“Lamentablemente, a pesar de su importancia para nosotros, nuestros espacios públicos son descuidados o tomados por sentados. Ciertamente, durante las últimas décadas del siglo 20, la cantidad de dinero invertido en su prestación y el mantenimiento no refleja el papel vital que desempeña en la vida de las personas. Según el Gobierno Urbano del Grupo de Tareas, por ejemplo, la percepción general del público de nuestro medio ambiente es que va en decadencia - un hecho que contribuye a una insatisfacción generalizada con la vida urbana (...) - calles, plazas, parques, jardines, y la gran variedad de accesorios de los lugares abiertos que se encuentran en nuestros pueblos y ciudades” (Cabe Space. 2003).

Frente a esta de cosas, cabe entonces preguntarse: en la dualidad público/privado ¿debe siempre narrarse una historia a favor de lo segundo y en contra de lo primero? ¿La ciudad es inherentemente territorio del mal, que despreciaba con razón el apóstol Juan? ¿Toda ciudad es una Babilonia, la grande; la madre de las prostitutas, de las abominaciones y de las inmundicias de la tierra? No necesariamente. Lo que ahora se intenta es la positivización de lo público y su erotismo. El amor de la calle es la historia que hay que empezar a re-escribir, haciendo de lo público un saber con efectos de verdad.

Para alcanzar tan cardinal objetivo, se considera que es imperioso objetar una serie de metateorías que han predominado en las ciencias sociales. Estas metateorías, a pesar que desde hace algunas décadas han sido intensamente impugnadas en variados contextos académicos, su autoridad sigue prevaleciendo, algunas de ellas determinando los modelos conceptuales que se emplean para el estudio del espacio público. En

otros términos, resultan muy discutibles, con caras consecuencias observables en la misma fenomenología urbana que se registra en las ciudades, determinadas concepciones teóricas que nos brindan imágenes del espacio público como las siguientes: 1) El espacio público como mera realidad física que conforma secciones importantes de las ciudades: las calles, las plazas, los parques, algunos edificios gubernamentales, con todas sus dotaciones e implementos necesarios para ser empleados; 2) El espacio público como escenario funcional para la realización expedita de un conjunto de prácticas predeterminadas y juzgadas como deseables en los ciudadanos y habitantes de una ciudad; y 3) El espacio público como una sección esencial de la gran casa llamada ciudad. Esta última imagen, efecto de este notable desequilibrio teórico que hay entre los estudios de lo privado en relación a lo público, supone la importación de modelos conceptuales aplicados a la familia, hacia la sociedad en general. Según Jerome Bruner, existe un impulso a llevar lo privado al ámbito de lo público, a través de la confesión o del psicoanálisis (Bruner, 1998), ya sea por necesidad o por convicción intelectual, y a pesar que cada vez es más claro que la sociedad no es aprehensible desde los moldes conceptuales con que ha sido estudiada la familia.

De este modo, lo que se objeta es el empirismo, el funcionalismo y la ideología de la casa como presupuestos filosóficos válidos para orientar reflexiones, investigaciones e intervenciones en el espacio público, al estimarse que los mismos no afirman una serie de elementos que pueden considerarse constituyentes de la ontología del objeto de discusión. Además, es probable que tales presupuestos sean, en gran medida, responsables de las graves confusiones que se tejen alrededor de este tema. Por ejemplo, el espacio público de América Latina aparece históricamente confundido con, o subsumido en, lo estatal (Barbero, 1990).

La discusión que sigue se centra en señalar que no todas las perspectivas teóricas que hipotéticamente se pudieran emplear para pensar el espacio público, en su realidad física, social o política, resultan adecuadas, pues

algunas premisas epistemológicas desdibujan las características que se pueden considerar definitorias de lo que es el espacio público.² Tratemos a continuación esas controvertibles premisas epistemológicas.

La ideología de la casa

Recurramos al saber popular para evaluar los valores asociados a lo público: ¿Qué significa la palabra mujer cuando se le agrega el epíteto de pública? ¿Cuánta credibilidad le daríamos a las promesas y compromisos que haría un hombre de la vida pública -un político, por ejemplo-? ¿Cuán sinceras creemos que son las acciones que observamos, a través de medios de comunicación, realizan personajes de la vida pública -como actores, artistas y otros-? ¿Qué virtudes adquiriría un niño que acostumbra pasar el tiempo en la calle? Prostituta, embustero, hipócritas y gamín o delincuente son las palabras con las que están asociadas las respuestas de las anteriores preguntas, las cuales no dejan margen para equívocos al decir que lo público connota falsedad, vicio y engaño. Este lugar común sobre la valoración de lo público, ubica igualmente a la casa como el territorio privilegiado para constituir a las personas en sujetos sociales, portadores de unos valores culturalmente promovidos. De ahí que se crea que los complejos que deciden la condición humana sean los familiares, los que se configuran del portal de la casa hacia dentro. La ley es el padre; el deseo es la madre; los pares son los hermanos; y cada sujeto existente es un hijo, síntoma de la pareja parental. La vida humana ha sido entonces definida desde el vector de lo adentro-hacia fuera. Lo que acontece en la casa decide lo que ocurre en la calle; cuando eso que ocurre en la calle angustia, la primera interrogada es la familia, principio supuesto de la causalidad del sujeto. ¿Habrá tenido padre esa persona? ¿Qué clase de madre lo habrá criado? ¿Cómo podemos ayudarlo? La respuesta a este último interrogante no se deja esperar: interviniendo a la familia.

Lo reinante ha sido, entonces, lo que proviene de lo privado, lo perteneciente al fuero interno. Lo público carece de efectos

2. Cabe destacar las que se figuran como las más básicas, las dos primeras de un carácter tan obvio que solo mediante la revisión de algunas de las discusiones realizadas sobre el espacio público se entenderá su pertinente explicitación. Estas características son: 1) El espacio público tiene y supone una materialidad física indiscutible. El espacio público se encuentra emplazado físicamente en el tiempo y en el espacio. No es un sistema abstracto. Por ello se requiere necesariamente tomar en cuenta el modo de presentarse, de compararse de los fenómenos que en él acontecen. 2) El espacio público es un escenario público y no privado. Entre otros sentidos de esta afirmación está el que su fenomenología tiene fundamentalmente un carácter social, no individual. 3) El espacio público es un escenario político. Es decir, su razón de ser no es otra que la de sostener, transformar o equilibrar las relaciones de poder que forman a una sociedad. El espacio público -la calle, señala Henri Lefebvre-, es objeto, centro, causa y finalidad de la lucha política. Es el escenario político por excelencia, al poderse únicamente cristalizar toda revolución política en ese ámbito. 4) El espacio público es escenario de fenómenos inestables e inciertos. Es ámbito forjado por acontecimientos, en el sentido foucaultiano del término, de eventos no contenidos, ni deducibles directamente de las leyes de una estructura.

positivos de verdad; lo que se acuerde o se realice ahí, tiene el sentido de vicio y conspiración, cuestión que contrasta con lo que su contraparte cultural, lo privado, y aquello que lo representa, el *oikos*³ y sus ideales, viene a connotar: virtud, verdad y sinceridad. El “paradigma de lo interior” ha sido la referencia de verdad que desde hace miles de años ha operado en la cultura occidental, paradigma sintetizado en el viejo aforismo de San Agustín *in interiori homine habitat veritas*.⁴ Los efectos de esta manera de concebir lo público y lo privado son los fenómenos sociales que se difunden rápidamente en la gran mayoría de las ciudades: la violencia que se ha empotrado en las calles, el cercamiento de las casas y unidades residenciales con barreras protectoras (muros protegidos por sistemas de seguridad), la poca vida social que se registra en las calles en días festivos por el progresivo encerramiento en que caen los ciudadanos en sus casas. Se deja la calle a fantasmas y delincuentes, corroborando de esa forma que esta es mala en sí misma, es la sede de la maldad. Los hombres que llamamos virtuosos viven encerrados en las casas. Y dudamos de la virtud o de la inteligencia de quienes gustan recorrer cotidianamente las calles. Esta tendencia llevada hasta su máximo extremo, haría creer, en un experimento mental que se propone al lector de este escrito, que en la ciudad ideal sólo habría espacio privado. Ni siquiera habrían vías; sólo portones que conducirían a todas las direcciones, a todos los sitios que se quiera, evitando los peligros de salir.

“Cuando se han suprimido las calles (desde Le Corbusier, en los barrios nuevos), sus consecuencias no han tardado en manifestarse: desaparición de la vida, limitación de la “ciudad” al papel de dormitorio, aberrante funcionalización de la existencia... Allí donde desaparece la calle, la criminalidad aumenta y se organiza”

(Lefebvre, 1980).

Vivir encerrados en casa, sin correr riesgos, trabajando, amando y muriendo en la seguridad de la misma, no se constituye en una hipotética realidad. Será el natural destino al que arribaremos si las formas de

concepción de lo público y privado no se modifican. Mientras se logra construir ese portón de mil puertas que nos conducirá a donde queramos, sin pisar en ningún instante un sitio público, o cuando menos, mientras se crea las tecnologías necesarias para efectivamente nunca salir a la calle, la realidad social colombiana nos muestra una “alternativa” para lograr la estimación de lo público: privatizándolo. Se ha vuelto un discurso reiterativo de los gobernantes de turno afirmar que la eficiente ejecución de los servicios públicos sólo se puede garantizar entregándolos a consorcios privados. Nuevamente es el ámbito de lo privado el que se muestra con el poder de encumbrar lo que es objeto de desprecio natural para el ciudadano común.

En contra de estas consideraciones, tomadas como incuestionables, se dirá lo siguiente: en la ciudad, en sus espacios abiertos y expuestos a los ojos de todos, también opera una educación sentimental. Las características de cada sujeto no son meros efectos de las experiencias sentimentales que vivencia en la familia o en las otras instituciones sociales que intentan homologarla. Sean conscientes de ello o no, la ciudad, con sus características físicas y con sus habitantes, cumplen con una función educadora, especialmente el gobernante de la ciudad, cuya función educadora se encuentra inextricablemente ligada a sus deberes. En otros términos, hay que comenzar a comprender lo obvio para el griego de la polis, el de la época clásica, que la ciudad tiene un poder causal enorme sobre las personas. Como expresa Castoriadis, retomando a Platón: *son las mismas paredes de la ciudad las que educan a los niños y a los ciudadanos* (Castoriadis, 2002).

Esta educación se encuentra centrada en una forma de erotismo que no representa el platónico, el de la falta. Culturalmente estamos condicionados a creer que el único y verdadero erotismo es el de la casa, y todo lo que la evoque, con su figura dominante, la madre, la figura de lo perdible que reencontramos en toda parte, hasta en la naturaleza: *mater natura*. El erotismo del ámbito público es el del poder, cuya génesis no puede formularse desde una mítica carencia. El poder es pre-

3. Equivalente de los griegos antiguos de “casa”, es un conjunto de bienes y personas.

4. En el interior del hombre habita la verdad.

sencia, mítica presencia, ejemplificada desde el héroe fundacional de la ciudad, el sujeto creador del contexto citadino, que con sus códigos, valores, narrativas y emplazamientos decretados, formuló los parámetros para regir toda acción humana en ese escenario. *El poder no se posee, se ejerce. No es una propiedad, es una estrategia: algo que está en juego* (Morey, 2004). Dicho en otros términos, la condición de posibilidad del poder es su omnipresencia, no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro (Foucault, 1997). Por consiguiente, el poder no es algo que vamos a conseguir; no es añoranza de la pérdida de un absoluto. No es pasado ni futuro. Es eterno presente. El poder no es algo que se adquiera, arranque o comparta, algo que se conserve o se deje escapar; el poder se ejerce a partir de innumerables puntos y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias (Foucault, 1997).

Este erotismo del poder es el que se ejemplificaba en el ágora griega y desde el cual la esfera pública –el ámbito de la *ekklesia*– hallaba su legitimidad. Por tal motivo, absolutamente absurda es la afirmación que la esencia de la democracia consiste en el hecho que el sitio del poder está vacío y que nadie puede pretender ocuparlo. El erotismo platónico de la falta sólo puede generar confusiones en este punto. Porque *“las decisiones de mandar a matar a la gente, de hundirlos en la desocupación, de confinarlos en guetos, emanan de un lugar de poder fuertemente ocupado”* (Castoriadis, 2002).

Lo anterior nos permite entender qué clase de contenido educativo se va a impartir como posibilidad, en algunos casos como feliz realización o actualización, en el espacio público: lo que Nietzsche llamó la *Herren-moral*, la moral de señor. Esta sería la moral del hombre de la calle. Esta moral haría de todo sujeto hombre de acción y de colectividad, capaz de correr riesgos. *“Lo que tiene de grande el hombre es ser el puente y no fin; lo que puede amarse en el hombre es el ser tránsito y un hundimiento. Amo a quienes no saben vivir, sino es pereciendo; pues son los que*

cruzan el abismo” (Nietzsche, 1993). Este es el hombre democrático, *“no es cualquier individuo, y estamos experimentándolo”* (Castoriadis, 2002). Ser hombre de la calle, usuario del espacio público, es ser básicamente transeúnte. *“Es decir, persona que está en tránsito, en passage... ¿o es que acaso no podría decirse de todo usuario del espacio público o semipúblico que es un ser del umbral, predispuesto a lo que salga, extranjero, adolescente, enamorado, outsider, alguien siempre dispuesto a cualquier cosa, fuente, por lo mismo, de alarma y de esperanza?”* (Delgado, 1999).



La ausencia de esta clase de hombre es la que explica las imposibilidades para mantenerse las democracias en las naciones occidentales. Qué democracia puede instituirse o perpetuarse si para muchos es aceptable afirmar que los políticos deben ir a la casa de sus conciudadanos para conocer la verdad de su existencia. –*Vayan los políticos a las casas de la gente. Abi se darán cuenta de la pobreza, de la miseria en que viven las personas*– es lo que se escucha de muchos ciudadanos. Por supuesto, ninguna democracia puede surgir de estas prácticas. La única alternativa real que hay es que las personas salgan a la calle, con su enseñorío, a demandar lo que les corresponde, a reclamar su propiedad, la de todos, guiado por este precepto: “*En la calle encontraras la virtud*”.

Este enseñoramiento del ciudadano estará más allá de nuestras posibilidades, si los colombianos siguen siendo temerosos del poder; si siguen ubicándolo como potencia nefasta. La precariedad de resultados en los intentos por resolver las problemáticas psicológicas y sociales que observamos cotidianamente, y la progresiva extensión de los males que agobian a la sociedad no se harán esperar, en tanto preservemos como ideal de sujeto la persona pacífica e inofensiva. “*La inocencia, este es el nombre que dan a este estado de embrutecimiento ideal; la beatitud, es el estado de pereza ideal; el amor, es el estado ideal de la bestia de rebaño que no quiere tener mas enemigos. Así se erige en ideal todo lo que rebaja y arruina al hombre*” (Nietzsche. Citado por Lefebvre, 1975).

Mientras no se logre comprender lo anterior, el poder y sus estrategias se implementarán con violencia, por fuera de toda consideración de ley, pues la ley que legisla en el mundo de la vida es la de los ideales griegos femeninos. Es la ley de la renuncia, del “*deje así*” y que Nietzsche llamó *Heerden- moral*, la moral del rebaño. Imposible crear un ámbito de lo público, si los legislados gozan con las delicias que traen las mieles de la esclavitud. La polis son los ciudadanos que se ven a sí mismos como gobernados, pero también como gobernantes. Este precepto aristotélico significa que el ciudadano común debe ser efectivamente un co-gobernante del alcalde

o presidente de turno. Su moral no puede ser sino la *Herren- moral*, la moral de señor. Debe verse a sí mismo como un señor, un amo, capaz de actuar, exigir y arriesgarse a tomar decisiones y no un súbdito que debe seguir órdenes. Eso es lo que etimológicamente representa democracia, poder del pueblo. El enseñoreo de los ciudadanos es requisito para que la forma de relación y percepción con el espacio cambie. Sólo un señor puede disponer de una manera de organizar y percibir el espacio, de cambiarlo y establecer un orden al respecto. Pero las circunstancias que se observan cotidianamente en nuestro país, ilustran muy poco de horror en la gran mayoría de los colombianos al saber que lo público tiene dueños. Esto deja abierta la inquietud de si alguna vez se han sentido realmente dueños de su casa, y están más bien acostumbrados a adoptar la moral de rebaño, a sentirse súbditos de un amo, de un patrón, o de un cacique. Heterodirección y apatía política constituyen elementos endémicos de la cotidianidad (Lefebvre, citado por Bettin, 1982).

Mientras siga prevaleciendo el temor a la calle, a los caminos, a los viajes y siga incólume su contraparte emotiva, el amor hacia los destinos finales, seguros y protegidos de los peligros, ninguna circunstancia social desagradable para nosotros cambiará. Si somos melindrosos con el poder, se deja que ese poder, que es además inevitable, sea utilizado para bien de aquellos que lo tienen, serán otros, o pocos, los que tomarán decisiones por todo el conglomerado que conforma la comunidad.

Ahora bien, es consabido que el erotismo del poder conlleva grandes peligros para una sociedad. El ambivalente sentido que poseía el vocablo griego *Kratos* (poder), claramente lo ilustra. Indica, por un lado, “*el dominio que ejerce con pleno derecho el tutor sobre aquel que jurídicamente depende de su poder*” (Vernant, 1987). Paradójicamente, también estaba asociado al campo semántico de vía (violencia). En este sentido traduciría violencia pura, “*la fuerza brutal del varón, la dominación masculina que la mujer no puede sino sufrir*” (Vernant, 1987). La palabra *Kratos* oscila semánticamente entre el benevolente y

legítimo dominio y la fuerza bruta excesiva. ¿Puede entonces positivarse un erotismo relacionado con “*un numen siniestro que se manifiesta bajo múltiples formas, en diversos momentos, en el alma del hombre y fuera de él; una potencia maléfica que engloba, al lado del criminal, al crimen mismo, sus antecedentes más lejanos, las motivaciones psicológicas de la falta y sus consecuencias?*” (Vernant, 1987).

Con sobradas razones Carl Schmitt afirma que las únicas teorías políticas genuinas son las que parten de la concepción del hombre como un ser malvado (Carl Schmitt, citado por Sampson, 2002). Pero malo no por naturaleza, complementa Anthony Sampson, sino que es preciso, en lo político, tratarlo como si lo fuese.

Pues, a pesar de que ese amor de la calle es como todo amor, “...*de tous les sentiments le plus égoïste, et, par conséquent lorsqu'il est blessé, le moins généreux*”,⁵ tiene como causa de su grandeza su fuente de deificación, en que precisamente en su horizonte está siempre presente como potencialidad o actualidad la *hybris*, la desmesura. El poder encuentra su sentido y su propósito en las estrategias que desarrollan las comunidades humanas para no ser dominados por la fuerza de la *hybris*. Lo público, como realidad política, es precisamente esa estrategia que la cultura occidental creó para acotarla y para convertirla en manantial de creación y producción social y cultural. Lo público tiene su más decisiva sustancia en un milenarismo precepto del oráculo de Delfos, enunciado por Sócrates, pero opacado comprensiblemente por la célebre frase “*conócete a ti mismo*”, a partir del predominio que alcanzara la vida privada en nuestro contexto cultural. La máxima deífica dice: “*nada con exceso*”.

El hombre griego supo con prístina claridad que las comunidades que no logran constituir un mecanismo efectivo de control para todos, deja expuestos a cada uno de sus miembros al desenfreno. Lo público es precisamente el campo que constituyó la cultura occidental para formular un “*nada con exceso*”. “*La cuestión del hombre es la cuestión de la hybris, no hay regla última a la que pueda referirse para escaparse de ella,*

ni Decálogo, ni Evangelio. El Sermón de la Montaña no me dice cuáles son las leyes que debo votar” (Castoriadis, 2002).

No es difícil descubrir este sentido de lo público, ya sea como intuición o formulación argumentativa explícita, en las líneas de cualquier pensador aprensivo de este ámbito. Especialmente para la tradición liberal, aunque en cierto modo también para la tradición marxista, la esfera pública ayuda a contrabalancear el poder político a fin de que no se desmande y a proveerle la necesaria legitimación social. Lo público es, entonces, el gobierno de la medida, del *metrón*, de la justa medida. Por ello es que es tan intensamente virtuoso este campo. Habitar el espacio público es ser impregnado por su erotismo y descubrir, si las circunstancias culturales y sociales lo han favorecido, su ética constituyente, que habrá de determinar la manera de vernos a nosotros mismos y de relacionarnos con los otros. Por eso sorprende que los análisis que históricamente han predominado sobre las problemáticas urbanas –como los desarrollados por Marx y sus más fervientes herederos– se hayan centrado en lo que acontecía en las fábricas.⁶ Ni aun desplazando el centro de interés, como lo hace Castells, hacia el aparato estatal, se puede afirmar que se haya logrado un avance significativo en la comprensión de la cuestión urbana. Si “*el nudo interpretativo de la 'cuestión urbana' reside en el análisis del proceso político*” (Castell, 1974), entonces ni las fábricas, ni el Estado, con sus instituciones y procesos, podrán ser el objeto, centro y finalidad de la lucha política. Las fábricas y las instituciones gubernamentales son mero ladrillo y letra muerta si lo que acontece en la calle no sostiene sus dinámicas. “*¿Qué es la calle? Es el lugar del encuentro, sin el cual no caben otros posibles encuentros en lugares asignados a tal fin... La calle y su espacio es el lugar donde un grupo se manifiesta, se muestra, se apodera de los lugares y realiza un adecuado tiempo-espacio*” (Lefebvre, 1980). “*La calle es cotidianidad, 'desorden vivo... que construye un orden superior'*” (Lefebvre, 1980). El Estado es emanación directa de lo que ocurre en el espacio público; y eso lo tiene muy presente la institucionalidad, pues la

5. “De todos los sentimientos, es el más egoísta y en consecuencia una vez tenido es el menos generoso. Benjamín Constant, citado por Nietzsche en “El caso Wagner”, citado a su vez por Lefebvre. 1975.

6. A pesar de que los planteamientos políticos de Marx han sido objeto de muchísimas objeciones, y de este modo, ya no se acepta, por lo menos teóricamente, que el vínculo societario debe su poder principalmente por la dimensión económica, no obstante, Marx se constituye sin duda en una de las figuras más legendarias de esta época, debido a, en términos de Jürgen Habermas, esa dimensión ontológica que hay en su propuesta política. Dicha ontología radica en que ubicó “afuera”, en el exterior, por fuera de la casa, la causación de la acción del sujeto. Por eso, todo autor que comparta esta exterioridad, se declara marxista, tal como lo hizo Lefebvre, Habermas, Castell, y los filósofos de la escuela de Frankfurt. Que la fuente de esa exterioridad la haya ubicado Marx en las fábricas es un error que con tiempo y con sangre se comprendió; que la fuente de esa exterioridad algunos sociólogos creen encontrarla ahora en el Estado, será, desde nuestro punto de vista, otro error que el tiempo también revelará. La particularidad de Lefebvre es que ubica en la calle, en el espacio público, el principio de la exterioridad.

primera ley que dictamina cuando es puesta en cuestión es “el toque de queda”.

En el espacio público fue que se halló la posibilidad para descubrir que las instituciones y las representaciones pertenecen al *nomos* y no a la *physis*. No es natural, ni divina la institución humana. Es social. Esto abrió la posibilidad de cuestionar nuestras propias instituciones y de actuar con respecto a las mismas. Puede cambiárselas a través de la acción y la reflexión humana, cuando las condiciones así lo requieran. *“Debemos encontrar nosotros mismos las leyes que debemos adoptar; los límites no están trazados de antemano, la hybris es siempre posible. Sobre esto habla la tragedia ateniense, institución democrática por excelencia, institución que recuerda constantemente al demos la necesidad de la autolimitación”* (Castoriadis, 2002).

De este modo, identificar la génesis de lo público y el precepto ético que lo gobierna, permite comprender el equívoco que se establece al quitarle a la dimensión política su relación con lo epistémico. Así se le está confiriendo un sentido de verdad externo a ella; permitiendo de ese modo que sean interrogadas las determinaciones de una comunidad por algo universal, externo a lo que acontece en la reunión con los otros. Esto es puerta de entrada para los especialistas, los poseedores de verdad, que llegan a legislar por fuera de nuestras vivencias y experiencias. En síntesis, *“la democracia es el régimen de la autolimitación, en otras palabras, el régimen de la autonomía o de la auto institución... Es poder que no acepta ser limitado desde el exterior, es poder autoinstituyente. La democracia es un régimen que se autoinstituye explícitamente de manera permanente”* (Castoriadis, 2002).

La visión geométrica del espacio

Desde los griegos se ha establecido un vínculo casi insoluble entre el espacio físico y la geometría. Por tradición y por etimología, el objeto de estudio de la geometría ha sido el espacio físico real, el cual fue percibido como susceptible de ser matematizado y con ello de ser controlado y dominado a beneficio de los intereses humanos. Es a partir de la instauración de la episteme moderna en nuestro

contexto cultural, que los principios de la geometría se independizaron radicalmente de la referencia a la realidad. El espacio, aunque real, fue concebido desde entonces como siendo esencialmente un vacío, un receptáculo absoluto y tridimensional de los objetos posibles, cuyas características eran inteligibles, pero inaprensibles para los sentidos. La modernidad hizo predominante la perspectiva de que el espacio era un principio constituyente de la ontología de los objetos, cuya existencia no estaba supeditada a la existencia de estos. Todas las cosas conocidas y por conocer podían desaparecer, y aún así, el continente tridimensional que los contenía sobreviviría a tal colapso de la materia. Las propiedades del espacio, decía Newton, era la infinitud, la homogeneidad, la inmovilidad y su métrica era la que Euclides había fijado en su tratado *Elementos*, en el siglo IV a.C. Por consiguiente, el espacio sería, semánticamente hablando, una dimensión carente de sentido. Sus propiedades eran universales, establecidas a priori. Estas eran descubiertas por el ser humano y eran aquellas que revelaban los textos de geometría y física. El sentido aparecía como una opción que introducía la experiencia humana con el espacio. Desde luego podía variar de caso en caso, pero de ningún modo alteraba o definía sus fundamentos estructurantes. En conclusión, el espacio físico era euclidiano; se podía conocer la estructura física del mundo a priori; y todo aspecto humano –su acción, sensación, percepción o significación– eran radicalmente posibles gracias al “espacio absoluto”, superponiéndose a ese preexistente. Esta es la principal visión que hemos legado de nuestros ancestros culturales sobre el espacio.

Como es de prever, esta concepción no está libre de consecuencias. La perspectiva es base ideológica para proponer determinadas lecturas de las acciones que realizan las personas: siendo el espacio un vacío para ser llenado, será un acto de ocupación la acción primera que los seres humanos desarrollarán con este. Al espacio se le apropia. No es un acto de creación el que opera como acto fundante, sino un acto primordialmente de dominio sobre lo natural, sobre lo a priori,

lo dado; luego vendrá la ley, arbitrariamente, a decir si es legal o no esa ocupación. La visión geométrica del espacio es también propicia para hacer lecturas funcionalistas de los comportamientos de las personas. De hecho, de ella deriva o encuentra su razón de ser. Pues siendo el sentido un a posteriori, el aspecto primero será nuevamente un hecho metafísico, la función, inherentemente presente en la biología de un organismo o en el enunciado que se pretendió imprimir en las disposiciones arquitectónicas observables en el espacio.

Efecto del predominio de esta visión del espacio en nuestro contexto nacional es el síntoma, que con mirada clínica, Fernando Viviescas ha develado:

“Nuestra enorme ignorancia del significado y la trascendencia de la dimensión espacial como condición y determinante ineludible de las condiciones de existencia, tanto en el orden individual como, particularmente para el caso que nos ocupa, en el ámbito colectivo. No nos referimos sólo a la dificultad que para el desarrollo de una reflexión sobre el espacio encuentra, incluso actualmente la filosofía sino la ausencia de una percepción y de una inteligencia sobre la dimensión del espacio físico, material, construido al interior del cual y por cuya construcción somos, y que ha conducido y da soporte a la tendencia y a la actitud negativas que han llevado a que la especialidad, en especial cuando tiene alguna connotación cualitativa de las condiciones de vida, sea ignorada o minimizada en su significación cultural y material. [En síntesis] Colombia es una sociedad analfabeta en lo espacial y, como consecuencia, la construcción de su identidad histórico-social contemporánea ha estado acompañado de un proceso inconsciente pero sistemático de desespacialización del imaginario individual y colectivo: de la reivindicación social, del proyecto político y de la formulación poética”.

(Viviescas, 1997).

A juzgar por lo que señala Viviescas, el pensamiento del colombiano común todavía sigue apegado a lo que hasta hace muchas décadas atrás se venía sosteniendo con respecto



a la realidad. Esto es, que se requiere buscar universales a priori, verdades absolutas, en cada aspecto de la vida, hasta en la más insignificante de ellas.

Por ello somos analfabetas del espacio, porque no creemos que en él haya una denotación posible. Las cosas aún siguen siendo para nosotros meras cosas. No comunican nada, del mismo modo que el espacio no dice nada, excepto su función. Todo aspecto humano –su acción, sensación, percepción o significación– sigue siendo pensado como

radicalmente posible gracias al “espacio absoluto”, superponiéndose a ese preexistente.

Y ciertamente el espacio continuará siendo aprehendido como físico y euclidiano, con propiedades universales, establecidas a priori, mientras no se introduzca en la comprensión de la realidad humana el factor de la mediación en la actividad que realiza el sujeto, una mediación que es “ley o razón” del signo (Peirce, 1987), y que sería socialmente organizada y favorecida. Únicamente de ese modo, el espacio se convertiría en un hecho inherentemente de sentido, al estar su dimensionalidad ligada a la forma cómo se aprehenden y constituyen simbólicamente los objetos y a las posibilidades de acción que se pueden desplegar para abordarlos.

El espacio, afirma el físico francés Henri Poincaré, no es un constructo hipotético de la ciencia sino una mera convención. *“Esas convenciones –dice Poincaré– son la obra de la libre actividad de nuestra mente, que en ese dominio no reconoce obstáculo; pero entendámonos: esos decretos se imponen a nuestra ciencia, que, sin ellos, sería imposible; no se imponen a la naturaleza”* (Henri Poincaré, citado por Guerrero, 2005).

Las anteriores formulaciones constituyen uno de los hilos fundamentales que definen la perspectiva social del espacio. Reconocen la intervención de la actividad humana en la emergencia de la dimensión espacial, ya sea los seres humanos relacionando objetos a través de la percepción, ya sea creando estéticas operativas sobre el espacio, producto de la libre actividad de nuestra mente. Esta concepción fue considerada por Ernest Cassirer (1968) como primitiva en tanto que se halla centrada en torno a intereses, necesidades y prácticas y se halla mezclada con sentimientos personales o sociales concretos o con elementos emotivos; no hace del espacio de la acción más verdadero que el espacio matemático, porque ambos son, al fin y al cabo y parodiando a Berkeley, ficciones de la mente humana.

Esta es, entonces, la perspectiva social del espacio en la que el espacio es un hecho inherentemente de sentido. Su dimensionalidad estaría ligada a la forma cómo se aprehenden y constituyen simbólicamente

los objetos y a las posibilidades de acción que se pueden desplegar para abordarlos. Aquí lo esencial no es la ontología de los objetos, sino la experiencia humana. El espacio es por consiguiente un escenario. Campo en el que se despliega la acción como posibilidad. Dimensión esencialmente ética y política, no ontológica.

La tendencia formalizadora o estructuralista en la ciencia

Por exigencia de la ciencia, nos hemos habituado a pensar la ciudad básicamente como una estructura. Por ello, se le define como un espacio, ya sea físico, ya sea social. Esta posición sobre la ciudad ha estado históricamente determinada; afirmada inicialmente por los trabajos realizados por los urbanistas y arquitectos, fue revitalizada luego con los aportes efectuados por distintos autores que hablaban de la ciudad como un sistema semiótico, una forma aprehensible como “sistema de signos” (Sieverts, Schneider y Trieb, citados por Walther, 1994), como “discurso” (Barthes, 1993), o como “macro enunciado de una materialidad que se destila en uno o más sistemas simbólicos” (Gennari, 1998).

La visión espacialista sobre la ciudad quizás deba mucho a esa obsesión, que según lo decía Michel Foucault, en 1967, tuvo el siglo XX con la dimensión del espacio: *“La época actual sería más bien quizás la época del espacio. Estamos en la época de lo simultáneo, en la época de la yuxtaposición, en la de lo próximo y lo lejano, de lo contiguo, de lo disperso”* (Foucault, 1994).

Sin embargo, tal circunstancia narrada en la década de los 60 del siglo pasado, bajo el furor que causaba el movimiento estructuralista en Francia, no corresponde a la realidad académica y social del momento: *“El ser humano contemporáneo está fundamentalmente desterritorializado. Sus territorios existenciales originarios –cuerpo, espacio doméstico, clan, culto– ya no se asientan sobre un terreno firme, sino que se aferran a un mundo de representaciones precarias y en perpetuo movimiento”* (Felix Guattari, 2003). Como escribe Gérard Imbert, la desterrito-

rialización es constituyente de la identidad de los sujetos posmodernos, los cuales se ven definidos cada vez menos por el lugar de pertenencia (lugar físico, de los orígenes, o lugar simbólico, de la identificación con valores nacionales, ideológicos) y conlleva a “una relación virtual con el entorno, dentro de recorridos puntuales, cambiables, que algunos definen como ‘no lugares’ (Marc Auge)” (Imbert, 1999). En consecuencia, dice Guattari, “ya no podemos contentarnos con definir la ciudad en términos de espacialidad”. Y esto porque la naturaleza del fenómeno urbano ha cambiado. “La ciudad-mundo... se ha desterritorializado profundamente y sus componentes se han diseminado sobre un rizoma multipolar urbano que abarca toda la superficie del planeta” (Guattari, 2003).

Múltiples razones podrían aducirse para explicar la desterritorialización que señala Guattari se ha realizado en las comprensiones que se hacen de la ciudad y, en general, en el pensamiento occidental: las tendencias globalizadoras de la cultura y la economía, la aparición de nuevas tecnologías de comunicación, las crisis de los sistemas políticos que regían para el mundo después de la segunda guerra mundial. Otra razón de primer orden la ha brindado la misma realidad urbana cotidiana, que ha mostrado que en las ciudades del mundo no se corrobora la existencia de un trasfondo estructural único, una macroestructura general que explique, determine, organice y dirija los fenómenos sociales que en ella acontecen. En contra de la aseveración de Barthes de que “cualquier ciudad, no importa cual, es una estructura” (Barthes, 1993), Canclini argumenta que estas “ciudades desgarradas por crecimientos erráticos y una multiculturalidad conflictiva, son el escenario en que mejor se exhibe la declinación de los metarrelatos históricos, de las utopías que imaginaron un desarrollo humano ascendente y cohesionado a través del tiempo” (Canclini, 1995). La homogeneidad de la ciudad, sentencia Imbert, es una falacia: “La ciudad es palimpsesto. Es un ser inacabado, que se va construyendo de acuerdo con los recorridos que en él se efectúan” (Imbert, citado por Maestro, 1990).

Lo anterior no obsta para seguir percibiendo en la ciudad un *topos*, un lugar, o para hacer de la vieja intuición de Víctor Hugo, citada por Barthes, una tesis a desechar. Aún sigue siendo cierto que la ciudad es una escritura y quien se desplaza por ella, el usuario de la ciudad, es un lector de esa escritura. Solo que hay que reconocer que el sueño barthesiano de encontrar “el lenguaje de la ciudad” (Barthes, 1993), dominando, según lo afirmaba, todas las lecturas que hacían las diversas categorías de lectores presentes, se prefigura hoy día como una utopía, imposible de realizar.

El reconocimiento de este aspecto permite advertir que estas tendencias formalizadoras conllevan a obviar hechos absolutamente centrales en la realidad urbana. Ejemplificaremos lo anterior, de una manera un poco amplia, citando como caso el funcionalismo, perspectiva que ha forjado notablemente las maneras de comprender temáticas urbanas en áreas del conocimiento como la arquitectura, el urbanismo, la semiótica aplicada y la psicología ambiental.

El funcionalismo ciertamente tiene una versión formalista.⁷ Se trabaja matemática o semióticamente sobre un hecho para establecer la función general que la determina. La función es la relación matemática o semiótica de las dos o más variables presentes en la problemática tratada. Su formalización termina en la explicitación de un dato cuantitativo o de un enunciado específico. De ello resultaría que realidades sociales como las que relata un arquitecto o un antropólogo, quedan delimitadas conceptualmente del siguiente modo: “Cuando se utiliza una cuchara para llevarse el alimento a la boca, su uso constituye desde luego el cumplimiento de una función, a través del empleo de un artefacto que permite y promueve esa función; sin embargo, al decir que promueve la función se indica que dicho instrumento cumple también con una función comunicativa: comunica la función que se cumple” (Eco, 1984).

¿Podrían los objetos sociales comunicar algo más que su función? “La cuchara promueve cierta manera de comer y significa esa manera de comer, de la misma manera como

7. Existirían cuando menos dos versiones de funcionalismo; una que restringe el concepto de función al mero objetivo para el cual fue realizado un objeto social y otra que supone que ese objetivo opera gracias a unas leyes algebraicas o semióticas que son susceptibles de ser identificadas. En el primero de esos funcionalismos las metáforas que predominan son de origen biológico; y en el segundo de los funcionalismos, se combinan las metáforas biológicas con metáforas matemáticas. Un texto en el que se debate estas dos distintas formas de funcionalismo corresponde a la introducción que escribió Claude Lévi-Strauss en el libro *Sociología y antropología*, de su amigo el antropólogo francés Marcel Mauss. Allí se encuentra referencias directas a esa tensión entre esas dos maneras distintas de concebir la función.

la caverna promueve el acto de guarecerse y significa la existencia de una posible función, y ambos objetos significan, aun cuando no sean usados” (Eco, 1984). Al parecer, para Umberto Eco los objetos sociales, que no son proposicionales, pueden sólo ser caracterizados como actos de comunicación a partir de la incuestionable consideración que pueden ser significados bien y fácilmente como posibilidad de función. “Lo que un marco de referencia semiótico reconocería en el signo arquitectónico es la presencia de un vehículo signico cuyo significado denotado es la función que lo hace posible” (Eco, 1984). Lo anterior tiene su causa en que “nadie puede dudar de que un techo fundamentalmente sirve para resguardar, y un vaso para contener líquidos de manera que uno los pueda beber sin dificultad” (Eco, 1984). La única precaución que cabe tomar aquí es que a las funciones “desde el punto de vista semiótico cabría entenderlas y definir las mejor... (para) descubrir otros tipos de funcionalidad, que son tan esenciales, pero que uno no logra percibir así, debido a una interpretación rígidamente funcionalista” (Eco, 1984).

Esta visión funcional podría ampliamente ser aplicada para cualquier temática relacionada con la ciudad. De hecho, cabe delimitar la ciudad misma de ese modo, como una realidad social que celebra funciones; aprehender cognitivamente la ciudad es reconocer las funciones que operan en ella, por razones históricas o sociales.

Por supuesto, las funciones existen. Que sean las funciones el significado esclarecedor con el que comprendemos y analizamos la realidad social de una ciudad, es lo que puede ser objeto de duro reparo. Si los muros de Atenas educaron no fue porque su sentido denotado haya sido la función que los hizo útiles, proteger a los atenienses de los ataques de sus enemigos. Educaron por el mero hecho de que eran posibilidad de denotación, más allá de la función que comunicaban. El ser-ahí del muro, su efectiva presencia ante todos, portando un sentido que podía ser aprehendido tanto por los atenienses como por quienes los atacaban, es lo que le confiere su potencial educador, potencial que

difícilmente será comprensible a través de la perspectiva funcionalista.

Tal desdibujamiento de la realidad social es consecuencia obvia de la aplicación del principio de abstracción. Los formalismos positivistas exigen sustraer la materia que analizan de la vida cotidiana. Incluir los muros de Atenas en el mundo de la vida es revelar que estos son productos generados por una potencia, la polis ateniense, capaz de sostenerse independiente, a pesar de los esfuerzos de sus enemigos, y además, capaz de liderar a las otras ciudades Estados en este anhelado destino de la autonomía, en contra de las aspiraciones del rey persa. La esencia de la verdad, señala Heidegger, es la libertad. “El ‘ser’ que se dice en el ‘es’ significa: ‘realmente presente’, ‘constante y materialmente existente’, ‘tener lugar’, ‘estar destinado a’, ‘representar algo’” (Heidegger, 1997). Esa es precisamente la razón por la que Lisandro, el general que lideró a Esparta en la tercera guerra del Peloponeso y que logró la derrota ateniense, haya decidido destruir, al son de flautas, esos muros. Y es también el motivo por el cual ese mismo general no aceptó la voluntad de sus aliados tebanos, de no dejar una sola piedra de la Atenas de Pericles. Una sola piedra erigida en su lugar denotaba para sus enemigos la pervivencia del imperio ateniense y sus ideales, circunstancia políticamente molesta para quienes aspiraban sustituirla, pero en cambio tranquilizante en alguna medida para los lacedemonios en tanto que controlaba las tendencias expansionistas de los tebanos y corintios.

El funcionalismo no nos puede hablar de las relaciones de fuerzas inmanentes y propias del dominio en que se ejercen; del juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; de los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras; de las estrategias que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales. No nos puede hablar, en últimas, del poder, tal como nos lo ilustra Michel Foucault en “Voluntad de Saber”.

El funcionalismo formalista hace de la acción social un enunciado que comunica una última intención: la de garantizar la subsistencia de un orden. Esta perspectiva subsume la función en un paradigma explicativo continuista, circunstancia que favorece la interpretación de las rupturas que se presentan en el sistema como déficit estructural, discontinuidades introducidas en el sistema por la inoperancia de un objeto instalado para cumplir con una función determinada. El funcionalismo negativiza la discontinuidad y a quienes la representan. Propende, por lo tanto, por una visión reclusiva y exclusivista, que no permite descubrir la ideología que hay en cada problemática social y en cada modelo conceptual que da cuenta de él. En síntesis, oculta, a través de un concepto finalista y/o formalista, la función, las dinámicas de poder que subyacen en todo enunciado y teoría.

De lo anterior es que surge la necesidad de aplicar una forma de análisis político para diversas problemáticas; el reduccionismo semiológico privilegia *“la forma apacible y platónica del lenguaje y del diálogo”* (Foucault, 1997), y elude por ello el carácter violento, sangrante, mortal de la realidad histórica humana. *“Pienso que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y de la batalla”* pues *“la historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa; no es habladora... [Y] ni la dialéctica, ni la semiótica sabrían dar cuenta de la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos”* (Foucault, 1997).

En conclusión, aunque es innegable que tradiciones teóricas como la del funcionalismo o la estructuralismo lingüístico pueden ofrecer grandes posibilidades explicativas de algunos de los fenómenos que acontecen en la realidad humana, tenemos en objetos de estudio como el espacio público un escenario que nos muestra que la realidad social no es un producto que se deja circunscribir en un álgebra definitivo, un entramado simbólico estable y cerrado; La experiencia humana está también muy marcada por eventos imprevistos, e igualmente por sucesos que surgen a partir de las acciones efectivas y cotidianas que realiza o sufre, y que no

aparecen implícitas en el formalismo que describe ciertas perspectivas. En este orden de ideas, la verdad de la cultura no reside en las formulaciones explícitas de los rituales de la vida diaria sino en las prácticas cotidianas de las personas que, al actuar, dan por supuestas la explicación de quiénes son y la manera de comprender las acciones de sus semejantes (Rosaldo, citado por Jerome Bruner, 1998). Verbigracia, nada hay en la lógica enunciativa de los semáforos que indique, como parece saberlo el conductor habitual de algunas ciudades de Colombia, que el amarillo connota, en la mayoría de los casos y en cualquier orden de las luces, “acelere al máximo”, y muy pocas veces, “dispóngase a detenerse” por inminencia de cambio de luces. Este es un implícito que es consecuencia de las experiencias con las formas de vida desarrolladas por el colectivo, implícito que permite aseverar que resulta muy discutible un modelo teórico o político de ciudad que la afirma como una estructura simbólica relativamente estable y cerrada.

A modo de conclusión

Muchísimos aspectos adicionales se requieren tratar para cambiar la inquietante situación en que se encuentra todavía la temática del espacio público. Para lograr tal cometido, enfatizamos de todas las maneras posibles que hay que ser extremadamente cuidadosos con las perspectivas filosóficas,



autores y teorías que se pueden emplear para analizar problemáticas urbanas. Un grupo demasiado selecto puede contribuir a la positivización del espacio público. Aquí resaltamos una perspectiva teórica, el construccionismo social, ampliamente desarrollada en campos disciplinares como la psicología social crítica; y destacamos varios autores: Michel Foucault, Henri Lefebvre, Cornelius Castoriadis, entre otros.

Consideramos que con Foucault, Castoriadis y los teóricos del construccionismo social se logra entender que la dimensión política es la dimensión clave que explica el estado de cosas que se ven en la ciudad. Y esto se afirma en contra de otras perspectivas que ven en la dimensión económica o en la dimensión simbólica/ideológica esa misma clave. Lo que ellos nos indican es que el punto de partida para el estudio de la realidad social es la praxis cotidiana, la acción social, no la estructura social. Igualmente, creemos que con Foucault, Castoriadis y los teóricos del construccionismo social, adquiere pleno sentido esta frase de Nietzsche, descrita en “*fragmentos póstumos*”: la mentira es el poder. En otras palabras, la ficción es el hilo constituyente de toda dimensión social, política, simbólica y cultural humana. Y, finalmente, con Foucault, Castoriadis y los teóricos del construccionismo social se logra comprender que el poder no es reductible a una relación de dominación, regulación y represión, una relación a la que podría escapar algún sujeto mediante algún dispositivo determinado. Son condiciones históricas e ideológicas, y no ontológicas del ser humano, las que hacen que sean poder y libertad conceptos antagónicos, visión particularmente promovida por la tradición política del liberalismo. En una sociedad las personas no permanecen juntas con el sólo objetivo de luchar entre ellas o de superarse unas a otras; permanecen juntas también para tratar de encontrar sentido a su relación mutua (Cecchin, 1994). El poder es, entonces, génesis y producción de sentido.

En conclusión, la importancia académica del espacio público no reside únicamente en el valor que por sí mismos puedan tener los fenómenos que acontecen en el espacio público. Ciertamente pudiera enumerarse

una cantidad de sucesos urbanos, que por su mera significancia social debería bastar para conminar a los investigadores de las ciencias sociales y humanas a pronunciarse al respecto. Obviando este aspecto de no menor importancia, es de recordar que las ciencias, a partir del estudio de un objeto específico, además de brindarnos una comprensión de la fenomenología que afecta cotidianamente a las personas, ofrecen igualmente escenarios epistémicos propicios para analizar la validez de los principios filosóficos que empleamos para aprehender epistémica y cognitivamente la realidad física y social. Ese el caso del espacio público, un objeto de estudio que ofrece la posibilidad para evaluar y rebatir una serie de metateorías y posturas filosóficas dominantes en el contexto académico general.

Bibliografía

1. BARBERO, Jesús Martín (1990). *Comunicación y ciudad*. En: *Imágenes y reflexiones de la cultura en Colombia*. Bogotá. Regiones, ciudades y violencia. Ponencia para Foro Nacional para, con, por, sobre, de, cultura.
2. BARTHES, Roland (1993). *La aventura semiológica*. Segunda edición. España: Paidós.
3. BETTIN, Gianfranco (1982). *Los sociólogos de la ciudad*. Barcelona, España: Editorial Gustavo Gill, S. A. Colección Arquitectural/perspectivas.
4. BORJA, Jordi y MUXI, Zaida (2003). *El espacio público: Ciudad y ciudadanía*. España: Electa, Grupo Editor.
5. BRUNER, Jerome. (1998). *Realidad mental y mundos posibles*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.
6. CABE, Space (2003). *The value of public space. How high quality parks and public spaces create economic, social and environmental value*.
7. CANCLINI, Néstor (1995). *Consumidores y ciudadanos*. México: Edit. Grijalbo.
8. CASSIRER, Ernst (1968). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
9. CASTELL, Manuel (1974). *La cuestión urbana*. España: Siglo XXI.

10. CASTORIADIS, Cornelius (2002). *Figuras de lo pensable*. México: Fondo de Cultura Económica.
11. CECCHIN, Gianfranco (1994). *Construcción social e irreverencia terapéutica*. En: *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
12. DELGADO, Manuel (1999). *El animal público*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
13. ECO, Umberto (1984). *Función y signo: la semiótica de la arquitectura*. Capítulo del texto *El lenguaje de la arquitectura*. México: Editorial Limusa.
14. FOUCAULT, Michel (1979). *Arqueología del saber*. Editorial Siglo XXI.
15. FOUCAULT, Michel (1988). *El pensamiento del afuera*. Valencia, España: Pretextos.
16. FOUCAULT, Michel (1994). *Espacio diferentes*. En: *Estética, ética y hermenéutica*. Madrid, España: Editorial Paidós [1967].
17. FOUCAULT, Michel (1997). *Verdad y Poder*. Artículo del texto *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Editores Juan Antonio Nicolás y María Jose Frapolli. Madrid, España: Editorial Tecnos. (1977).
18. GEERTZ, Clifford (1987). *El desarrollo de la cultura y la evolución de la mente*. En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
19. GERGEN, Kenneth (1996). *Relaciones y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. España: Paidós.
20. GUATTARI, Felix (2003). *Prácticas ecosóficadas y restauración de la ciudad subjetiva*. En: <http://inmanencias.blogspot.com/2008/02/prcticas-ecosficas-y-restauracin-de-la.html>
21. GUERRERO PINO, Germán (2005). *Teoría kantiana del espacio, geometría y experiencia*. En: *Praxis filosófica. Departamento de Filosofía*. Cali, Colombia: Universidad del Valle. Nueva serie.
22. HEIDEGGER, Martin (1997). *La pregunta por la esencia del ser*. Capítulo 3 del texto *Introducción a la metafísica*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.
23. IMBERT, Gerard (1999). *“Por una semiótica figurativa de los discursos sociales”*. En: *Anthropos. Semiología crítica. De la historia del sentido al sentido de la historia*.
24. LEFEBVRE Henri (1980). *“El fenómeno urbano”*. Capítulo 3 del texto *La revolución urbana*. Madrid, España: Alianza Editorial.
25. LEFEBVRE Henri (1975). *Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Económica.
26. MAESTRO, Jesús (1990). *“Lo teatral y lo cotidiano”*. En: *Actas del II Congreso Internacional de Semiótica*. España: Asociación Española de Semiótica.
27. MOREY, Miguel (2004). *Introducción*. En: *Michel Foucault. Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. España: Alianza Editorial.
28. NIETZSCHE (1993). *Así hablaba Zaratustra*. Santafé de Bogotá, Colombia: Panamericana Editorial.
29. PEIRCE, Charles (1987). *Obra lógica semiótica de Charles Peirce*. Madrid, España: Taurus Editorial.
30. RIVERA REYES, Gabriel Alejandro (2002). *Una década de gestión del espacio público en Bogotá: Apreciaciones desde la perspectiva de las políticas públicas*. En: *Revista de Estudios Sociales*, Universidad de los Andes. Revista de estudios sociales. Junio 2002. pp. 92-99. www.publicacionesfaciso.uniandes.edu.co
31. SAMPSON, Anthony (2002). *Reflexiones sobre la violencia, la guerra y la paz*. En: *Violencia, guerra y paz*. Santiago de Cali, Colombia: Programa Editorial. Facultad de Humanidades. Universidad del Valle.
32. SENNETT, Richard (1994). *Carne y piedra*. Madrid, España: Alianza Editorial.
33. VERNANT, Jean Pierre (1987). *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*. Madrid, España: Editorial Taurus.
34. VIVIESCAS, Fernando (1997). *Espacio Público. Imaginación y planeación urbana*. En: *La Calle. Lo ajeno, lo público y lo imaginado*. Santafé de Bogotá, D. C. Colombia: Documentos Barrio Taller. Serie Ciudad y Hábitat.
35. WALTHER, Elizabeth. (1994) *Teoría general de lo signos. Introducción a los fundamentos de la semiótica*. Chile: Dolmen Ediciones.