

PENSAR LA CIUDAD

ENTRE ONTOLOGÍA Y HOMBRE

DIRECTORIO

DR. JOSÉ ENRIQUE VILLA RIVERA
Director General

DR. EFRÉN PARADA ARIAS
Secretario General

DRA. YOLOXÓCHITL BUSTAMANTE DIEZ
Secretaria Académica

DR. JOSÉ MADRID FLORES
Secretario de Extensión e Integración Social

DR. HÉCTOR MARTÍNEZ CASTUERA
Secretario de Investigación y Posgrado

DR. LUIS HUMBERTO FABI LA CASTILLO
Secretario de Servicios Educativos

DR. MARIO ALBERTO RODRÍGUEZ CASAS
Secretario de Admnsitración

LIC. LUIS ANTONIO RÍOS CÁRDENAS
Secretario Técnico

ING. LUIS EDUARDO ZEDILLO PONCE DE LEÓN
Secretario Ejecutivo de la Comisión de Operación
y Fomento de Actividades Académicas

ING. JESÚS ORTIZ GUTIÉRREZ
Secretario Ejecutivo del Patronato
de Obras e Instalaciones

ING. JULIO DI-BELLA ROLDÁN
Director de XE-IPNTV Canal 11

LIC. LUIS ALBERTO CORTÉS ORTIZ
Abogado General

LIC. ARTURO SALCIDO BELTRÁN
Director de Publicaciones

PENSAR LA CIUDAD

ENTRE ONTOLOGÍA Y HOMBRE

Pautas desde hitos de Marx y Heidegger

Jorge Gasca Salas

INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL
— MÉXICO —

Pensar la ciudad: entre ontología y hombre

Primera edición: 2007

D.R.© 2007, Instituto Politécnico Nacional
Dirección de Publicaciones
Tresguerras 27, 060470, México, DF

ISBN: 978-970-36-0422-7

FIPN 2007-121

Impreso en México / *Printed in Mexico*

A Bolívar Echeverría,
con gratitud y admiración

Mientras el hombre no se reconozca como hombre y, por tanto, no organice al mundo de manera humana, esta *comunidad* aparecerá bajo la forma de la *enajenación*. Debido a que su *sujeto*, el hombre, es un ser enajenado de sí mismo. Esta comunidad *son* los hombres; no en una abstracción, sino como individuos particulares, vivos, reales. Y el *modo* de ser de ellos es el modo de comunidad.

KARL MARX: *Cuadernos de París*

El poetizar es la capacidad fundamental del habitar humano. Pero el hombre solamente es capaz de poetizar, en cada caso, según la medida en que su esencia es congregada en lo que el hombre mismo hace, y por eso necesita su esencia. Según la medida de esta congregación el poetizar es verdadero o no-verdadero.

MARTIN HEIDEGGER: «... *Poéticamente habita el hombre...*»

ÍNDICE

Prólogo	13
Introducción: Tentativas de estudio sobre la ciudad	17
1. Irrupción de las ciencias en el estudio de la ciudad	18
2. Tentativas filosóficas	21
3. «Filosofía de la ciudad»	22
4. La ciudad como delimitación de un problema ontológico fundamental	29
5. Intentos de confrontación Marx-Heidegger	32
6. Señalamientos ontológicos de Marx y Heidegger para esta investigación ..	35
7. Pautas para una interpretación	39
8. Dificultades y prevenciones	40
I. La ciudad, la polis y la filosofía	49
9. Génesis de la ciudad: génesis de la filosofía	54
10. La polis y la filosofía	66
II. La ciudad: transnaturalización-social-mundo	99
11. Naturalidad del mundo social	100
12. Humanización del mundo natural	114
III. La ciudad: producción-congregación-mundo	137
13. Producir ciudad: congregar «mundo»	139
14. La ciudad: «valor de uso» y «habitar»	162
IV. La ciudad: historicidad y significatividad	173
15. Trans-historicidad de la significatividad material	174
16. Significatividad de la ciudad	183
V. La ciudad: ideología de la cotidianidad	203
17. Ser-en-el-mundo: ser-en-la-ciudad	208
18. Enajenación de la ciudad	215
19. Metafísica de la cotidianidad citadina	224
VI. La ciudad: realidad y «utopía»	235
20. La ciudad como realidad ambivalente del «peligro»	238
21. Habitar poético-habitar político: utopía y esperanza	246
Tesis para pensar la ciudad desde hitos de Marx y Heidegger	261
Apéndices	269
Apéndice 1. La ciudad antigua	271
Apéndice 2. Bibliografía sobre «ciudad». Selección de fuentes	277
Apéndice 3. «En primoroso azul...» («In Lieblicher Bläue...»). F. Hölderlin	281
Bibliografía	287

PRÓLOGO

La presente investigación ha sido concebida como una incursión necesaria en un tema que por la vastedad de sus fenómenos, desborda cualquier horizonte científico particular y constituye, por este hecho, un campo fértil para la configuración de la ciudad como objeto transdisciplinario, estatuto cuya naturaleza solicita un *modo de acercamiento* diferente al que pueden proporcionar las ciencias particulares en su estado de aislamiento, acentuado en mayor o menor medida por sus exigencias instrumentales a las que pueden estar sometidas. La filosofía, y particularmente la ontología, juega aquí un papel fundamental en la exploración y explicitación de campos problemáticos que tradicionalmente han formado parte de los esfuerzos que de manera aislada, realizan disciplinas como la arquitectura y el urbanismo, dejando intocables con mucha frecuencia temáticas y articulaciones tan centralmente fundantes como la *socialidad política*, el *habitar*, la *enajenación material* o la *significatividad histórica*.

Lo expuesto en este trabajo no puede considerarse sino como una contribución a los *prolegómenos para el estudio general de la ciudad*, en la que mediante un conjunto de *pautas*, se expone una tentativa de *delimitación ontológica* que adquiere el carácter esencial de problematización itinerante, tomando como punto de partida los señalamientos de dos pensadores: Marx y Heidegger, de suma importancia en la introspección de la «socialidad enajenada» y del «habitar». Con esta intención nos aventuramos en un esfuerzo que escuelas de pensamiento urbanológico (básicamente arquitectónico, urbanístico, económico y sociológico) como la importante escuela de Venecia o de la sociología

urbana francesa (ambas de orientación marxista), dejaron por hacer, lo cual acentúa el riesgo de tropezarse a cada instante, pero que asumimos en lo posible. Este desafío llega a ser notorio en el momento en que algunos conceptos, términos o expresiones idiomáticas son sometidas a tensión tras la necesidad de re-nominar fenómenos o hechos en los que, lejos de reivindicar un aparente desaliño germanístico otorgado por pensadores como Heidegger, incursionamos bajo la indulgencia que otorga la búsqueda, despliegue, redefinición y restitución de significados, procurando la prudencia pertinente para no caer en dislocaciones innecesarias del lenguaje, pero sin el temor de no hacerlo. El conservadurismo o apertura de las formas lingüísticas obedece también a la movilidad del pensamiento y, desde luego, de la propia realidad. Sean, pues, sometidas a juicio tales consideraciones a lo largo de este conjunto de reflexiones.

Mi infinita gratitud a Bolívar Echeverría no sólo por lo ejemplar de su agudeza, pulcritud y profundidad, expresadas a lo largo de los seminarios de Filosofía de la Cultura impartidos por él, sino por su apoyo y la sabiduría de sus recomendaciones. Agradezco enormemente a Crescenciano Grave por la siempre meticulosa, pertinente y respetuosa riqueza de sugerencias, por la especial calidez con la que compartió su pasión por la búsqueda y rescate de los tesoros bibliográficos desperdigados por aquí y por allá, así como aquella manera fraterna de compartir los suyos propios, pero sobre todo, por su amistad. A Mercedes Garzón, Federico Álvarez, Alberto Constante, Oscar Martiarena y Evodio Escalante, por sus observaciones y valiosas recomendaciones. A Dietrich Rall por ese especial contagio de entusiasmo y vehemencia en el desciframiento de la lengua alemana. Agradezco a las instancias e instituciones que facilitaron este trabajo: al Posgrado de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México, a mis colegas de la maestría en Planificación Urbano-Regional de la Sección de Estudios de Posgrado e Investigación de la Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura del Instituto Politécnico Nacional y al Instituto en general. A la familia y a los amigos por tolerar tanta ausencia, la que por imprescindible, no es de ningún modo olvido. A todos el vigor de mi agradecimiento como la exoneración de mis omisiones.

INTRODUCCIÓN

TENTATIVAS DE ESTUDIO
SOBRE LA CIUDAD

¿Por qué Marx y Heidegger? Aquí va una respuesta por lo menos negativa: porque no se trata ni de marxismo ni de existencialismo.

JEAN BEAUFRET: *Karl Marx y Heidegger* (1959)

La investigación tiene como punto de partida la consideración según la cual, por un lado, las ciencias particulares explican la ciudad en la medida en que tienden sus propios límites y permanecen en el nivel de la extensión del tiempo corto y de la sincronía,¹ al abarcar con un alto grado de inmediatez. Esto de ninguna manera debe establecerse como un «defecto» o «ventaja» ni juicio de valor alguno, sino simplemente un atributo que, para esta investigación, cualifica y diferencia su determinación sincrónica, del fundamento de la trans-historicidad diacrónica que buscamos.

De otro lado, la filosofía (que surge de la ciudad y con ella)² tiene un papel primordial en la argumentación pretendida, en parte porque reconoce la cercanía histórica con la *polisidad*³ de la ciudad. No obstante que en sus orígenes esta filosofía no aparezca jerarquizada o «sistemática», actualmente es imposible pensar la ciudad sin la filosofía, sin reconocer su importancia en el análisis diacrónico nacido *en* la ciudad y *con* ella.

¹ Las nociones de «sincronía» y «diacronía», son empleadas en el sentido de «tiempo corto» o «corta duración» opuesta a la de «larga duración», estas últimas de procedencia braudeliana, no asumen en nuestra investigación su fundamentación estructuralista, sino únicamente el sentido de la relación historicidad/trans-historicidad.

² Esta problematización será planteada en el capítulo I.

³ Con el término *polisidad* o *polis-idad* hacemos alusión a la permanencia ancestral reminiscente (substrato histórico) de la *polis*, cuya posibilidad está siempre abierta (*potentia*) en la ciudad real coetánea a cada momento histórico concreto, sentido extraviado en el uso de la expresión «politicidad».

En un segundo momento, sostenemos la idea de la existencia de señalamientos de orden ontológico presentes en la obra de Heidegger y, sólo implícitamente, Marx, a partir de los cuales podrían establecerse algunas pautas para elaborar una *interpretación ontológica* de la ciudad.

La argumentación consiste en la presentación de esos señalamientos y su sustentación, no sin antes apoyar su validez. Posteriormente, avanzamos hacia la exposición de las aquí llamadas *pautas* para la interpretación ontológica de la ciudad con su consecuente desarrollo, el cual constituye el cuerpo del texto propiamente dicho.

En un tercer momento, se establece una conclusión de conjunto a manera de tesis que se desprenden de lo expuesto a lo largo del trabajo.

La intención primordial de esta investigación consiste en señalar algunas pautas que conduzcan a una problematización-interpretación de lo que la ciudad es, recurriendo a la filosofía para desde ella reflexionar en torno a su contenido ontológico. Lejos de pretender respuestas definitivas u otras pretensiones semejantes ajenas a la filosofía, lo que aquí intentamos es plantear un conjunto de problemas y pautas que permitan pensar libre y abiertamente a la ciudad no como algo acabado, sino como una obra humana siempre por construir.

Esta intención nos lleva necesariamente a la búsqueda de un conjunto de *fundamentos*, trasladándonos, a su vez, al análisis del origen, la naturaleza o carácter de éste, la finalidad perseguida en esta labor y, además, en el tipo y *modo* de asumir o emplear los «instrumentos» para efectuar esta búsqueda. La filosofía en general y la ontología en particular, pueden asumir el papel de instrumentos mediante los cuales es posible pensar algo, es decir, un objeto o cosa, haciendo de este objeto o cosa algo *pensable*.

De acuerdo con esto, cualquier cosa *pensable*,⁴ *da qué pensar* y puede ser objeto del pensar filosófico. Por lo que resultaría ocioso insistir en la inseparabilidad de los objetos de las ciencias como objetos del pensar filosófico, más aún si se enfatiza que son aquéllas las que han ido ocupando, en el transcurso de los últimos siglos, el terreno de ésta. Ocupar no significa desplazar, sino abrir un lugar para pensar simultá-

⁴ En consonancia diríamos: todo es pensable.

neamente el mismo objeto y potenciar dicha posibilidad. En suma, la diferencia entre las ciencias y la filosofía no está en *lo* pensable, sino en *cómo* se piensa esto pensable. La manera *como* se piensa *algo* depende del recurso (instrumento) para pensarlo, el discurso para expresar lo pensado, de la reconditez o superficialidad con que en él se introduce el pensamiento, de la capacidad de abarcamiento del campo objetual que se piensa y, primordialmente, la manera en que el pensador se piensa en lo pensado. A este *modo* del *pensar* le denominaremos aquí *profundidad* y a las raíces de ella *fundamento*.

La ciudad *da* mucho qué pensar. *Ofrece* una gran cantidad de objetos pensables o teorizables, muchos de ellos constituidos como campos de investigación de las ciencias particulares,⁵ entregadas peculiarmente a las actividades descriptivas y explicativas de elementos constitutivos, estructuraciones, formas y funcionamientos determinados por su campo epistemológico, pero carentes del elemento unificador y fundante de lo que denominamos *profundidad* y *fundamento*⁶. Es esto último en lo que intenta atisbar el presente trabajo, destacando el papel que adquiere la ontología en particular y la filosofía en general.⁷

La ciudad constituye un ente complejo, ante el cual cada ciencia particular respondería de manera distinta a la «*pregunta por el qué*» (*Wasfrage*), según la disciplina de que se trate y la porción de la realidad que ella abarca (economía, historia, arquitectura, etc.), por la inmediatez de la circunstancia histórica de su objeto (sincronicidad) y su

⁵ De las edificaciones (la arquitectura), de la edificación (ingeniería: física aplicada a la construcción), de los grupos sociales (sociología), de la cultura (antropología); del entorno (ecología), de las necesidades y capacidades de producción circulación consumo (economía) etcétera.

⁶ La segmentación de la realidad por las ciencias es un problema que ya desde Aristóteles fue planteado (Libro I de *Metafísica*), en el «Prólogo» de la *Fenomenología* de Hegel, en *¿Qué es metafísica?* de Heidegger, entre otros. Ante esta fragmentación de la ciencia la salida unánime ha sido la filosofía, aunque esta salida, en Marx, fue efectuada a contracorriente.

⁷ Para Eugenio Trias, la filosofía es unitaria y tiene la forma de ideas cuyo sentido es la propuesta: «Tal propuesta es *filosófica* siempre que permita entender de una forma renovada la realidad y el mundo en que estamos, a la vez que nos posibilite clarificar nuestra propia capacidad (inteligente) de dotarla de sentido y significación (mediante usos lingüísticos o trazos de escritura)». Cfr., Eugenio Trias, *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, p. 12). Si concebimos a la filosofía como un modo del pensar –unitario, de acuerdo con Trias–, la ontología constituye el núcleo de dicho cuerpo unitario, a partir del cual es posible levantar cualquier edificio conceptual posible, es la región más profunda de aquél estado modal del pensar. Ontología es, pues, la región núcleo magnética del pensar, su región más abstracta.

fragmentación conceptual (limitación para abarcar mediante conceptos amplios: definir). La filosofía y la ontología comparten su importancia, por varias razones de orden primario:

1. La posibilidad que ofrecen de trascender la inmediatez de la realidad y no quedar sujetas al sincronismo.
2. La amplitud del horizonte epistemológico en el que radica la esencialidad de lo que «*es*», es decir, la proximidad de la «*pregunta por el qué*» (*Wasfrage*) al nivel más general de la profundidad y del fundamento,⁸ cuando este fundamento es pensado como social-histórico.

Desde esa gran complejidad, vista como «horizonte de la esencialidad del fundamento», esta investigación no puede ser concebida sino tan sólo como un conjunto de reflexiones que contribuyan al señalamiento de las pautas para una interpretación de la ciudad dentro de ese horizonte. El sentido que se le confiere a una pauta no es otro que el de nudo problemático al mismo tiempo que ruta posible, sobre o dentro de la cual puede situarse el trazo o señalamiento (atisbo) de un camino que puede ser construido. En ningún momento entendemos aquí una pauta como regla de medida (patrón, ley), que puede ser aplicado en cada caso, sino, más bien, como señalamiento del trazo de un camino.

I. IRRUPCIÓN DE LAS CIENCIAS EN EL ESTUDIO DE LA CIUDAD

Hacer referencia a una *irrupción* de las ciencias particulares en los estudios de la ciudad hace suponer, de inicio, tres aspectos básicos: *a*) La presencia de un conjunto de problemáticas sociales que claman su estudio científico (explicación); *b*) la maduración de ciencias que, por el desarrollo y sistematización de un conjunto de conocimientos, pueden plantearse en forma particular indagaciones relacionadas con esferas, campos o ámbitos específicos para concebir la ciudad o parte de ella; y *c*) la posibilidad de *periodizar* (ubicar historiográficamente) la corres-

⁸ La esencia de todo pensar, es el hombre, su fundamento (el fundamento). Heidegger le otorga una gran importancia a las preguntas que interrogan por la esencia, él les llama *pre-preguntas* o *ante-preguntas* (*Vorfragen*), (Cfr., M. Heidegger, *Lógica, lecciones...*, Anthropos, p. 5).

pondencia entre los fenómenos ciudadanos y los campos científicos que se abren a cada conjunto explicativo.

En este comienzo proponemos la hipótesis que establece la correspondencia entre el surgimiento histórico-social de las ciencias con la problemática por cada una de ellas abordada, con un determinado desarrollo tecnológico, y con un conjunto de nuevas necesidades que, en cada caso, el sujeto social problematiza. De esta manera, la ciudad no es puesta como objeto de estudio sino hasta que el conjunto de problemas generados por la industrialización del desarrollo capitalista (falta de vivienda, insalubridad, hacinamiento, desorden arquitectónico, etc.) y el desarrollo de las ciencias particulares (matemáticas, física, tecnología, arquitectura, antropología, sociología, psicología, semiología, urbanismo, economía, política, derecho) habían acumulado un acervo considerable de conocimientos y, con él, la posibilidad de su coincidencia histórica: *ciencias particulares-problemáticas ciudadinas particulares*.

Un caso aparte lo representa la filosofía: la hipótesis inicial señala que la filosofía se gesta con la ciudad pero no aparece con ella, sino que la aparición de la filosofía se da sólo hasta el surgimiento de la *polis* y gracias a ella: *la polis es la condición para el surgimiento de la filosofía*. En el origen, *no hay filosofía sin polis* y en la víspera, *no hay filosofía sin ciudad*: la ciudad es el escenario de la filosofía. Por lo que la filosofía no entra en la relación *ciencias particulares/estudios sobre la ciudad*, pues desborda esencialmente la especificidad de la o las ciencias, pues su naturaleza no es práctica, objetual o efectual sino teórica, esencial y causal.

Aun cuando estas dos hipótesis iniciales hubieran exigido mucho qué decir acerca de ellas, aquí solo se establecen como campos problemáticos iniciales agregados a los que al final de esta introducción quedarán planteados. Basten estas enunciaciones sólo para preparar la idea de una periodización de los estudios sobre la ciudad (inciso c, *supra*), aspecto de orden central de este conjunto de reflexiones.

Para comprender el momento en que las ciencias particulares asumieron la tarea de estudiar a la ciudad, lo que aquí llamamos «irrupción de las ciencias», debe establecerse una periodización que permita la comprensión general de la relación ciencia-ciudad, lo cual se facilitaría bajo una subdivisión histórica que facilite observar su surgimiento:

1. Precursores de los estudios sobre la ciudad. Desde la aparición de *La república* de Platón (hacia el año 360 a.C.), hasta *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, de F. Engels (1845).
2. Surgimiento de la ciudad como objeto de estudio. Desde *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, de F. Engels (1845), hasta *Ciudades en evolución* de Patrick Geddes (1915).
3. Irrupción de las ciencias en el estudio de la ciudad. Desde *Ciudades en evolución* de P. Geddes (1915) hasta *El derecho a la ciudad*, de Henri Lefebvre (1968).
4. Replanteamiento de los estudios sobre la ciudad. Desde *El derecho a la ciudad*, de H. Lefebvre (1968), hasta nuestros días.

Como antecedentes de esta periodización se encuentran dos tentativas que podrían fungir como referentes importantes: a) la del arquitecto Leonardo Benévolo, de 1965, en su *Historia de la urbanística moderna*. En este estudio divide la urbanística moderna en dos grandes períodos cualificados por su politicidad, el primero, y su apoliticidad, el segundo. El parte aguas entre uno y otro lo constituye la publicación del *Manifiesto del partido comunista* de Marx-Engels de 1848.⁹ b) La segunda propuesta, de Françoise Choay, divide el urbanismo en tres períodos: «preurbanismo», «urbanismo» y el «urbanismo en tela de juicio». Para esta filósofa el primer período comienza en las primeras décadas del siglo XIX como crítica del industrialismo con una influencia muy grande de Rousseau, Adam Smith y Hegel, bajo la idea de la explotación del hombre por el hombre y la alienación del trabajo con grandes reminiscencias de Owen, Fourier, y Carlyle. La diferencia entre el urbanismo y el preurbanismo se expresa en dos puntos importantes: «en lugar de ser obra de generalizadores (historiadores, economistas o políticos), es, bajo sus dos formas, teórica y práctica, patrimonio de especialistas, generalmente arquitectos».¹⁰ El preurbanismo aparece vinculado a ideas políticas, el urbanismo, despolitizado.¹¹ Para ella el urbanismo comienza después de la primera guerra mundial, tras la

⁹ Cfr., Leonardo Benévolo, *Historia de la urbanística moderna*, Buenos Aires, Tekne, 1967, p. 7.

¹⁰ Françoise Choay, *El urbanismo, utopías y realidades*, Barcelona Lumen, 1970, p. 39 (texto de 1965).

¹¹ *Loc. cit.*

publicación de *La cité industrielle* (1917) de Tony Garnier, arquitecto que influyó enormemente sobre los arquitectos racionalistas como Walter Gropius, Mies Van der Rohe, Le Corbusier y Mendelson, por citar a los más destacados. El urbanismo en tela de juicio es una corriente, en gran medida paralela a la anterior, pero de una característica marcada por los nuevos avances tecnológicos posteriores a la segunda guerra mundial tras la dicotomía progresismo-culturalismo «intentando pensar de manera radical la ciudad del siglo xx, en función, a la vez, de las *nuevas técnicas* de construcción y del *estilo de vida*». ¹²

Nuestra propuesta de periodización va más allá de los estudios meramente *urbanísticos*, que hemos tomado como referencia. A todos ellos los englobamos bajo el nombre de *estudios sobre ciudad*, ¹³ incluyendo, en esa denominación a los estudios filosóficos, políticos, antropológicos, sociológicos, históricos, arquitectónicos, jurídicos, etcétera.

2. TENTATIVAS FILOSÓFICAS

La ciudad es el escenario de la filosofía. Tal es la hipótesis subyacente de esta investigación. Ello implicaría que cualquier filosofía, es decir, cualquier pensamiento filosófico de cualquier pensador, estaría, positiva o negativamente (explícita o implícitamente), vinculado con el objeto-ciudad. Hipótesis cuya demostración tomaría como ejemplo a cualquier filósofo: ninguno en especial o, quizá, los más complejos, los que apuntan hacia una relación sistemática ciudad-filosofía: *arké-polis* (Anaximandro), *ethos-polis* (Platón), *dios-ciudad* (San Agustín), *totalidad-ciudad* (Hegel), *capital-ciudad* (Marx), etcétera.

El problema resulta sumamente complejo y vasto, aunque, como tal, queda como una tarea pendiente y abierta. En esta investigación nos contentamos con tener presentes a aquellos filósofos que hacen explícito su interés por pensar *en* la ciudad, referenciándola, aun cuando esto no sea todavía pensar *la* ciudad, es decir, someterla a reflexión o crítica sistemática. A aquello es a lo que llamamos «tentativas filosóficas».

¹² *Ibid*, p. 70.

¹³ Véase apéndice 3.

En ellas incluimos los conocidos trabajos de Platón *La república* y *Las leyes* (hacia 360 a.C.), los trabajos de Aristóteles *Política* y *La constitución de Atenas* (hacia 330 a.C.); el de San Agustín *La ciudad de Dios* (426); el trabajo de Georg Simmel *La gran ciudad y la vida del espíritu* (1903); el trabajo de Oswald Spengler *La decadencia de Occidente* (1918), en el que dedica parte de su estudio a la ciudad europea; el de Martin Heidegger *Construir, habitar, pensar* (1951). Es también conveniente citar de Victor Hugo el capítulo dedicado a la ciudad: «Esto matará aquello», en *Nuestra Señora de París* (1831).¹⁴

Mención aparte merecen los trabajos de Walter Benjamin *Calle de dirección única* (1928); *París, capital del Siglo XIX* (1935) y, por supuesto, *La Obra de los pasajes* (1928-1940); de igual modo merecen una mención especial los trabajos de Henri Lefebvre *El derecho a la ciudad* (1968); *La revolución urbana* (1970); y *La producción del espacio* (1973). Por último citaré cuatro trabajos también destacables: de Gastón Bachelard *La experiencia del espacio de la psique contemporánea* (1937) y *La poética del espacio* (1957); de Eugenio Trías *El artista y la ciudad* (1976); de Guizeppe Zarone *la Metafísica de la ciudad, encanto utópico y desencanto metropolitano* (1993).

3. «FILOSOFÍA DE LA CIUDAD»

La importancia de esta investigación no radica en crear una «filosofía de la ciudad» como finalidad central, pero tampoco esta última consiste en rehuirle, más bien –como dijera Kant– en este caso el problema no es la filosofía sino el *filosofar*. El filosofar y la filosofía, se entienden aquí como introspección. Introspección en la pregunta ¿qué es la ciudad?, a través de los elementos fundamentales que generan su movimiento, la vida material (sustrato físico: objeto), la vida social (el hombre: sujeto), la significatividad de la materialidad social (discurso material: semicidad de los objetos arquitectónicos), y la subsunción de unos en otros (alienación).

¹⁴ Estos últimos cuatro autores son agrupados por F. Choay bajo el rubro «Filosofía de la Ciudad» (*Cfr., op.cit.*).

Con una «filosofía de la ciudad»¹⁵ sucede algo análogo a una «filosofía del hombre». En esta dirección, es posible seguir tres caminos en la problematización, la cual también podría ser formulada así: ¿es posible una «filosofía del hombre»?; pregunta a la que se iría al encuentro bajo dichos caminos.¹⁶

1. Puesto que el hombre es el único ser que filosofa y que plantea problemas filosóficos, la filosofía es *una* de sus actividades.¹⁷
2. *Toda* problemática filosófica es en su esencia una problemática antropológica, ya que el hombre antropomorfiza *todo* aquello con lo que, teórica o prácticamente, entra en contacto.¹⁸
3. Es una disciplina programática que debe ocuparse de las cuestiones olvidadas o desatendidas como la responsabilidad del individuo, el sentido de la vida, etc. En esta perspectiva, es una denominación que designa lo olvidado o desatendido, lo prohibido y lo descuidado. Se concibe como un *apéndice* necesario, como un *complemento* de la filosofía. La filosofía en su trazado y estructura fundamental ha *desatendido* la realidad del hombre.¹⁹

¹⁵ Un referente importante de este problema lo encontramos en *El derecho a la ciudad*, de Henri Lefebvre, (Barcelona, edit. Península, 1978 trad. J. González-Pueyo); en donde enfatiza lo «indispensable de una crítica radical tanto de las filosofías de la ciudad como del urbanismo ideológico, sobre el plano teórico y sobre el plano práctico», pudiendo presentarse esta crítica como una «operación de salubridad pública», y acota que su realización «no puede darse sin largas investigaciones, sin análisis rigurosos, sin un estudio de los textos y los contextos» (*op. cit.*, p. 62). «La historia del pensamiento filosófico –dice él– puede y debe ser reconsiderada a partir de su relación con la ciudad (condición y contenido de este pensamiento)» (p. 54). En especial debe destacarse la idea de H. Lefebvre que dice: «No se trata de presentar una filosofía de la ciudad, sino, por el contrario, de refutar semejante actitud, devolviendo al conjunto de las filosofías su lugar en la historia» (p. 45). Finalmente, debemos anotar que bajo la denominación «filosofía de la ciudad», Lefebvre se refiere a 1. Platón, 2. Lewis Mumford, 3. Le Corbusier («el funcionalismo») y 4. «El urbanismo como ideología», el urbanista como «médico del espacio».

¹⁶ Karel Kosík sugiere estos tres caminos en la búsqueda de una respuesta tentativa. Véase Karel Kosík, «El Hombre», en *Dialéctica de lo Concreto (Estudios sobre los problemas del hombre y el mundo)*, México, Grijalbo, 1976, pp. 261-269, trad. Adolfo Sánchez Vázquez.

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ En este camino vincula una «antropología filosófica» con las cuatro preguntas de Kant: 1. ¿Qué puedo saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué puedo esperar? y una cuarta pregunta: ¿Qué es el hombre? A la primera, nos dice Kosík, contesta la metafísica; a la segunda, la moral; a la tercera la religión; y a la cuarta, la antropología. *Cfr., Op. cit.* p. 264.

¹⁹ *Idem.*

A

En el primer camino, una «filosofía de la ciudad» implicaría, a su vez, tres supuestos:

1. La ciudad *es* filosofía,
2. La ciudad *filosofa*, o bien,
3. «La filosofía de la ciudad» se opone a «la filosofía del campo».

1. Esta salida implicaría que la ciudad, entendida trans-históricamente, esto es, «dentro» y «fuera de su realidad histórica», de manera abstracta y meramente conceptual como artificio humano, naturaleza transformada o naturaleza (no «humanizada», sino) urbanizada, con todo lo que ella implica: concentración de necesidades, de población, del disfrute, etc. (Marx), *es* un todo filosófico más o menos estructurado. Esto desde luego sería congruente con el sentido del idealismo hegeliano de una «filosofía de la naturaleza», una «filosofía de la historia», una «filosofía del estado» etc., en el que un espíritu absoluto omnipresente forma parte de la realidad misma. Tal acepción de una «filosofía de la ciudad» significaría que desde su proceso genético en los muros de la ciudad, su arquitectura, sus calles, sus hedores y sus hombres, subyace la idea mistificada de la ciudad. Este camino tendría como consecuencia que la filosofía late en todos sus elementos desde su génesis: la historia de la ciudad sería la historia de la filosofía. Para Hegel esto sería inaceptable (como, quizá, inaceptable sería también este razonamiento) puesto que la filosofía no nace sino hasta el siglo VI a.C., miles de años después del nacimiento de la ciudad. Bajo este supuesto, el hombre-ciudadino (*Städter*) sería él mismo filosofía y no necesitaría de ciencia alguna. La frase popular de que «cada cabeza es un mundo» (en el sentido de una *Weltanschauung*) encontraría su más prolija razón.

2. La segunda salida del primer camino en la que la ciudad *filosofa*, nos introduce en un problema ya centenario en el que entrechocan «idealismo» y «materialismo». Como es sabido a la «filosofía de la naturaleza» de Hegel, se contrapuso en el siglo XIX la «dialéctica de la naturaleza» de Engels, en la que, al parecer, Marx guardó distancia,

pues su obra no se dirigió a la construcción de un *sistema de la naturaleza*. La afirmación «la naturaleza (la realidad incluyendo al hombre) *filosofa*», quiere decir que la tarea gnoseológica del hombre no consiste en *inventar* sino en *descubrir* lo que la naturaleza de por sí da hecho. El hombre se convertiría así en una especie de recolector, pescador y cazador del pensamiento. En un recolector de la conciencia y de la razón. Tal concepción de la realidad se desvanece desde el sólo hecho de que la ciudad no es un *objeto natural* sino un *artificio*. Es un metaobjeto cuya complejidad y síntesis encuentra su origen y su sentido en la humanidad urbana. Es un superobjeto (H. Lefebvre) que encuentra su *ser* en el hombre puesto que *es* su *producto* y su *obra*.²⁰ El origen de la filosofía debe buscarse ahí donde el movimiento (dialéctica) del descubrimiento y la invención se manifiestan como praxis y proceso ontogenético de la existencia humana como parte de su realidad-mundo, en el que la ciudad aparece para el hombre como una síntesis (escasa o abundante) del mundo. La diferencia fundamental desde los orígenes de las ciencias particulares y la filosofía consiste en que para ellas la realidad es una descripción de una porción de naturaleza, mientras que para la filosofía se inventa la representación de la parte en el todo mediante la inclusión de sí misma en ese todo al que se integra. La filosofía es, en un sentido, la imposibilidad que tiene el sujeto de abarcarse con su mirada y sus sentidos dentro del universo que se encuentra fuera de su alcance, pero en otro sentido, es la única posibilidad de incluirse como átomo de este todo que sus sentidos no aprehenden «totalmente» –aún recurriendo a las ciencias particulares– mediante el único recurso que tiene a la mano: el pensamiento especulativo.

Este camino que hemos encontrado ya obstruido cuenta con una salida teóricamente posible a manera de atajo o senda a la que podríamos señalar con el nombre de «senda de la utopía». Una posibilidad de que la ciudad *filosofe*, podría encontrar su base discursiva en la afirmación marxiana que dice «la filosofía se suprime al realizarse». Karel Kosík nos dice que la filosofía *no se realiza*, sino que la realidad *filosofa*.

²⁰ Cfr., Henri Lefebvre, «Elementos de una teoría del objeto», en *De lo rural a lo urbano*, Barcelona, Península, 1978, pp. 251-268.

Esto sucedería sólo en un momento en el que se contengan y encuentren en la filosofía tanto una determinada forma histórica de toma de conciencia, como la forma ideológica de la praxis, es decir, de su propio movimiento práctico y solución de sus contradicciones: «*La supresión de la filosofía a través de su realización* significa que el movimiento social pasa por la conciencia, y crea en la conciencia las formas categoriales de su realización».²¹ La ciudad «filosofa» sólo si se presentan estas condiciones históricas en las que la filosofía forma parte de la realidad, una realidad toda ella urbanizada como ciudad-mundo.

En nuestra cercanía, la realidad citadina parece darle la razón a T.W. Adorno²² al cerrar esta senda y convertir su salida en una «utopía sin miramientos»²³ siguiendo un camino opuesto al de toda filosofía en el que el sujeto social, el «urbanita», se convierte en un individuo cada vez más fragmentario y afilosófico.

3. El tercer supuesto de este primer camino parte de la idea de que a la filosofía elaborada en la ciudad se contraponen otra que se elabora en las afueras de ella, lo cual podría acontecer en el campo o bien en otro lugar que no es ni campo ni ciudad o los dos al mismo tiempo: la periferia, lo urbano no citadino. Al mismo tiempo nos conduce a pensar en una última opción: que la filosofía surge en un espacio geográfico que no es ninguno de los tres anteriores, un sitio natural, no habitado por el hombre, en el que gobierna la naturaleza sin el hombre. La crítica de tal pensamiento y tal supuesto fue efectuada por Hegel en su larga Introducción a las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, descartando aquellas formas de pensamiento que pueden ser confundidas con la filosofía.

La filosofía proveniente de la ciudad nos lleva inevitablemente a recordar aquella «lejana cercanía» opuesta al ruido de las ciudades de la que hablaba Heidegger (*¿Por qué permanecemos en la provincia?*).

²¹ Karel Kosík, *op. cit.*, p. 185.

²² Para T.W. Adorno «la filosofía que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización». (Cfr., T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, p. 11, trad. José María Ripalda).

²³ A la ciencia-ficción sería necesario agregarle una «filosofía-ficción», una «utopía sin miramientos».

Sin embargo, como ya quedó dicho antes, a la ciudad como *concentración general* (Marx, *La ideología alemana*) tiene que agregársele otra en particular: la *concentración del pensamiento*. Así pues, la visión heideggeriana de la provincia no es la defensa de una «filosofía rural», campirana, sino la denostación por una quietud inexistente ya en las grandes ciudades, se trata de una determinada concepción del ser y del tiempo metafísicos, «meta-urbanos» (más allá del sentido filosófico y geográfico). La llamada «vuelta a la metafísica» (J. Habermas) no es tan sólo la pregunta por el sentido del ser, sino la expresión filosófica de la «soledad amuchedumbrada», la posibilidad especulativa para que el filósofo vuelva a encontrarse sólo entre la multitud. La «reclusión provinciana» encuentra en la metafísica la forma urbana de «estar a solas», la forma filosófica de «morar entre las cosas» (habitar) de las grandes ciudades. La metafísica, en ese sentido, aparece bajo la forma de la reclusión filosófica «provincianística» primigenia de la ciudad como salida a las pretensiones idealistas hegelianas de convertir la *totalidad* en la «megalópolis del pensamiento» y al *sistema* en el «zócalo de la razón».

De esta forma, una «filosofía del campo» (provinciana o campirana), es cosa citadina²⁴ y es difícil pensar en su posibilidad dadas las condiciones de existencia materiales, sociales y de desarrollo del pensamiento especulativo, rusticidad que detiene, ahí, la socialidad indispensable para el surgimiento de una *Weltanschauung*. En tal sentido la «filosofía de la ciudad» resultaría, ciertamente, redundante.

La salida del primer camino en sus tres vertientes resulta más compleja que una afirmación trivial como la existencia de una «filosofía del hombre», debido a que el hombre es el único ser que hace filosofía; de igual manera la «filosofía de la ciudad» es posible en la medida que es creada dentro de sus propios límites citadinos.

²⁴ De la misma manera que el «americanismo es cosa europea», una «filosofía del campo» es campiranismo citadino, parafraseando a M. Heidegger, *cfr.*, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1979, p. 98 (nota 12).

B

Es muy sugerente la afirmación: «toda problemática filosófica es en su esencia una problemática antropológica».²⁵ En este sentido el urbanismo lecorbusiano, por ejemplo: tetrafuncional (trabajar, habitar, circular, recrearse en las horas libres), resulta una expresión ideológica²⁶ de una determinada concepción histórica del mundo cuya referencia es el antropomorfismo: la escala humana (el «hombre de Le Corbusier») para la construcción funcionalista de la ciudad. La ciudad contemporánea «funcionalista» no se queda en el nivel de una abstracción antropológico-filosófica, es la expresión antropocéntrica del mundo material del hombre tomado como medida, es una antropometría en el sentido capitalista y en el significado ontológico del término. Puesto que la materialidad no es una materialidad en general sino una materialidad concreta, el hombre de la ciudad contemporánea vive su materialidad, su realidad, de manera histórico-concreta como capitalismo (a esto se volverá en el capítulo v).

Una «filosofía de la ciudad» en el sentido de una antropología filosófica es una mediación entre las preguntas ¿qué es el hombre? y ¿qué es la realidad? Esta «mediación» resulta ser un desbordamiento de la antropología no como «filosofía» sino como ciencia. Su objeto de estudio, el hombre, *pasaría* a segundo plano y este «movimiento» se convierte en la transgresión del campo nominal del término antropología y se convierte en un sinsentido. Esto puede resultar impreciso, dependiendo de lo que se entienda por ciudad (sentido material, o bien, humano-social).

C

Una «filosofía de la ciudad», en el tercer camino, denomina un objeto desatendido, descuidado o prohibido. Es, por tal razón, un apéndice o complemento de la filosofía.²⁷ Es notable el hecho que esto implica:

²⁵ Cfr., K. Kosík, *loc. cit.*

²⁶ En el sentido de «falsa conciencia», *cfr.*, cap. v.

²⁷ Cfr., K. Kosík, *loc. cit.*

«La filosofía, en su trazado y estructura fundamental ha desatendido la realidad del hombre, o la ha englobado en sí misma en cuanto que la ha transformado en lo no humano, esto es, en cuanto la ha reducido a una magnitud físico matemática... ».²⁸

Desde luego es inevitable pensar en Heidegger cuando afirma que las matemáticas han construido sus redes y las ha tendido en la realidad como *quantum*, el cual las ciencias particulares se encargan de distender en su seno.²⁹ Esto es sin duda un proceso de enajenación de la realidad a la teoría en general y a la filosofía y las matemáticas en particular. Podemos pensar entonces que la filosofía en su «trazado y estructura fundamental» subsume la realidad al concepto de ella enajenándola de sí misma.

En los inicios de esta investigación debe mencionarse la posibilidad de incluir a la ciudad como tema «parafilosófico», sin embargo, y bajo el contexto anterior, el sentido que adquiere un tema «parafilosófico» es el de anexo, descuido y desatención de la filosofía, pero sin duda nos hace pensar también en la revisión del «trazado programático y la estructura fundamental» de la filosofía.

Braudel nos dice que en los estudios históricos el hombre es un ser que ni bebe, ni come, ni viste y, por tanto –diríamos nosotros– ni *habita*.³⁰ En la filosofía, particularmente en la ontología y la metafísica, el hombre suele navegar en el mar abierto del ser, la concreción es envuelta por la generalidad más absoluta y abstracta, el sujeto se sumerge en el océano de la teoría.

La ciudad como superobjeto o metaobjeto, permite al filósofo repensar la realidad como concreción. Coloca al sujeto dentro del tiempo y del espacio como *socialidad*, lo cual no significa en ningún modo crear una filosofía de cada objeto al que el filósofo dirige su atención, más bien, significa que el universo (Naturaleza), la sociedad (Hombre) y el pensamiento (Conciencia) son confinados en el lugar que les toca ocupar: *las cosas*.

²⁸ *Idem*.

²⁹ Cfr., M. Heidegger, «La Época de la Imagen del Mundo», en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada.

³⁰ F. Braudel, *La dinámica del capitalismo*, México, FCE, 1986, p. 18, trad. Rafael Tusón Calatayud.

Las ciencias parten de un conjunto sistematizado de categorías y conceptos, cada una de ellas, incluyen u omiten el *todo* según puedan plantearse en su plataforma conceptual el problema de la realidad. Cada una de éstas tiene la necesidad de una explicación de la ciudad, cuando su estructura programática así lo exige. Ciencias como la economía, la sociología, la antropología, la geografía, la historia, etc., tienen la necesidad y la urgencia de trabajar un objeto (el hombre) que antropologiza su mundo, *humaniza* la realidad (mundo-humano). La realidad-mundo-hombre-pensamiento es aprehendida por una forma particular de la concreción mediante una plataforma teórica correspondiente.

TENTATIVAS PARA UN TRATAMIENTO FILOSÓFICO DE LA CIUDAD, PARÁFRASIS A KAREL KOSÍK³¹

1. La filosofía, de suyo, no ofrece un análisis de los procesos surgidos *en y de* la ciudad, pero se puede ocupar de un problema central: ¿qué es la ciudad?
2. La temática que sintetizan los términos «filosofía de la ciudad» constituye un campo problemático de las preguntas ¿qué es la realidad? y ¿qué es el hombre?, siempre que estas se conciban como cuestiones ontológicas. La pregunta por la ciudad como problema filosófico y como «filosofía de la ciudad» encuentra su argumentación en la ontología de la ciudad como ontología del hombre.
3. Puesto que la ciudad es un producto complejo de la actividad social que lo produce como parte de un proceso histórico concreto, es indispensable que la filosofía se concentre en el esclarecimiento del carácter de ese proceso y en el des-encubrimiento de ese algo.
4. Si el análisis del proceso histórico de la ciudad está estrechamente ligado al ser del hombre, en la ciudad como proceso se revela al mismo tiempo el carácter específico del ser humano.

³¹ Estas *tentativas* emanan de la segunda consideración que nos interesa destacar acerca de la revisión kosikiana de una «filosofía del trabajo», *cfr., op. cit.*, pp. 214-224.

5. La distinción entre la ciudad (artificio) y la naturaleza se sitúa allí donde una y otra coinciden: en el campo de su naturalidad.
6. En la ciudad y por medio ella el hombre domina el espacio y el tiempo (mientras que la naturaleza es «dominada» por el espacio y el tiempo). Un ser que es capaz de resistir la inmediata satisfacción del deseo y contenerlo «activamente», hace del presente una función del futuro, se sirve del pasado y otorga sentido, esto es, descubre en su obrar la metadimensionalidad del tiempo, el espacio y la significación como dimensiones del ser.
7. La naturaleza obra en doble aspecto: por una parte, se presenta como potencia y objetividad que debe ser respetada, cuyas leyes deben ser conocidas a fin de que el hombre pueda utilizarlas en su provecho (fuerzas materiales independientes de él); por otra, desciende al nivel de simple materialidad en el que se realizan los fines humanos (material de sus intenciones).
8. El hombre alcanza en la ciudad su máxima objetivación, y en ella el objeto es humanizado. En la humanización de la naturaleza y en la objetivación de sus intenciones, el hombre constituye el mundo humano (urbano-ciudadino).
9. El elemento constitutivo de la ciudad es la objetividad. La objetividad de la ciudad significa que el resultado de su proceso es un producto que tiene un lugar y una duración, y que es una expresión del hombre como sujeto objetivo (como ser práctico).
10. La metadimensionalidad del tiempo, del espacio y la significación humanos como dimensiones constitutivas del ser del hombre, se fundamenta en la ciudad como resultado de la acción objetiva del hombre que construye su realidad históricamente.
11. La ciudad como realidad históricamente construida encuentra en el capitalismo la forma contemporánea de hacerse presente y, como tal, hace posible por primera vez en la historia su existencia como totalidad vuelta hacia sí misma en la medida que existe y se reproduce como sistema.³²

³² *Cfr., loc. cit.*

4. LA CIUDAD COMO DELIMITACIÓN DE UN PROBLEMA ONTOLÓGICO FUNDAMENTAL

La ciudad como problema ontológico no puede ser rigurosamente planteado si no es colocada sobre los problemas fundamentales de la filosofía y la ontología, es decir, sobre la búsqueda de lo que es la realidad y el hombre o, dicho de otra manera, si no se introduce en las preguntas ¿qué es la realidad? y ¿qué es el hombre? Preguntas que por su implicación en la introspección reflexiva y explicativa de lo existente, intentan profundizar en su desvelamiento y han sido motivo de los más diversos sistemas de pensamientos. Visto en esta perspectiva el problema podría adquirir matices de historia del pensamiento filosófico y más particularmente de la historia de los problemas fundamentales de la filosofía en el que ocuparía un lugar central la *realidad* y el *hombre*.

Este enlace del que hablamos –debemos preguntarnos–, ¿obedece a un mero forzamiento caprichoso, o se trata de algo *necesario* y *esencial*?, es decir, ¿es la ciudad necesidad de (para) la realidad [realidad necesaria]? y ¿es la ciudad necesaria del (para el) hombre [necesidad humana]? Esencialidad y necesidad señalan aquí –independientemente de una respuesta– un papel instrumental desde el propio empleo de las preposiciones *de-para* la realidad y el hombre, sin reparar aún en la «separabilidad» realidad-hombre.

La investigación particulariza en dos pensadores (Heidegger y Marx) que, desde cosmovisiones diferentes, conciben la relación («separabilidad») realidad-hombre como *un-idad* (*inseparabilidad*): *Ser/realidad-hombre* o *realidad-humano-social* (Heidegger y Marx respectivamente). La pregunta podría adquirir una nueva forma: ¿es la ciudad necesidad de la realidad-humana?

De adquirir esa forma y permanecer en ella, las preguntas conducirían a búsquedas cuyas respuestas subyacerían en el plano de la historia bajo dos formas posibles, como historiografía o como filosofía de la historia. En ambos casos es relativamente fácil percatarse y evidenciar la posibilidad de existencia de formas de vida que oscilan entre el nomadismo y el sedentarismo³³ anteriores a la urbanicidad-citadinidad del

³³ Véase L. Mumford, *La ciudad en la historia*, Buenos Aires, Infinito, 1966, p. 11.

hombre.³⁴ La formulación de las preguntas –objeto de esta delimitación– se vuelven secundarias y ya no aluden a la esencia filosófica, pues redundarían en la respuesta, aunque no trivial, de la afirmación o negación como hecho acontecido. El problema se tornaría distinto si lo trasladamos al pensamiento de ambos autores:

a) Para Heidegger la pregunta por la esencia del hombre no es una pregunta metafísica en la total ausencia de contenido sino histórica en un sentido ontológico, porque al formular la pregunta *¿qué es el hombre?*, se «crea primeramente al acontecer histórico». Por lo que, afirma, la esencia del hombre «jamás será una respuesta sino esencialmente una pregunta». El problema adquiere otra figura: la interrogante «¿qué es el hombre?» sólo puede ser formulada dentro de la pregunta por el ser. La pregunta por el ser del hombre es concomitante a la pregunta por el Ser.

Únicamente allí donde el ser se abre en el preguntar, acontece la historia, y con ella aquel ser del *hombre* en virtud del cual éste se atreve a confrontarse con el ente como tal. Sólo esta confrontación interrogativa reconduce al hombre a un ente tal que él mismo es y debe ser».³⁵ El hombre que interroga es histórico y, como tal, es un *sí mismo*, una mismidad. La pregunta *¿qué es el hombre?* debe formularse como *¿quién es el hombre?*³⁶

b) Para Marx el problema es distinto. La búsqueda de la esencia humana no se logra mediante un «preguntar radical» (reflexión radical) sino mediante una acción transformadora radical (praxis política radical).³⁷ La esencia del hombre es el *ser comunitario*, la *comunidad humana* (la *entidad social*), la cual se encuentra *enajenada*, es decir, velada o encubierta por un conjunto de relaciones des-socializadas a través de un largo proceso histórico de hombres no abstractos sino vivos, reales. Afirma Marx:

³⁴ Puesto que –como se sabe– la historiografía y el materialismo histórico han demostrado que la ciudad «aparece» como resultado del régimen colectivo y de un largo proceso histórico.

³⁵ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 132.

³⁶ *Idem*.

³⁷ K. Marx, «*Crítica de la Filosofía del derecho*», *op. cit.*, p. 11.

Por cuanto el verdadero *ser comunitario* es la esencia *humana*, los hombres, al poner en acción su esencia, *crean*, producen la *comunidad humana*, la entidad social, que no es un poder abstracto-universal, enfrentado al individuo singular, sino la esencia de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio goce, su propia riqueza. Por tanto, no es en virtud de la reflexión que aparece esta *comunidad verdadera*, sino en virtud de la *necesidad* y del *egoísmo* de cada individuo; es decir, es producida de manera inmediata en la realización de la existencia humana. La realidad no depende de la voluntad humana; pero, mientras el hombre no se reconozca como hombre y, por tanto, organice el mundo de manera humana, esta *comunidad* aparecerá bajo la forma de la *enajenación*. Debido a que su *sujeto*, el hombre, es un ser enajenado de sí mismo. Esta comunidad *son* los hombres; no en una abstracción, sino como individuos particulares, vivos, reales. Y el *modo* de ser de ellos es el modo de ser de la comunidad.³⁸

Lograr la esencia del hombre no es un problema teórico sino práctico. En Marx el problema se traslada de un problema ontológico al desencubrimiento teórico-práctico de esta enajenación *práctica*. En la práctica, el hombre no es lo que dice ser, sino lo que es realmente. Para Marx «tal y como los individuos manifiestan su vida, así son»,³⁹ esta manifestación es la expresión de un determinado *modo de vida*. El *ser* del hombre y el *modo* como este ser se expresa coincide con su producción, tanto con *lo que produce* como con el modo *cómo* producen: lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.⁴⁰ El ser del hombre es, de acuerdo con esto, un proceso doblemente constitutivo, en *lo que produce* se estatuye en forma concomitante un proceso político. Ambos son determinados históricamente, es decir, suceden bajo condiciones históricamente determinadas.

La ciudad como problema ontológico no puede plantearse sino como una modalidad del ser del hombre, es decir, como una forma en que el hombre *es*. La pregunta ¿qué es el hombre?, toma la forma –de acuerdo con esta precisión–: ¿cómo es el hombre? Aunque esta última expresión podría generar ambigüedades si la interpretación se dirige

³⁸ K. Marx, *Cuadernos de París*, [1844], México, Era, 1980, p. 137.

³⁹ K. Marx, *La Ideología...*, p. 19.

⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 19, 20.

únicamente al *cómo* en abstracto, a la pura modalidad y más aún si ésta es entendida como la pura «manera», forma o «estilo» del *hacer* del hombre y no se atiende al contenido y esencia de esta modalidad. Para enfatizar en esto último, será preferible expresar la pregunta en esta otra forma: ¿cómo el hombre *es*?, si acaso con ella se logra mayor claridad en el campo modal (*modalidad*) del *cómo* y en el campo instrumental gracias al cual es posible que el hombre *sea*.

La pregunta por lo que la ciudad *es* no puede quedar planteada sino a través de su concomitancia ontológica con la pregunta por el hombre. *No hay ciudad sin hombre*. La inversión de esta afirmación no es válida si se analiza en una perspectiva histórico-genética. Pero ¿en qué condiciones esta inversión podría perder su invalidez, y en qué medida se juega en ella el destino (futuro) del hombre, si por «destino» se entiende el hecho irrefrenable de que no es posible ya hombre sin ciudad? Es ésta la dirección en la que desean dirigirse las siguientes reflexiones atisbando en sus fundamentos.

5. INTENTOS DE CONFRONTACIÓN MARX-HEIDEGGER

Sobre este punto, vale la pena destacar, por lo menos, tres momentos en que la inquietud por vincular ambos pensadores ha sido motivo de atención de filósofos destacados como Herbert Marcuse y el grupo de filósofos Henri Lefebvre, Jean Beaufret, François Chatelet y Kostas Axelos.

a) Herbert Marcuse plantea –en nuestra opinión– de manera implícita, la relación Marx-Heidegger cuando recién publicados los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* en 1932, formula la pregunta: «¿Cuáles son las bases que Marx utilizó para definir el ser y la esencia del hombre? y ¿cómo lo hizo?»⁴¹ Él marcó la necesidad de formular y estudiar los *fundamentos ontológicos* sobre los cuales se responderían estas preguntas y sobre los cuales se construiría todo el edificio con-

⁴¹ Véase H. Marcuse, «Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico» (ensayo de 1932), en *Para una teoría crítica de la sociedad*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1975, p. 23.

ceptual de la teoría de Marx. Revisó las ideas expuestas por Marx en los *Manuscritos* referidas al hombre como «ser genérico», «natural», «universal» y «libre», objetivado gracias al trabajo; un trabajo que, en el capitalismo, se halla alienado. Elevando el trabajo a categoría filosófica, destaca el sentido ontológico de este concepto resaltando que en la historia anterior del marxismo, el término «ontología» había sido mal empleado:

... podríamos temer emplear el término ontología –el cual se emplea frecuentemente en forma impropia respecto a la teoría de Marx, ya que él mismo no lo usa explícitamente; él dice: es solamente «por mediación de la propiedad privada que el ser *ontológico* de la pasión humana se realiza tanto en su totalidad como en su humanidad», declarando además que «los sentimientos, las pasiones, etc., del hombre no son solamente disposiciones antropológicas (...), sino, realmente, afirmaciones ontológicas referentes al ser (y a la naturaleza)». Casi todas las definiciones positivas que Marx da del trabajo sirven de contra-conceptos para la definición del trabajo *alienado*, a pesar de que en ella se exprese claramente el carácter ontológico de dicho concepto.⁴²

Marcuse es uno de los primeros introductores de la problemática ontológica, como tal, en el marxismo; lo cual no es, en rigor, un vínculo inmediato con Heidegger. Sin embargo, sabida la influencia que éste tuvo en Marcuse, no hace sino abrir la posibilidad de pensar en la relación Hegel-Heidegger-Marx.

b) En una discusión celebrada los meses de febrero y marzo de 1959 entre Henri Lefebvre, Kostas Axelos, François Châtelet y Jean Beaufret, publicada el 28 de mayo de 1959 se puso sobre la mesa la pregunta central: ¿Por qué Marx y Heidegger? La respuesta a ésta pregunta, con la que intentamos hacer justicia a esta inquietud –sin dejar de considerar que en esta mesa de discusión se encontraba presente H. Lefebvre, uno de los pensadores de la ciudad que, quizá sin saberlo, jugaría un papel fundamental en tal empresa–, la expondrá J. Beaufret en los si-

⁴² H. Marcuse, op.cit., pp. 21-22. Debe destacarse también que Marcuse, antes de colaborar con la Escuela de Frankfurt, escribió su tesis doctoral *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (1932) bajo la dirección de M. Heidegger, por lo que su cercanía con esta problemática era muy grande.

güentes términos: «Aquí va una respuesta por lo menos negativa: porque no se trata ni de marxismo ni de existencialismo [...]».⁴³

Permitamos que esta idea hable por sí sola y se desarrolle a lo largo de esta investigación, destacando aquí solamente un comentario vertido por Kostas Axelos –quien conociera a Heidegger personalmente, según cuenta él mismo en dicha discusión–, en el que rememora la aparición por primera vez en 1932 del manuscrito económico filosófico de Marx (*Manuscrito económico filosófico de 1844*) redactado en París y titulado *Economía nacional y filosofía*, en cuya primera edición publicada por Kröner la realizó un alumno de Heidegger, Siegfried Landshut, y en la que –dice Axelos– «Heidegger trabajó con Landshut en el manuscrito».⁴⁴

c) La primera gran confrontación Marx-Heidegger fue realizada por Kostas Axelos en 1957. En ella se hace evidente la dificultad de forzar un diálogo entre uno y otro puesto que se hacen valer diversas direcciones de interpretación para el mismo estado de cosas, que permanece, a pesar de ello, en la oscuridad.⁴⁵ «El diálogo Heidegger-Marx, si de eso se tratase, necesita un espacio adecuado y un tiempo justo. Si estamos obligados a introducir este diálogo en la esfera del problema ‘Heidegger y el marxismo’, entonces quizá no se pueda encontrar salida alguna, y menos todavía, un camino que conduzca al planteamiento de la cuestión».⁴⁶

Dos rasgos comunes pueden citarse de esa confrontación:

⁴³ Véase «Karl Marx y Heidegger» (ensayo de 1959 publicado en *France-Observateur*, el 28 de mayo de 1959), en Kostas Axelos, *Argumentos para una investigación*, Madrid, Fundamentos, 1973, p. 107.

⁴⁴ *Cfr.*, *op. cit.*, p. 111. En otro lugar, K. Axelos afirma tal hecho bajo otro matiz: «éste [Heidegger] tuvo así un conocimiento muy directo del manuscrito de París» (K. Axelos, «Marx y Heidegger. Guías para un pensar futuro», en *Introducción a un pensar futuro*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 20).

⁴⁵ *Cfr.*, K. Axelos, *Introducción a un pensar futuro*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 48.

⁴⁶ *Loc. cit.* (Ese «espacio» podría ser cualquier metrópolis, y ese «tiempo» cualquier 11 de Septiembre posterior a 1989).

- El pensamiento de ambos se mueve dentro de lo «mismo». Esta mismidad los envuelve a ambos.
- Ambos arriesgan el intento de superar la filosofía, y ambos luchan por una nueva comprensión del ser.⁴⁷

Más aún puede decirse de aquello que, Kostas Axelos dice: *los acerca en cuanto los distingue*, «cabe sostener, en efecto, que Marx piensa de manera <óntica> y lógico-dialéctica, es decir, histórica y en relación con el saber histórico, de manera sociológica, económica, antropológica, política [...]. Heidegger, por el contrario, piensa de manera <ontológico-metafísica> y especulativa, es decir, según la historia del ser y del mundo; interroga por la diferencia, por la dualidad ser-ente [...]».⁴⁸

En nuestra opinión, no establecer este *acercamiento distintivo*, sería la negación de cualquier diálogo posible, pues la relación onticidad-ontologicidad es, en realidad, un nivel fundamental de forzamiento de diálogo entre ambos pensadores.⁴⁹

d) Un estudio digno de mención, aunque no se trata propiamente del diálogo Marx-Heidegger pero que ocupa un lugar especial en la confrontación de Heidegger con el marxismo, es el estudio de Lucien Goldmann *Lukács y Heidegger* (1970) en el que este último, aparece como deudor del joven Lukács de *El alma y las formas* (1918) e *Historia y conciencia de clase* (1923), ya desde la aparición de *Ser y tiempo* (1927),

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 27.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 26.

⁴⁹ Tenemos presentes dos trabajos importantes que comparten la idea de una ontología en la teoría de Marx: El primero (*cfr.*, Juan Garzón Bates, *Carlos Marx: ontología y revolución*, México, Grijalbo, 1974), reconoce la posibilidad de existencia de una «ontología fundamental» y de una «ontología general» (p. 78), no obstante el reconocimiento de una «ontología concreta» que parte de «universalidades abstractas que Marx fija» (p. 82). La interpretación del autor inicia con la idea del *ser-natural-humano*, de la socialidad bajo las categorías de «*práxis*» o «*estado de abierto*» (pp. 91-122), el trabajo, el proceso de trabajo, el *ser-con* (ser social), etc. La relación categorial con Heidegger es más que evidente (*cfr.*, *op. cit.*). El segundo (Carol C. Gould, *Ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*, México, FCE, 1983) parte de la idea de una «reconstrucción de las bases ontológicas de la teoría social de Marx», [...], de una «ontología cuyas categorías básicas son individuos, relaciones, trabajo, libertad y justicia», necesaria para «comprender la teoría social concreta de Marx» (p. 8), y no sólo enfatiza en esas bases ontológicas sino en la constitución del pensamiento de Marx como un «sistema filosófico» (*cfr.*, p. 9).

cuando Heidegger, sin nombrar al autor, hace referencia a la cosificación de la conciencia.⁵⁰ En este estudio L. Goldmann contrapone conceptos lukacsianos como «totalidad», «hombre», «praxis», «cosificación», y «conciencia falsa» contra otros conceptos heideggerianos como «ser», «Dasein», «Zuhandenheit», el «se» y la «inautenticidad».

6. SEÑALAMIENTOS ONTOLÓGICOS DE MARX Y HEIDEGGER PARA ESTA INVESTIGACIÓN

A continuación serán presentados los que en este trabajo se denominan *señalamientos* de orden óntico-ontológico bajo los cuales se pueden construir las pautas para la explicación de la ciudad, y que corresponden en buena medida a verdaderos principios que tanto Marx como Heidegger, de manera correspondiente, siguen a lo largo de sus obras.

a) Señalamientos de Marx

1. Relación Hombre-Naturaleza

a) «Decir que el hombre *vive* de la naturaleza, significa que la naturaleza es su *cuerpo*, con el que debe mantenerse en proceso constante, para no morir. El que la vida física y espiritual del hombre se halla entrelazada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza se halla entrelazada consigo misma, pues el hombre es parte de la naturaleza».⁵¹

b) «El acto de engendrar prácticamente un *mundo de objetos*, la *elaboración* de la naturaleza inorgánica, es la comprobación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, un ser que se comporta hacia el género como hacia su propio ser o hacia sí como ser genérico».⁵²

⁵⁰ L. Goldmann, *Lukács y Heidegger, hacia una filosofía nueva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 75, (cfr., *El ser y el tiempo*, p. 58).

⁵¹ K. Marx, «Manuscritos Económico-filosóficos de 1844», en Marx-Engels *Obras Fundamentales*, México, FCE, 1982, t.I, p. 600.

⁵² *Loc. cit.*

2. La ciudad: concentración

a) «La ciudad es ya obra de la concentración de la población, de los instrumentos de producción, del capital, del disfrute y de las necesidades, ...». ⁵³

b) Proceso de trabajo: generador de *valores de uso*. «En el *proceso laboral*, pues, la actividad del hombre, a través del medio de trabajo, efectúa una modificación del objeto de trabajo procurado de antemano. El proceso se extingue en el *producto*. Su producto es un *valor de uso*, un material de la naturaleza adaptado a las necesidades humanas mediante un cambio de forma. El trabajo se ha amalgamado a su objeto. Se ha objetivado, y el objeto ha sido elaborado. Lo que en el trabajador aparecía bajo la forma de movimiento, aparece ahora en el producto como atributo en reposo, bajo la forma del ser». ⁵⁴

3. Trans-historicidad material: metabolismo natural: trabajo vivo-trabajo pretérito

a) «Una máquina que no presta servicios en el proceso de trabajo es inútil. [...] Corresponde al trabajo vivo apoderarse de esas cosas, *despertarla del mundo de los muertos*, transformarlas en valores de uso efectivos y operantes. [...]

Por tanto, si los productos existentes no son sólo *resultado*, sino *condiciones de existencias* para el proceso de trabajo, por otra parte el que se los arroje en ese proceso, y por ende su contacto con el trabajo vivo, es el *único medio para conservar y realizar como valores de uso dichos productos del trabajo pretérito*».

4. Formas de la enajenación

a) «La enajenación se manifiesta tanto en el hecho de que *mis* medios de vida son los *de otro*, de que lo que *yo* apetezco es propiedad inase-

⁵³ K. Marx, *La Ideología...*, p. 56.

⁵⁴ K. Marx *El Capital*, t. I/1, p. 219.

quible *de otro*, como en el hecho de que cada cosa es, a su vez, otra que ella misma, de que mi actitud es *otra* y, finalmente –lo que vale también para el capitalista–, en el hecho de que im[pera], en general, la potencia *inhumana*». ⁵⁵

5. Realidad y utopía

a) «Esta propiedad privada *material* inmediatamente *sensible*, es la expresión material sensible de la vida *humana enajenada*. Su movimiento –la producción y el consumo– es la revelación *sensible* del movimiento de toda la producción anterior, es decir, la realización o realidad del hombre. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., son solamente modalidades *especiales* de producción y se rigen por la ley general de ésta». ⁵⁶

b) «La superación positiva de la propiedad privada como la apropiación de la vida humana, es, por tanto, la superación positiva de toda la enajenación y, por consiguiente, el retorno del hombre de la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, social». ⁵⁷ «La esencia *humana* de la naturaleza existe únicamente para el hombre *social*, ya que solamente existe para él como *nexo* con el hombre, como existencia suya para el otro y del otro para él, al igual que como elemento de su vida de la realidad humana solamente así aparece aquí como fundamento de su propia existencia humana. Solamente así se convierte para él en existencia *humana* su existencia *natural* y la naturaleza se hace para él ⁵⁸ *hombre*. La sociedad es, por tanto, la cabal unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo consumado del hombre y humanismo consumado de la naturaleza». ⁵⁹

⁵⁵ K. Marx, *Manuscritos...*, p. 633.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 618.

⁵⁷ *Loc. cit.*

⁵⁸ Nota: sin acento en el texto citado (versión alemana: «*die Natur für ihn zum Menschen geworden*» Cfr., «*Nationalökonomie und Philosophie*», en *Die Frühschriften*, Stuttgart, Alfred Corner Verlag, ed. Sigfried Landshut, 1953, p. 237).

⁵⁹ *Op. cit.*, p., 619.

b) Señalamientos de Heidegger

1. ΦυσιV, «naturaleza», mundo

a) «En la época del primer despliegue decisivo de la filosofía occidental, entre los griegos, gracias a los que se produce el verdadero comienzo del preguntar por el ente como tal en su totalidad, al ente se le llamó Φυσις. Esta palabra básica que designa el ente, se suele traducir por «naturaleza». Se utiliza la traducción latina *natura* que de hecho significa «nacer», «nacimiento». Con esta traducción latina ya se margina el significado originario de la palabra griega Φυσις y se anula su fuerza nominativa propiamente filosófica».⁶⁰

«¿Qué dice, pues la palabra φυσις. Expresa lo que se abre por sí solo (por ejemplo: el abrirse de una rosa), lo que se despliega y se inaugura abriéndose; lo que se manifiesta en su aparición mediante el despliegue y que así se sostiene y permanece en sí mismo; en breves palabras, lo que impera «*walten*» en tanto inaugurado y permanente. [...] Este salir y sostenerse fuera de sí en sí mismo «*Ich-sich-Hi-nausstehen*» no se debe considerar como un proceso entre otros que observamos en el ente: la Φυσις es el ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable».⁶¹

b) «El mundo es la apertura que se abre en los vastos caminos de las decisiones sencillas y esenciales en el destino de un pueblo histórico. La tierra es lo sobresaliente que no impulsa a nada, lo siempre autoocultante y que de tal modo salvaguarda».⁶² «Llamamos tierra aquello a lo que la obra se retrae y a lo que hace sobresalir en este retraerse. Ella es lo que encubre haciendo sobresalir. La tierra es el empuje infatigable que no tiende a nada. El hombre histórico funda sobre la tierra su morada en el mundo. Al establecer la obra un mundo, hace la tierra. El hacer está entendido aquí en sentido estricto. La obra hace a la tierra adelantarse en la patencia del mundo y mantener-

⁶⁰ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 22.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 23.

⁶² M. Heidegger, *Arte y Poesía*, México, FCE, 1978, p. 80.

se en ella. La obra hace a la tierra ser una tierra».⁶³ «Si no existe ningún <ser ahí>, tampoco <es ahí> ningún mundo».⁶⁴

2. Construir-habitar

a) «Construir, es en su ser, hacer habitar. Realizar el ser del construir es edificar lugares por la unión de espacios. *Es solamente cuando podemos habitar que podemos construir*».⁶⁵ «Habitar es, siempre morar o residir entre las cosas. La habitación como cuidado y contemplación, preserva el Quatriparti en aquello en donde los mortales moran: las cosas».⁶⁶

3. Historicidad, significatividad

a) ¿Qué es lo <pasado>? No otra cosa que el *mundo* dentro del cual, pertenecientes a un plexo de útiles, hacían frente como algo <a la mano> y resultaban usadas por un <ser ahí> que <era en el mundo> <curándose de>. El *mundo* es lo que ya no es. Pero lo antaño *intramundano* de aquél mundo es aún <ante los ojos>. En cuanto útil inherente a un mundo es aún <ante los ojos> aún *ahora*, a pesar de esto, adherir al <pasado>. Pero ¿qué significa el ya no ser> de un mundo? Un *mundo* sólo *es* en el modo del 'ser ahí' *existente*, que es *tácticamente* como <ser en el mundo>.⁶⁷

Las cosas dejan morar la cuaternidad (*Geviert*) de los cuatro cerca de ellas. Este dejar-morar-reuniendo es el ser cosa de las cosas (*Das Dingen der Dinge*). A la cuaternidad unida de cielo y tierra, de mortales e inmortales, que mora en el «cosear» de las cosas, la llamamos: el mundo. Al ser nombradas las cosas son invocadas a su ser cosa. Siendo cosa des-pliegan mundo; mundo en el que moran las cosas y que así son cada vez las moradoras. Las cosas, al «cosear», gestan (*tragen aus*) mundo. Nuestro idioma alemán antiguo denominan al *Austragung* (gestación): *bern, bären*, de donde

⁶³ *Op. cit.*, p. 60.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 77.

⁶⁵ M. Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, en *rev. Aporte*, México, CUDECH, números 8-9, Mayo-Junio, 1983, p. 22.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 18.

⁶⁷ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1999, p. 411.

vienen las palabras *gebären* (estar en gestación, parir) y *Gebärde* (gesto, ademán). «Coseando» las cosas son cosas. «Coseando» gestan mundo.⁶⁸

4. Ser en el mundo, «desarraigo ontológico» (*Heimatlosigkeit*)

a) «Los entes intramundanos son proyectados sin excepción sobre el fondo del mundo, es decir, sobre un todo de significatividad a cuyas relaciones de referencia se ha fijado por anticipado el ‘curarse de’ (*Besorgen*) en cuanto ‘ser en el mundo’».⁶⁹

b) «La verdadera crisis de la habitación reside en que los mortales están prestos siempre para buscar el ser de la habitación, cuando *les falta primero aprender a habitar*. ¿Y qué decir si este desenraizamiento (*Heimatlosigkeit*) del hombre consiste en que no considera aún la *propia* penuria del habitar como *la* penuria? Sin embargo, tan pronto como el hombre *medita* el desenraizamiento, ya no es una miseria (*Elend*) más. Aquella es, pensándolo bien y teniéndolo bien en cuenta, la única exhortación que *llama* a los mortales a habitar».⁷⁰

5. El peligro (*Ge-stell*) / Habitar poiético

a) «No sólo lo *Ge-stell* amenaza al hombre en su relación consigo mismo y con todo lo que es. Como destino, reenvía al develar que tiene la manera de ser del conminar. Allí donde este señorea, descarta toda otra posibilidad del develamiento. Ante todo lo *Ge-stell* descarta aquel develar que, en el sentido de la póiesis, deja producir (*her-vor-kommen*) lo presente en el aparecer [...] lo *Ge-stell* que provoca no se limita a ocultar sólo una precedente modalidad del develar, el producir, sino que oculta también el develar como tal y con él dónde se produce [*ereignet*] el desocultamiento, o sea, la verdad».⁷¹

b) «El poetizar es lo que antes que nada deja al habitar ser un habitar».⁷²

⁶⁸ M. Heidegger, «El habla», en *De camino al habla*, Barcelona, Odós, 1987, p. 20.

⁶⁹ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 169.

⁷⁰ Varias fuentes (Cfr., Bibliografía).

⁷¹ M. Heidegger, *La pregunta por la técnica*, en *rev. Espacios*, número. 3, p. 64.

⁷² M. Heidegger, «...Poéticamente habita el hombre...», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, 1994, p. 165.

7. PAUTAS PARA UNA INTERPRETACIÓN

De las consideraciones y señalamientos anteriores (1-5 indicados en cada autor respectivamente) pueden ser establecidos los puntos iniciales que guiarán la presente investigación a manera de *hipótesis y método* de trabajo seguidos en ella.

1. La posibilidad de un conjunto de pautas para una interpretación ontológica de la ciudad puede establecerse a partir de Marx y Heidegger (autores de interés particular de este conjunto de reflexiones) sólo si el nexo entre ellos es buscado en el nivel óntico-ontológico subyacente en la teoría por cada uno de ellos elaborada: en Marx por aquello que constituye una *onticidad* o *negatividad ontológica* (la *naturalidad* de lo humano) y en Heidegger en la *ontologización del ser* en la medida que ésta sea concebida como una ontología del Ser manifestada en el Ser-hombre (*dación del Ser*) en lo humano: la técnica, el habitar, el arte, etcétera.
2. Los señalamientos identificados en ambos autores sugieren un conjunto de pautas o rutas posibles bajo las cuales puede interpretarse a la ciudad delimitando un camino ontológico coligado a la pregunta *¿cómo el hombre es?* Dichas pautas marcan las vertientes que apuntan en una misma dirección:
 - a) La ciudad como génesis (potencialidad) de la filosofía: génesis de la ciudad y génesis de la filosofía; aparición de la *polis*: aparición de la filosofía. (La filosofía como genopoliticidad de la ciudad).
 - b) Naturalidad de lo «social» como fundamento del ser del hombre que vive en un «mundo» y como «mundo», erigido éste como *ciudad (transnaturalidad-social-mundo)*.
 - c) La ciudad como «producción y congregación de mundo» que el hombre *habita y usa* (disfruta en calidad de «valor de uso»): *producción-congregación-mundo*.
 - d) La ciudad como transhistoricidad de la significatividad humana (plasmación y construcción de sentido): *transhistoricidad significativa*.
 - e) La ciudad como expresión de la ajenidad humana (extrañamiento y enajenación: *negligibilización* de la esencia humana).

- f) La ciudad como tensión constante entre lo posible y lo deseable (realidad y utopía; necesidad y libertad).

El modo de proceder para el desarrollo de estas *pautas* será el siguiente:

1. Delimitación del papel de la filosofía en general y de la ontología en particular.
2. Establecimiento del nivel ontológico como dimensión de convergencia posible entre dos pensadores tan diversos como Marx y Heidegger.
3. Resaltación de los señalamientos de Marx y Heidegger que expresan líneas coincidentes fundamentales para pensar la ciudad.
4. Delimitación temática de las pautas que guían esta investigación en particular y la posibilidad de una interpretación de la ciudad en general (correspondencia entre hipótesis y temática capitular).
5. Desarrollo analítico dirigido a la introspección del contenido de cada punto de la hipótesis interpretativa (hipótesis 2) de la ciudad.
6. Establecimiento de un conjunto de tesis útiles para futuras indagaciones acerca de la ciudad como problema óntico-ontológico.

8. DIFICULTADES Y PREVENCIÓNES

A

Colocar uno frente a otro, discursos tan vastos, diversos, diferentes y aun opuestos en temas tan primordiales, representa ya de por sí una gran dificultad. Esto sólo es posible si se busca un «punto de coincidencia» y si este es, en efecto, encontrado. Este «punto» es, de acuerdo con la idea inicial de este trabajo, en realidad, un *nivel*: el óntico-ontológico.

La presencia de algo que podría entenderse como una serie de *niveles discursivos* constituye un artificio sin el cual sería prácticamente imposible forzar un diálogo o, más bien, una interpretación de dos aparatos conceptuales *radicalmente*⁷³ distintos.

En el discurso de Heidegger resulta una verdad tácita y prácticamente incuestionable, el hecho de que su «filosofía»⁷⁴ es un discurso ontológico-metafísico.⁷⁵ No resulta así el discurso de Marx pues, como es notorio, su teoría fue elaborada a contracorriente de toda filosofía y proyectada como un discurso comunista de crítica de la economía política burguesa de su tiempo. El punto de partida que delimitan ambos es radicalmente distinto. Heidegger construye un concepto metafísico del hombre, a distancia del sentido biologista y antropologista:

Al determinarse de manera indicativa el tema de la hermenéutica: Facticidad = nuestro existir propio en cada ocasión, se han evitado por principio expresiones tales como existir «humano» o «ser del hombre». Los conceptos de «hombre», a saber: 1. Ser vivo dotado de razón y 2. Persona, personalidad, son el fruto de la experiencia y visión de un mundo cuyas condiciones objetivas nos vienen dadas de antemano en cada ocasión de un modo determinado [...], en función de [cuyos] elementos, se le atribuye un modo de ser o se le deja estar en la indiferencia del ser real.⁷⁶

Para Marx el referente es fundamentalmente empírico no-filosófico:

Las premisas de que partimos no tienen nada de arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica.⁷⁷

Aquí aparece una dificultad más: el paso y la distancia entre un siglo (xix y xx). La consideración de este problema, nos conduce a la segun-

⁷³ En el concepto mismo de raíz aparece esta diferencia: para Heidegger la raíz es el *Ser*, mientras que para Marx la raíz se funda en el hombre: «Ser radical es ver el problema de raíz y la raíz para el hombre es el hombre mismo» (Cfr., C. Marx., «En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en *La Sagrada Familia*, México, Grijalbo, 1958, p. 10).

⁷⁴ Se sabe que al final de su vida Heidegger rechazó este apelativo.

⁷⁵ Él mismo se sometió a su propia sentencia: «nadie puede saltar más allá de su propia sombra». Esta sombra es la *metafísica* (Cfr., M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 180).

⁷⁶ M. Heidegger, *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 42, 43.

⁷⁷ K. Marx, *La ideología Alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, p. 19.

da dificultad: la cualificación del tipo y carácter del <nivel ontológico> al que queremos hacer referencia.

B

1. La ontología de Heidegger no es, en sentido estricto, una única ontología o, por lo menos, se trata de una ontología diferenciada doblemente: es una ontología fundamental en la medida en que se persigue la pregunta por el Ser, y su radicalidad⁷⁸ se muestra en el *Dasein*, la existencia individual, cuya mundanidad muestra *Ser*.⁷⁹ Deja de tratarse de una ontología fundamental cuando las formas en que se manifiesta el Ser son buscadas fuera del *Dasein*, en la técnica, en el lenguaje, el arte, etc.⁸⁰ El elemento fundamental distintivo entre una y otra modalidad ontológica lo constituye lo que él mismo llamó «hermenéutica de la facticidad»: el interpretar que lleva al encuentro y concepto del carácter de ser de nuestro existir propio en cada ocasión, en su carácter de ser existe o está «aquí por lo que toca a su ser». ⁸¹ Esta peculiaridad de su ontología «temprana» es la que delinea los rasgos de su primera época hasta poco después de *Ser y tiempo*.
2. En referencia a la teoría de Marx, resulta difícil y se vuelve complicado pensar en la existencia de una «filosofía» y mucho más escandalosa aún una «ontología», pues, como lo evidencia Alfred Schmidt a comienzos de los años sesenta,⁸² la teoría de Marx tiene un carácter materialista y fundamentalmente no-ontológico, lo cual es indudablemente aceptable dadas las tentativas que Marx y Engels establecieron en sus escritos tempranos que culminaron con un programa des-structor de la filosofía, expresado en sus tesis sobre Feuerbach. Sin embargo, en una nota reconsideratoria escrita por A. Schmidt en 1968 considera abierta la posibilidad,

⁷⁸ El *Ser* (Heidegger) y *lo humano* (Marx).

⁷⁹ Afirmación correspondiente a la época de *Ser y tiempo*.

⁸⁰ Idea sostenida durante la 2ª época de Heidegger posterior a la «vuelta».

⁸¹ M. Heidegger, *Ontología...*, p. 25.

⁸² Cfr. A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI, 1982 (Cuyo origen fue su Tesis Doctoral, asesorada por M. Horkheimer y W. Adorno).

no para afirmar que existe una filosofía marxista en la obra de Marx (lo cual resultaría mucho más escandaloso e imprudente que no afirmarlo), sino para considerar una interpretación de la conexión esencial entre ambas.

Dicho en palabras de A. Schmidt:

En algunos aspectos considero hoy de un modo distinto la relación existente entre marxismo y filosofía, tan discutida a partir de Korsch y Lukács.⁸³ Mientras entonces en el párrafo 1 del capítulo I⁸⁴ se trataba de individualizar el nexo del materialismo de Marx con el materialismo filosófico en general, sostengo hoy en forma decidida la opinión (expresada solamente de modo implícito en el libro) de que el materialismo marxista sólo se explica secundariamente a partir de su contraposición esencialmente filosófica con el idealismo, y que en cambio constituye, ante todo, una negación de la filosofía, aunque esta negación esté cargada aún de motivos filosóficos.⁸⁵

⁸³ Cfr., G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1983; y K. Korsch, *Marxismo y Filosofía*, México, Era, 1977.

Es sabido, dentro de la historia del marxismo, que la publicación de ambos libros desató una gran polémica entre los militantes de la *Komintern* (la Internacional Comunista), calificándola de «herejía comunista» y de «herejía revisionista» por teóricos como Wels y Zinóviev, además del repudio de Bujarin, Bela Kun, Kautsky y muchos otros incluyendo, por supuesto, al propio Lenin quien, como se sabe ahora, estaba prácticamente fuera de la contienda debido a sus repetidos ataques de hemiplejía en 1922, su pérdida del habla en marzo de 1923 y muerte en enero de 1924. En el V Congreso de la *Komintern* celebrado en Moscú en 1925, fueron enjuiciados ambos autores por sus trabajos heréticos tal y como deja constancia Korsch en sus publicaciones de aquella época y Lukács en su prólogo de 1967 (Cfr., *op. cit.*). La impropia denominación de «marxismo-leninismo» puede encontrar su origen en el cerramiento de filas contra los «comunistas de izquierda» en los que se incluiría también a Rosa Luxemburgo y su conocida polémica con Lenin, contra la «conciencia desde fuera» y contra el «centralismo democrático» defendidos por los bolcheviques a comienzos de siglo y transmutados definitivamente en tiempos de Stalin.

Como es notorio, entre los comunistas de ese tiempo, en la relación *marxismo-filosofía* se ponía en juego el futuro de la revolución como tal, en un tiempo en el que eran desconocidos los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx, cuya publicación en 1932 inauguró un tiempo nuevo en el pensar crítico del marxismo (el tiempo de las consideraciones propuestas por Marcuse citadas en el apartado 5). El centro del problema de los años 20 fue caracterizado así por Korsch:

«Lo peculiar de la situación que tanto dificulta la comprensión correcta del problema «marxismo y filosofía», reside en esto: en apariencia, precisamente con esta transgresión de los límites del punto de vista burgués, indispensable para poder captar el contenido esencialmente nuevo de la filosofía del marxismo, *este contenido es, al mismo tiempo, superado y destruido como objeto filosófico*». (*Op. cit.*, p. 31).

⁸⁴ «Karl Marx y el materialismo filosófico» (Cfr., *op. cit.*).

Líneas adelante agregaré:

Me doy perfecta cuenta de la contradicción inherente al hecho de haber subrayado en un primer momento el carácter 'no ontológico' del materialismo de Marx, y haber introducido luego, en cambio, el concepto de una 'ontología negativa': esta es, sin embargo, una contradicción objetiva, no un error que haya que eliminar en el plano terminológico o producto de la incoherencia lógica.⁸⁶

¿A qué se refiere A. Schmidt cuando dice «ontología negativa»? Sin duda a un problema que permanece más como incógnita que como certidumbre. En el camino de ésta, aquélla se nos coloca como *posibilidad* que es a la que en este trabajo nos acogeremos no sin antes reflexionar en torno a ella.

Como es sabido, Marx piensa la realidad capitalista de su tiempo sin abandonar nunca su formación y sentido filosóficos, sino, más bien, valiéndose de ambos para aguzar su crítica contra ella. De este hecho dan muestra un sinnúmero de pasajes de su obra, de los cuales son particularmente destacables dos muy conocidos: «... el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto, es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo».⁸⁷

Lo que Marx expresa es el reconocimiento del pensar como una facultad humana que, como tal, se en-camina (es decir, se pone en el camino: se *metodiza*) a lo pensable (lo «concreto» según su propio discurso) mediante un recurso o instrumento: la *abstracción* o *pensamiento especulativo*, al que él llama «conciencia filosófica»:

⁸⁵ A. Schmidt, *op.cit.*, p. 242.

⁸⁶ *Op. cit.*, p. 243. Estas reconsideraciones resultan, en verdad, previsoramente sintomáticas de una época distinta que se avistaba en el horizonte del marxismo, pues como afirmara Adorno en un comienzo sugerentemente epigráfico de su *Dialéctica Negativa*: «La filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización». (T.W. Adorno, *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1989, p. 11) Tal afirmación no podría entenderse hoy sino como la evidenciación de la necesidad de «andar sobre lo andado, volviendo sobre los pasos cada vez», de una filosofía cuyo camino se abroga en la medida en que cada «paradigma» parece quedar ya superado.

⁸⁷ K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1971, t. I, p. 22.

... a la conciencia, para la cual el pensamiento conceptivo, es el hombre real y, por consiguiente, el mundo pensado es como tal la única realidad –y la conciencia filosófica está determinada de este modo, el movimiento de las categorías se le aparece como el verdadero acto de producción (el cual, aunque sea molesto reconocerlo, recibe únicamente un impulso desde el exterior) cuyo resultado es el mundo; esto es exacto en la medida en que –pero aquí tenemos de nuevo una tautología– la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es *in fact* un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos. El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia del mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. El sujeto real mantiene, antes como después su autonomía fuera de la mente, por lo menos en el tiempo que la mente se comporta únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa. Pero estas categorías simples, ¿no tienen una existencia histórica o natural autónoma, anterior a las categorías concretas?, eso depende...⁸⁸

La inclusión implícita de la filosofía en el discurso de Marx, es perceptible al observarse este pasaje de su obra, más aún en una lectura detenida de ésta y podría presentarse como un tema, en apariencia, indiscutible.⁸⁹ De no considerarlo así resultaría muy difícil o traería consigo una lectura sumamente defectuosa de él al no realizarse con referentes filosóficos.⁹⁰

«Inclusión implícita» no significa *filosofía*, sino únicamente la confirmación de la posibilidad de su «traducción» o carga filosófica y en esto –pensamos–, podemos ganar terreno. Pero ¿qué sucede con el contenido ontológico o con la, por A. Schmidt llamada, «ontología negativa»? A decir verdad, sucedería lo mismo que con el contenido filosófico en su conjunto, aparece en forma implícita. En términos más

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ (Resonancia hegeliana: Korsch, Lukács, etcétera).

⁹⁰ Esto no significa de ningún modo afirmar la existencia de una «filosofía marxista» (*marxiana*, para usar la distinción de K. Axelos).

precisos –si es que cabe la distinción terminológica y logra algún sentido hablar de «precisión»–, no debería hablarse de una «ontología negativa» (o analógicamente, de una «filosofía negativa») sino de una *negatividad ontológica* (y, consecuentemente, una *negatividad filosófica*), si por negatividad se puede entender aquella contra-parte no-evidente (lo-no-mostrado).

La «ontología negativa» sería *ya* un tipo de ontología y la teoría de Marx es, en sentido estricto, antimetafísica y antiontológica. Es este el problema al que nos enfrentamos. La salida se hallaría si en efecto– se encuentran en la negatividad (lo no-evidente) de la teoría de Marx indicios (conexiones posibles) para una *interpretación ontológica*.

De la referencia más arriba citada, pueden encontrarse algunos indicios en esta dirección, los cuales se clarifican a condición de establecer ciertas consideraciones:

1. Marx reconoce la necesidad de la *conciencia filosófica* (en su modalidad de «pensamiento conceptivo»).
2. Reconoce también la necesidad de la *abstracción* (método que consiste en «elevarse de lo abstracto a lo concreto») como la manera que el pensamiento tiene de apropiarse lo concreto y reproducirlo como un «concreto espiritual».
3. Manifiesta la presencia de *categorías simples* («formas de ser»: valor de cambio, la propiedad, la *producción en general*, etcétera).
4. En todo este *proceso conceptivo* el *sujeto real* mantiene su autonomía fuera de la mente, «por lo menos», mientras dura su comportamiento especulativo. Y como premisa de la representación, es necesario que la sociedad, esté siempre presente.⁹¹

En el tercer punto, en el que se alude a las *categorías simples*, no concretas, es posible atisbar en una suerte de «negatividad ontológica», pues es allí donde Marx concede cualidades ónticas a ciertas «formas

⁹¹ Es claro el sentido que Marx otorga a la filosofía en su conjunto. Empleando sus propios términos se podría decir: la conciencia filosófica sería un «medio de producción» (de conceptos); la abstracción no menos que un «proceso productivo»; y las categorías algo semejante a «objetos de trabajo». La filosofía adquiere, pues, el carácter *esencialmente* instrumental, el *medium* para un *fin* determinado: la *crítica* (de la economía política).

de ser» trans-históricas, supra-étnicas⁹² que es posible concebir y cuya «existencia de ningún modo comienza en el momento en que se empieza a hablar de ella(s) como tal(es)». La negatividad ontológica se hace presente. En varias ocasiones Marx toca con especial sutileza lo que aquí llamamos con toda precaución «fundamento óntico» de su teoría. Para mostrarlo citaré tres ideas que interesa destacar:

Primera:

a) «Si no existe producción en general, tampoco existe una producción general. La producción es siempre una rama *particular* de la producción –vg., la agricultura, la cría de ganado, la manufactura, etcétera–, o bien es una *totalidad*».⁹³

b) «cuando se habla de producción, se está hablando siempre de producción en un estadio determinado».⁹⁴

c) «La *producción en general* es una abstracción, pero una abstracción que tiene sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición. Sin embargo, lo general o lo común, extraído por comparación, es a su vez algo complejamente articulado y que se despliega en distintas determinaciones. Algunas de esta pertenecen a todas las épocas, otras son comunes sólo a algunas».⁹⁵

Segunda:

a) «Animales y plantas que se suelen considerar como productos naturales, no sólo son productos, digamos, del trabajo efectuado durante el año anterior, sino, en sus formas actuales, productos de un proceso de transformación proseguido durante muchas generaciones, sujeto al control humano y mediado por el trabajo del hombre. En lo que respecta, sin embargo, a los *medios de trabajo*, la parte abrumadoramente

⁹² Véase esta idea en Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, p. 160.

⁹³ K. Marx, *Elementos...*, p. 6.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁹⁵ *Idem.*

mayor de los mismos muestra, aún a la mirada más superficial, la huella de un trabajo pretérito».⁹⁶

b) «Una máquina que no presta servicios en el proceso de trabajo es inútil. Cae además, bajo la fuerza destructiva del metabolismo natural. El hierro se oxida, la madera se pudre. El hilo que no se teje o no se devana, es algodón echado a perder. Corresponde al trabajo vivo apoderarse de esas cosas, *despertarla del mundo de los muertos*, transformarlas de valores de uso potenciales en valores de uso efectivos y operantes».⁹⁷

c) «Si bien los productos existentes no son sólo *resultado* sino también *condiciones de existencia* para el proceso de trabajo, el que se los arroje en ese proceso, y por ende su contacto con el trabajo vivo, es *el único medio para conservar y realizar como valores de uso dichos productos de trabajo pretérito*».⁹⁸

Tercera:

a) «El *proceso de trabajo*, tal como lo hemos presentado en sus elementos *simples y abstractos*, es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad. No entendimos necesario, por ello, presentar al trabajador en la relación con los demás trabajadores. Bastaba con exponer al hombre y su trabajo de una parte; a la naturaleza y sus materiales, de la otra. Del mismo modo que por el sabor del trigo no sabemos quien lo ha cultivado, ese proceso no nos revela bajo qué condiciones transcurre, si bajo el látigo brutal del capataz de esclavos o bajo la mirada ansiosa del capitalista, si lo ha ejecutado Cincinato cultivando su par de *iugera* [yugadas] o el salvaje que voltea una bestia de una pedrada».⁹⁹

⁹⁶ K. Marx, *El Capital*, México, Siglo XXI, 1985, p. 220.

⁹⁷ *Op. cit.*, p. 222.

⁹⁸ *Loc. cit.*

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 223 (citado también por L. Colletti en *El concepto de naturaleza...*, de Adam Schmidt, p. 238).

Mediante las ideas expuestas pretende destacarse lo siguiente:

1. El discurso de Marx es antiontológico y no-ontologizador (aunque no a-ontológico) en la medida en que des-construye la posibilidad de una ontología mediante la instrumentalización de la filosofía pegada a la tierra. Dicho en forma abreviada: el discurso marxiano se vuelve abstracto en la medida en que penetra en lo concreto en su nivel de existencia *natural*, sin despejarse nunca del suelo al que pertenece el hombre y sin olvidar nunca la radicalidad de este suelo en tanto suelo humano. Abstracción, naturalidad social, radicalidad y fundamento óntico, son, en este sentido, lo mismo: la culminación del mismo proceso; el fundamento abstracto de su argumentación, como tal, pero nunca *el* fundamento mismo.
2. El mundo social en tanto «natural», retrotrae el pasado: *actualiza el pasado*. Este pasado que se vuelve presente es lo que aquí queremos señalar como la onticidad del mundo social-natural, que Marx quiere aprehender teóricamente y lo hace mediante la abstracción.
3. En Marx lo *concreto*, a diferencia de lo *simple*, es lo aquí y ahora presente, lo existente, lo real. Para él lo *simple* es lo *abstracto*, lo que existe socialmente pero independientemente de toda forma de vida social, pero a la vez, común a todas o a varias de esas formas sociales. A esta forma de *abstracción* de la teoría marxiana le denomino, en este trabajo, *nivel óntico*, o *negatividad ontológica*; y a su interpretación ontológica.

No se pretende en ningún momento, presentar la idea de un Marx «ontólogo» u «ontologizador», sino, a través de la posibilidad que parece estar abierta por un conjunto de «abstracciones» (categorías) hechas por él, elaborar una interpretación ontológica que sirva de conexión con la ontología de Heidegger para, a su vez, reflexionar en torno a la elaboración de ciertas pautas para una interpretación ontológica de la ciudad.

C

La tercera dificultad: nos conduce a la ubicación del objeto problemático que cada autor establece, a su vez, como campo discursivo y que diverge radicalmente. Por un lado, para Heidegger, la persecución de la pregunta por el Ser como *ser del ente en su totalidad*. Por otro, para Marx, su objeto de crítica es el ser real, el *modo de producción capitalista*. Visto como está, resulta prácticamente imposible, un punto de comparación y quizá sea completamente ocioso tal ejercicio. Sin embargo, colocando a la ciudad como mediación (objeto de nuestra investigación) la divergencia puede tomar otro matiz y otro sentido.

I. LA CIUDAD,
LA POLIS Y LA FILOSOFÍA

Conocerse a sí mismo, como aconsejaba Sócrates, es saber que uno no es un espíritu desencarnado ni un habitante encerrado en una ciudad, sino una parte integrante de un cosmos envolvente, en la que por fin brilla la conciencia de sí mismo.

LEWIS MUMFORD: *La ciudad en la historia*

«Urbanizar no es hacer ciudad, ni hacer ciudad es edificar polis». Con este epigrama queremos sintetizar en forma *negativa*, la temática central de este capítulo que alude a una problemática fundamental de la razón urbanística de nuestro tiempo; considerando que al decir «nuestro tiempo» acudimos a un encuentro entre el hombre (que somos nosotros mismos) con su tiempo, por demás, un tiempo turbulento, y a la también agitada y turbada razón. Por «razón urbanística» queremos señalar aquella modalidad de la razón (el «logos») empecinada en «urbanificar»¹ todas las dimensiones de la vida matematizando, tecnificando y edificando la totalidad de un mundo pretendidamente

¹ «Urbanificación» es un término propuesto por G. Bardet para designar el fenómeno «espontáneo» del desarrollo urbano, en oposición a la expresión «organizada» a la que aspira el Urbanismo* (Cfr., Françoise Choay, *El urbanismo...*, p. 16). *La palabra «urbanismo», según G. Bardet [L'urbanisme, PUF, París, 1959], pudo aparecer por primera vez en 1910 en el *Bulletin de la Société géographique de Neufchatel* bajo la autoría de P. Clerget. Además – aclara–, la *Société française des architectes-urbanistes* se fundó en 1914 bajo la presidencia de Eugène Hénard; asimismo el *Institut d'urbanisme* de la universidad de París fue creado en 1924. Por primera vez el «Urbanismo» es incluido en la enseñanza de la Escuela de Bellas Artes de París a partir de 1953 y su explicación corre a cargo de A. Gutton incorporándose al «marco de la teoría de la arquitectura». El curso de A. Gutton se convierte en el tomo VI de sus *Conversations sur l'architecture*, bajo el título *L'urbanisme au service de l'homme* [Vincent Fréal, París, 1962] (Apud, Françoise Choay, *op.cit.*, p. 11). Sin embargo, el origen no latino del término «urbanismo» fue empleado ya en 1876 en Alemania en la obra de Reinhard Baumeister *Stadt-Erweiterungen in Technischer, bau polizeilicher und wirth schaftlicher Beziehung* [Técnica en ampliación de la ciudad, política de construcción y relación económica] en la que «urbanismo» adquiere el sentido de «ensanche-urbano» o «ampliación de la ciudad» (*Stadt-Erweiterung*) como disciplina independiente. Actualmente «urbanismo», traduce el término alemán *Städtebau*. (Véase Norbert Schmidt-Relenberg, *Sociologie und Städtebau*, Stuttgart, Karl Krämer Verlag, 1968, p. 26).

todo él vuelto «ciudad»: la *ciudad-mundo* (*Ecumenópolis*²/*holópolis*). Por «negatividad» queremos señalar el estado de ocultamiento y «metástasis» no sólo de la razón en general bajo su apariencia urbanística (y, en rigor, no es la razón en general ni la razón urbanística en particular el objeto de esta investigación) sino de la «ciudadidad del ser del hombre» problemática y conflictivamente soterrada. Es esto lo que obliga a recurrir a la ontología y no a las ciencias particulares «positivas».

Si con la afirmación de apertura se pone en juego la relación urbanización-ciudad-polis, en este capítulo nos interesa problematizar la relación ciudad-polis-filosofía, no sin antes haber señalado un conjunto de cuestiones abiertas en la triada inicial.

Hemos elegido esta idea (Ur – Cd – Ps) porque en ella se expresa el desbordamiento en toda su plenitud, se trata de un desbordamiento provocado por el tercer elemento de la relación: la *polis*. Con la presencia de la *polis*, la vida en ciudad es algo más que hábitat concentrado, y la concentración urbana mucho más que poblamiento urbano densificado. Con la *polis* se desbordan todos los órdenes de la vida y de la ciencia. No bastan ni la Economía, ni la Arquitectura, ni la Historia; se vuelve necesario recurrir a la Literatura y a la Filosofía. Tal empresa no será realizada aquí; nuestra contribución se limita a establecer problemáticamente los nexos que apuntan en la dirección en que los elementos son puestos en relación unos con otros. Es en ese sentido en el que cualificamos la presencia de la *polis* como un eslabón central de la cadena de relaciones, manifestando un primer sentido del desbordamiento, que es el desbordamiento en el tiempo, es decir, histórico. La introducción de la «noción» de *polis* rompe con el *tiempo sincrónico* de lo ahora-presente,³ conduciéndonos a ver la problemática ontológica del «habitar» dentro de una perspectiva del tiempo *diacrónico*, de lo largamente presente (transhistórico).⁴

² *Ecumenópolis* es un término sugerido por Arnold J. Toynbee (cfr., *Ciudades en marcha*, Madrid, Altaya, 1999 [1970]), al que nosotros adjetivamos bajo el término *holópolis* (*holociudad*), como alternativa a la idea de la «universalidad» que expresa la primera raíz griega [*oikoymenikós*]. Recurriendo a la idea de «globalidad» o «totalidad» que, pensamos, sugiere alternativamente la raíz [*ólos*].

³ Con «tiempo sincrónico» queremos referirnos al «tiempo corto» o «tiempo del sociólogo» como lo llamara Fernand Braudel (cfr., *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1999, p. 76 y 55).

La introducción de la noción de *polis* nos permite pensar los problemas de la ciudad en un sentido originario, en lo más prístino de la cabalidad del *ser*, si por *ser* en verdad se puede denominar propiamente al *habitar* (*Wohnen*) morando entre las cosas y $\eta\theta\omicron\varsigma$ [*ethos*] a este lugar del habitar.⁵

La relación urbanización-ciudad-filosofía es tan sólo una parte del proceso complejo integrado por la septena de elementos *naturaleza-campo-urbanización-ciudad-ciencia-polis-filosofía*, que no es sino una versión metamórfica de la relación sujeto-objeto, o si se quiere, una presentación de la relación *objeto-sujeto-pensamiento* bajo la figura histórica que ha seguido a lo largo del tiempo. Resulta también útil considerar el problema en términos de la relación *naturaleza-cultura-civilización*. Aún más: de la relación *naturaleza-espíritu* (*Natur-Geist*).

Bajo este panorama el sesgo es inminente, se trata de una orientación urbanológica del problema, es decir, de un conjunto de consideraciones de orden teórico respecto de él, referidas a una serie de fenómenos urbanos (citadinos) que trascienden la vida histórica de una época en general, y de la polis griega en particular hasta nuestros días. Sin embargo la intención pretende ser clara: reflexionar acerca de la «ciudad» porque en ella se manifiesta un resultado del proceso (la «urbanización») que viene de muy lejos en el tiempo no sólo formando parte de un proceso civilizatorio⁶ sino otorgándole a éste una forma cultural peculiar y claramente diferenciada.⁷

No interesa aquí el proceso histórico-genético de lo urbano («urbanización»), sino el de la relación *ciudad-polis-filosofía* en tanto resultante de este proceso. Debe aclararse, sin embargo, que la tarea para abordar la relación *ciudad-filosofía* es enorme e implicaría desarrollar

⁴ Con «tiempo diacrónico» aludimos a la trans-historicidad o presencia epocal de un fenómeno que en términos de Fernand Braudel se denominaría «larga duración» (*cfr.*, *loc. cit.*, p. 60 y 55).

⁵ Para M. Heidegger «ser» en su raíz germánica es habitar (*Wohnen*), (*cfr. Introducción a la Metafísica*, p. 71). «El término $\eta\theta\omicron\varsigma$ [*ethos*] significa lugar donde se mora»: M. Heidegger, «Carta sobre el Humanismo», (*cfr. Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 289).

⁶ Sobre este tema véanse: Gordon Childe, *Los orígenes de la civilización*, Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1989; F. Braudel, *Las civilizaciones actuales*, Madrid, Tecnos, 1986.

⁷ A este respecto F. Braudel dice: «Otro rasgo común a todas las ciudades y que, sin embargo, se encuentra en el origen de sus profundas diferencias de fisonomía, es que éstas son siempre producto de sus civilizaciones». (*Cfr. F. Braudel, Civilización material...*, t.I, p. 443).

la síntesis de por lo menos tres frentes básicos: a) La historia de la urbanización, b) La historia de la cultura/civilización, y c) La historia de la ciencia.⁸

La hipótesis que ilustra este problema es la siguiente:

- La filosofía se gesta en la ciudad, pero no aparece con ella, sino que la aparición de la filosofía se da sólo hasta el surgimiento de la *polis* y gracias a ella: *la polis es la condición para el surgimiento de la filosofía*. En el origen, *no hay filosofía sin polis* y en la víspera, *no hay filosofía sin ciudad*: la ciudad es el escenario de la filosofía.

Con esta idea se quiere mostrar la relación *ciudad-ciencia-polis-filosofía* como posibilidad fundante de un vínculo histórico genético esencial entre materialidad, socialidad y saber. Se quiere por un lado, resaltar la presencia de la ciudad en la gestación de la filosofía, pero, por otro, la necesidad histórica de la polis para su total surgimiento primigenio. En esa originariedad sería posible distinguir dos «caminos» o estadios del desarrollo social en esa relación: 1. El proceso genético ciudad-filosofía (génesis de la ciudad: génesis de la filosofía) y 2. El «acontecimiento histórico» polis-filosofía. El primer estadio del desarrollo sería aquel que alcanzaron la mayoría de las civilizaciones en una y otra latitudes del mundo: mesopotamia, mesoamérica, etcétera, (apartado 9). El segundo camino sólo se dio en la Grecia antigua (apartado 10). Un análisis aún más detallado de la hipótesis la descompone en las siguientes partes:

1. La filosofía se gesta con la ciudad. Lo cual quiere decir: la gestación de la filosofía debe buscarse ahí donde se gesta la ciudad, en la relación génesis de la ciudad-génesis de la filosofía.

⁸ No se olvida aquí la sugerencia de Braudel: «hay que distinguir, en primer lugar, entre la civilización, concepción que pone en causa a *toda* la humanidad, y *las* civilizaciones, dispersas estas en el tiempo y en el espacio. Por añadidura, el término civilización nunca viaja sólo: le acompaña el término cultura que, sin embargo, no se limita a ser su duplicado». (Cfr. *La Historia y las ciencias sociales*, p. 131).

2. La filosofía aparece *en la polis y por la polis*. En su origen, no hay filosofía sin polis.
3. En la víspera, no hay filosofía sin ciudad.
4. La ciudad es el «escenario de la filosofía».

Alrededor de este grupo de hipótesis subyacen un conjunto de preguntas de primero, segundo o tercer orden según sea la prioridad histórica, filosófica, o ambas. Es histórica cuando se pregunta por el origen socio-antropológico de la filosofía. Adquiere el segundo camino cuando la pregunta atañe al *sentido* de la ciudad y su papel en la vida humana. Pero existe un tercer camino posible, el de la relación histórico-filosófica de la ciudad, en el que las hipótesis anteriores sirven de prolegómenos para cualquier otra interpretación de la ciudad antigua, medieval o moderna (capitalista/no-capitalista). Tales preguntas podrían ser las siguientes:

1. ¿Existe alguna relación esencial entre ciudad y filosofía?
2. ¿En la expresión «filosofía de la ciudad», subyace algún nexo esencial entre filosofía y ciudad o se trata de filosofar caprichosamente la ciudad, es decir, hacer de la «filosofía de la ciudad» un mero capricho de la razón (*hybris* filosófica)?
3. Puesto que, aparentemente, la ciudad precede a la filosofía, en el origen:
 - a) ¿Cuál es la relación histórico-genética entre ambas?
 - b) ¿Surgen simultáneamente o alternativamente?
4. ¿Qué es lo que determina o condiciona su gestación o proceso de surgimiento?
5. ¿En qué consiste la relación histórico-genética ciudad-ciencia-filosofía?
6. ¿Cuáles son y en qué consisten las condiciones para que la ciudad antigua se convierta en polis y surja de ella y en ella la filosofía?
7. ¿Cómo es la relación ciudad-ciencia-polis-filosofía?

De estas interrogantes se puede partir para formular otras preguntas que facilitan y precisan la búsqueda:

1. ¿Qué condiciones (materiales, sociales y espirituales) reúne o debe reunir la ciudad en general para que aparezca en ella o de ella la filosofía?
2. ¿Una vez surgida la filosofía, es independiente de la ciudad?
3. ¿Existe un sustrato ciudadano histórico-social reminiscente de la polis que hace del pensar un pensar filosófico o es ella misma, la filosofía, un sustrato genopolítico que sobrevive en la ciudad?
4. ¿Existen otras formas de espiritualidad genopolítica que subyacen en la vida ciudadana? Y si es así,
5. ¿Cuáles son, cómo son y cómo se generan?
6. ¿Es posible hacer de la ciudad contemporánea una neo-polis o es ya cosa del pasado?
7. ¿En qué consistiría un tipo nuevo de politicidad ciudadana?
8. ¿Puede considerarse a la politicidad como un medio o un fin de la vida social?
9. ¿Podría la politicidad extenderse a todo tipo de vida humana, o es solo propia de la vida ciudadana?

Si estas preguntas se agrupasen, dichos grupos problemáticos sugerirían una reflexión que va mucho más allá de ser simple. Tales grupos son, pues, el histórico (preguntas 3a, 3b; 4, 5, 6, y 7); el filosófico (preguntas 11, 12, 13, 14, 15 y 16); y el histórico-filosófico (preguntas 1, 8, 9 y 10). La formulación de esta problemática histórica, filosófica e histórico-filosófica, será planteada en forma de general y breve en los siguientes apartados.

9. GÉNESIS DE LA CIUDAD: GÉNESIS DE LA FILOSOFÍA

Al emplear el término *génesis* queremos remitirnos a un fenómeno de muy larga duración entendido como *gestación* o *proceso*,⁹ e –incluso– ambos. La idea de «génesis» debe ser entendida como «proceso de gestación de la ciudad» «por una parte» y de la filosofía «por la otra», aunque esta *alternación* sea puramente virtual, pues, en realidad, for-

⁹ Entendidos en este apartado (9) como gestación «primigenia» y proceso «originario».

man parte de la misma cosa; sin que la segunda sea una consecuencia indefectible de la primera.

En lo que sigue queremos dejar establecidas algunas líneas que señalen comportamientos que esta relación ha mantenido a partir de la distinción clara que el desarrollo de la sociedad pudo tener a lo largo de su formación histórica. En general:

- | | | |
|--|--------|---|
| 1. Gestación de la ciudad ¹⁰ | —————▶ | gestación de la filosofía |
| a)gestación de la ciudad
(urbanización) | —————▶ | aparición de no filosofías
(mito/religión) |
| b)Aparición de la ciudad | —————▶ | aparición de ciencias y artes. |
| 2. Desarrollo de la ciudad | → | surgimiento de la <i>polis</i> → surgimiento de la filosofía |
| 3. Desbordamiento de la ciudad | | decadencia de la <i>polis</i> sobrevivencia de la filosofía
(aparición de la metrópolis) |

La relación Naturaleza-Campo-Urbanización-Ciudad-Ciencia-Polis-Filosofía (N-Ca-Ur-Cd-Ci-Ps-Fl) expresan el despliegue de un proceso civilizatorio transcontinental de muy larga duración (miles de años), que aún sin señalar ningún «destino», ni tampoco una «filosofía de la historia», marca una tendencia que hasta el siglo IV a.C. se hizo posible en la Grecia antigua. Toca, en lo que sigue, abordar un poco sobre la relación ciudad y prefilosofía (primeros cinco elementos de la septena y punto número uno de las secuencias anteriores), sin olvidar la importancia que guardan las discusiones en torno a la relación *Natur-Gemeinschaft- Gesellschaft*; ni la trascendencia de la relación conceptual de *cultura-civilización*; y la puesta en juego de la relación vida material, vida social y vida espiritual.

Nos parece completamente adecuada la denominación de «pensamiento prefilosófico»¹¹ para todas aquellas expresiones culturales de las mentalidades o representaciones del pensamiento antiguo anteriores a la aparición de la *polis* griega (China, India, Mesopotamia, Egipto y la propia Grecia pre-política).¹² Aun cuando aquí el fin perseguido es

¹⁰ En sentido estricto esto es «urbanización».

¹¹ Cfr. H. A. Frankfort; J. A. Wilson; T. Jacobs, en *El pensamiento prefilosófico I, II*, México, FCE, 1967.

¹² En general mantendremos la idea de que la ciudad griega sólo en determinado grado de su desarrollo devino *polis*, y a la *polis* propiamente dicha le denominaremos *ciudad-política* o

ordenativo y clasificatorio,¹³ resultan sumamente ilustrativas las consideraciones hechas por Hegel en su ampliamente influyente historia de la filosofía, por un lado, en su relación con la cultura en general, es decir, como uno entre los otros aspectos que integran la cultura en general y como uno de los aspectos integrantes de la unidad cultural de un pueblo; en segundo lugar, el deslinde de lo que es y lo que no es filosofía en las expresiones culturales de un pueblo.

La forma determinada de una filosofía se da simultáneamente con una determinada forma de los pueblos, bajo la cual surge, con su organización y su forma de gobierno, con su moral y su vida social, sus aptitudes, sus hábitos y costumbres, con sus intentos y sus trabajos en el arte y la ciencia, con sus religiones, sus vicisitudes guerreras y sus condiciones externas en general [...].

Este rico espíritu de un pueblo es una organización, una catedral, con sus bóvedas, sus naves, sus columnatas, sus pórticos, sus múltiples divisiones, todo ello nacido de una totalidad, de un fin.¹⁴

En ese deslinde, Hegel marca la distancia entre la filosofía y básicamente tres expresiones del pensamiento que la prefiguran: 1. La cultura científica; 2. La mitología y la religión; y 3. El filosofar comprensivo, el de la metafísica del conocimiento (filosofía popular).¹⁵ La filosofía o la «prefilosofía» hay que buscarlas ahí donde «se gesta ciudad». Gestar ciudad es hacer civilización. Esto ya lo ha demostrado G. Childe al presentar la evolución y el *cambio cultural* como proceso civilizatorio en el que coexisten adaptaciones *al* medio ambiente y *del* medio ambiente:¹⁶

ciudad-filosófica, por supuesto, en el sentido de una ciudad en la que aparece de manera originaria la filosofía y no en este otro sentido posible en el que todo objeto real es de por sí filosofía.

¹³ Recordamos de paso la severa crítica del joven Marx a la «filosofía de la historia» de Hegel: «Estas abstracciones, tomadas en sí mismas, desprendidas de la historia real, no tienen el menor valor. Pueden, a lo sumo, servir para *clasificar* más fácilmente el material histórico, para indicar la *sucesión* de sus estratificaciones particulares». (*Apud*, Maurice Godelier, *Las sociedades precapitalistas*, México, Quinto Sol, 1978, p. 19).

¹⁴ *Cfr.*, Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, (L.H.F.) t.I, México, FCE, p. 55.

¹⁵ *Ibid.*, p. 134.

¹⁶ *Cfr.*, G. Childe, *Los orígenes de la civilización*, México, FCE, 1991, p. 31.

El terreno sobre el cual se erigieron las grandes ciudades de Babilonia, tuvo que ser, literalmente, creado; la antecesora prehistórica de la Erech bíblica, fue construida como una especie de plataforma de carrizos entrelazados, colocados sobre el fango aluvial. El libro hebreo del Génesis nos ha familiarizado con las más antiguas tradiciones de la condición primordial de Sumer: un «caos» en el cual todavía eran fluidos los límites entre el agua y la tierra enjuta. Uno de los incidentes fundamentales de la «creación» es la separación de estos elementos. Pero no fue dios sino los proto-sumerios quienes crearon la tierra; ellos excavaron canales para regar los campos y drenar los pantanos; construyeron diques y erigieron plataformas para proteger hombres y ganados, manteniéndolos a un nivel superior al de las avenidas; hicieron los primeros desmontes entre los cañaverales y exploraron los cauces existentes entre ellos [...] Su recompensa consistió en asegurarse el abastecimiento de dátiles nutritivos, la generosa cosecha de los campos y pastos permanentes para sus rebaños y manadas.¹⁷

Tales adaptaciones *al* y *del* medio ambiente peculiar son a la vez transformaciones del medio natural (trans-naturalizaciones) como otorgamiento de formas nuevas a cada una de estas civilizaciones que se levantan a una y otra latitud del planeta a las orillas de los lagos y ríos («sociedades hidráulicas»: Wittfogel) desarrollando todos aquellos supuestos sin los cuales el advenimiento de una ciudad sería imposible: la «domesticación del ambiente» (la domesticación del espacio); la «domesticación del tiempo» (aprender a *ser* en el tiempo climático y hacer de él algo doméstico); domesticación de ríos y lagos. La «domesticación», entendida en sentido amplio, es la condición sin la cual la vida sedentaria sería una quimera, aquello que G. Childe llama «la revolución neolítica».¹⁸ Si por algo puede ser entendida, es por su revo-

¹⁷ *Ibid.*, p. 134.

¹⁸ *Cfr.*, «La revolución neolítica», *op. cit.*, pp. 85-130, (entre los años 6 000 y 3 000 a.C.). Aunque la duración de esta etapa en Europa, según Childe, no fue mayor de 2 000 años, *Cfr.*, pp. 92, 131). G. Childe fija 10 requisitos que debe reunir toda comunidad para poder ser cualificada como ciudad:

1. Gran extensión en superficie y gran densidad de población.
2. Presencia de especialistas que a tiempo completo se dedican a la artesanía, el transporte el comercio, o la religión.
3. Los tributos procedentes de los productores de alimentos mantiene a los especialistas.
4. Edificios públicos monumentales.

lucionamiento en la relación Hombre-Naturaleza. En esa relación el hombre pasa de consumidor-recolector a productor-transformador. Pasa de buscador de *optimum climaticum* a creador de *optimum domesticum*. Si, de acuerdo con G. Childe, la revolución neolítica y la revolución urbana son condiciones indispensables para el surgimiento de ciudades, los supuestos de estas condiciones son la organización para la producción, cambio y consumo agrícola y sus excedentes;¹⁹ el desarrollo técnico, tecnológico y científico; el desarrollo de la escritura; el desarrollo del Estado y sus instituciones; y el desarrollo político-religioso en general.

La ciudad antigua del año 3 000 a.C. presupone la existencia de las ciencias avanzadas de la astronomía y las matemáticas, la metalurgia, etc., y del pensamiento mágico creador de mitos (enlaces entre el cielo y la tierra) que le antecede por miles de años. La diferencia de duración, (larga) entre una y otra, es denominada por Levi Strauss «*paradoja neolítica*», esto es, el hecho de que la historia de la ciencia sea mucho más corta que la historia del pensamiento mágico. Para esa «paradoja» no se admite más que una solución:

5. Grupos dirigentes de carácter religioso, civil y militar.

6. Sistemas de archivo.

7. Ciencias elaboradas como las matemáticas o la astronomía.

8. Estilos artísticos sofisticados.

9. Comercio a larga distancia.

(*Apud*, Peter S. Wells, *Granjas, aldeas y ciudades. Comercio y orígenes del urbanismo en la prehistoria europea**, Barcelona, Labor, 1988, p.13). * Texto con una amplia bibliografía en inglés y alemán.

¹⁹ En su ensayo «*El origen y evolución de las ciudades*», Gideon Sjoberj, señala que además del progreso tecnológico que permitiera superar la sociedad primitiva hacen falta dos «factores» para el surgimiento de una ciudad: 1. Un tipo especial de organización social que permitiera recogerse, almacenarse y distribuirse el excedente agrícola producido por el avance técnico, la construcción a gran escala de edificios públicos, murallas de defensa de la ciudad, así como de sistemas racionales de riego; y 2. Medio ambiente geográfico favorable (en valles geológicamente maduros). Destaca también el papel primordial de la escritura en la aparición de la ciudad: «cuando la tradición escrita sustituye a la oral, hace posible la creación de sistemas administrativos legales más complejos, y permite el desarrollo de sistemas de pensamiento más rigurosos. La escritura es imprescindible para el desarrollo de las matemáticas, de la astronomía y el resto de las ciencias; su existencia implica, por tanto, la aparición de un determinado número de especializaciones de gran importancia dentro del orden social». (Cfr., Gideon Sjoberj, «El origen y evolución de las ciudades», en *La Ciudad/Scientific American*, Madrid, Alianza, 1969, pp. 39, 40. Véase también en *La ciudad: su origen, crecimiento e impacto en el hombre*, (Selecciones de Scientific American), Madrid, H. Blume, 1979, pp. 17-27).

La de que existen dos modos de pensamiento científico, que tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales de desarrollo del espíritu humano, sino de dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atar por el conocimiento científico: uno de ellos aproximadamente ajustado al de la percepción y la imaginación y el otro desplazado; como si las relaciones necesarias, que constituyen el objeto de toda ciencia –sea neolítica o moderna–, pudiesen alcanzarse por dos vías diferentes: una de ellas muy cercana a la intuición sensible y la otra más alejada.²⁰

A esta «paradoja neolítica» le podríamos agregar otra más: la «paradoja política» y que aludiría al «acortamiento» aún mayor del tiempo histórico por la presencia de la *polis* (siglos VI y V a.C.) en relación con las formas de ciudad anteriores a ella y la *aparición de la filosofía*. En nuestra opinión la salida de ambas «paradojas» no está en el saber como mero «conocimiento» (cercano a la intuición sensible a alejado de ella) sino en la cercanía real y objetiva entre el sujeto que piensa y lo pensado hecho «mundo». En ambas «paradojas» la «ciudad» (un tipo de ciudad en cada caso) hace de lo pensado un «mundo», un elemento perteneciente a un «cosmos» que unifica el cielo con la tierra y hace de cada objeto una mónada. La ciudad es concentración en la medida en que ella misma concentra y hace de la concentración un «mundo». La ciudad acorta el espacio y el tiempo, haciendo de la distancia «cercanía» y del tiempo (*Zeit*) «duración» (*Stunde*). Resulta muy acertada la afirmación de L. Benévolo que dice: «El asentamiento urbano –a partir del tercer milenio a.C.– sirve para obtener, mediante una comprensión de las relaciones espaciales, una aceleración de los cambios temporales, e imprime a la existencia humana un ritmo más veloz que distingue la historia de la prehistoria».²¹

A esto podríamos denominarle «acortamiento del tiempo» o «aceleración del tiempo», ante el acortamiento del espacio que ve en la ciudad antigua una modalidad específica de manifestarse. Para Benévolo este hecho cobra la siguiente forma:

²⁰ Claude Levi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1999, p. 33.

²¹ Leonardo Benévolo, *La ciudad europea*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 1 (véase esta consideración más adelante, Capítulo V, apartado 19).

La ciudad es un recinto, es un conjunto de recintos, donde va madurando el arte de dominar las distancias medias y cortas –lo que entendemos, desde entonces hasta nuestros días, por «arquitectura»-, mientras que el arte más antiguo de ocupar y modificar el paisaje terrestre ilimitado va siendo poco a poco olvidado; las pirámides que surgen del paisaje construido de Egipto y Mesopotamia, y que permanecen visibles desde lejos, en el paisaje natural, recuerdan durante algún tiempo el paso entre los dos modos de actuar.²²

La llamada «paradoja» deja de serlo si el problema se piensa desde, dicho literalmente, la ciudad. La ciencia se hace ciencia sólo gracias a la ciudad. Sólo a través de la ciudad la ciencia se hace historia y la historia se cientifiza, pero sin ciencia la ciudad no sería posible pues para edificarla se requiere de conocimientos acumulados por cientos de miles de años, de observación de astros, ríos, lagos, mares, volcanes, montañas, etc. Para transformar en muros de lo que no es más que piedra; para hacer un camino de lo que es sólo un arroyo seco; etc. Colocar paralelamente la magia con la ciencia como sugiere Foucault²³ implicaría abandonar la consideración de las condiciones objetivas que las posibilitaron en su origen, y las siguen posibilitando. Implicaría abandonar la «riqueza mística» ancestral que da lugar al mito y a la religión que constituyeron las totalidades culturales antiguas, si por «riqueza» pudiera entenderse hoy la unidad entre estado y religión que permitió el dominio de regímenes despóticos como los orientales; el tlatoani mexica; o el monárquico egipcio.

Por milenios, los antiguos pre-urbanos y pre-científicos dependieron de las fuerzas de la naturaleza encomendándose a ellas dejando como testimonio los mitos y la magia que, en efecto como afirma Foucault, son también formas de conocimiento, pero mistificaciones no-científicas (mistificaciones o velamientos).

Los antiguos al igual que los salvajes modernos, vieron siempre al hombre como parte de la sociedad y a ésta como inmersa en la naturaleza, dependiendo de las fuerzas cósmicas. Para ellos, no había oposición entre la naturaleza y el hombre y, por lo tanto no había la necesidad de

²² *Ibid.*, p. 8.

²³ Cfr. Levi-Strauss, *op.cit.*, p. 30.

aprehenderlos siguiendo modos de conocer diferentes, los fenómenos naturales eran concebidos, en general, en relación con la experiencia humana, y ésta, a su vez, era referida a los acontecimientos cósmicos.²⁴

Una buena cantidad de mitos o ejemplos de misticismo podrían ser presentados aquí: el de Quetzalcóatl, que cobra diferentes formas en mesoamérica; la vista aérea (en planta) en forma de la garra del dios puma (dios de la guerra) en la ciudad capital inca de Sajsahuamán en Cuzco, Perú; el misterio de las líneas del valle de Nazca, de la cultura del mismo nombre, también en Sudamérica; la orientación astronómica de un gran número de ciudades mesoamericanas tributarias del dios Sol (Teotihuacan, Chichén Itzá, Monte Albán); y por supuesto las pirámides de Egipto, cuya presencia en la traza urbana había permanecido prácticamente inexplicable hasta hace apenas algunos años.

La dependencia relativa de lo natural por los pueblos de la antigüedad mereció de Hegel el siguiente comentario:

El espíritu oriental es la unidad sumida en la naturaleza; pero los egipcios ya revelan la imposibilidad de permanecer en lo natural. El indio observa una conducta meramente negativa; huye de la naturaleza. El egipcio le da vueltas. El egipcio es el problema. Sin problema no hay solución; pero cuando se ha encontrado el problema, la solución está dada con él y solo falta que surja la forma de la universalidad*. Al espíritu egipcio se le ha hecho imposible mantenerse en la unidad natural de la sustancia. La áspera naturaleza africana ha despedazado aquella unidad y ha encontrado el problema cuya solución es el espíritu libre.²⁵

Para Hegel, como para buena parte de la «tradición», el espíritu oriental incluye civilizaciones como la china, la hindú, la mesopotámica. Las culturas de transición de oriente a occidente estarán representadas por la egipcia y la persa.²⁶ Para él, la cultura griega inaugura occidente o, dicho de otro modo, la historia de occidente comienza en Grecia.²⁷ De acuerdo con esto cuando hablamos del «antiguo oriente» nos refe-

²⁴ H. A. Frankfort, *et.al.*, *op.cit.*, pp. 14-15.

* Para Hegel esa universalidad estará representado por los griegos.

²⁵ F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 1999, p. 392.

²⁶ *Ibid.*, p. 387.

²⁷ Hegel, *L.H.F.*, pp. 139, 55.

rimos a las civilizaciones, ciudades aparecidas entre el Yan tse y el Nilo: en China (Su-Chou, Lo Yang, Han Chou, Cháng-An, etcétera), en la India (Haraa, Mohenjo-Daro; Kajraho; etcétera), en Mesopotamia (Uruk, Ur, Eridú, Nínive, Babilonia; Asur, Biblos, Jerusalén, etcétera); en Egipto (Saqqarah, Menfis, Abydos, Tebas, etcétera) y en Persia (Catal Huyuck, Ankara, Antioquia, Constantinopla, Persépolis, Susa, etcétera). Al hacer referencia a cualquiera de estas ciudades, nos resultaría muy difícil estar de acuerdo con Hegel, en el asunto de la sumisión a la naturaleza, sobre todo cuando hemos afirmado que la historia de la ciudad dice precisamente lo contrario, una antisumisión a la naturaleza. Sin embargo, nos deslindamos de una postura urbanocentrista-tecnologista y damos apertura al terreno del «pensamiento» que a Hegel interesa destacar en el progreso de la civilización («espíritu»). Precisamente gracias a este terreno, el de las ideas, es posible plantear la conexión esencial entre la naturalidad que envuelve la magia (mitos, tótems, etcétera), la religión, y la ciencia (por no incluir el arte, etcétera) con la ciudad misma y con su naturalidad (su preurbanidad).

Se trata de destacar que la ciencia y la técnica estaban puestas al servicio de la religión, además de la magia y el mito; fenómeno nada ajeno, en verdad, ni extraordinario considerando la historia de la Edad Media y su intento de religionización cristiana (visión cristiana del mundo) o «universalización» del mundo. Si intentásemos establecer algún nexo entre la ciencia con la magia y entre la religión y la ciudad nos encontraríamos con dos grandes tipos de mitos: 1. Los fundacionales (la fundación de Tenochtitlán, de Tiawuamacu, en América; de Gizeh o de los hebreos, en África y Levante; etc.) y 2. Los dominacionales o vivenciales. Buena parte de los primeros vinculados con la noción de «creación», los «dioses fundadores» y la «comunidad». Los segundos vinculados con dioses secundarios (dominacionales y «funcionales») y la vida de la «ciudad» (sociedad jerarquizada). Por lo que los mitos fundacionales remiten a la vida pre-urbana, precientífica y, por tanto, dependiente de la naturaleza; no sólo en la creación de la vida sino de los medios para vivir, es decir, de la vida neolítica (anterior al año 3 000 a.C. de las culturas orientales). La historia de la civilización entre el año 3 000 a.C. y los griegos prepolíticos, es la historia de la ciencia, la religión y el «mito dominacional».

Probar estas afirmaciones nos llevaría a una revisión del contenido mágico-religioso de los mitos en relación con la presencia mayor o menor de la ciudad, aunque como ya hemos dicho atrás, no hay historia sin ciudad, ni historia del mito, ni de la religión, ni de la escritura misma, que posibilita esa historia; el resto sería sólo prehistoria. Por otra parte nos conduciría a establecer los nexos posibles entre la ciencia, la técnica y el arte que posibilitan toda edificación citadina. La ciudad como plasmación del «dominio relativo» del hombre hacia la naturaleza producto de miles de años de conocimiento.

El caso más destacable de todas las ciudades de la antigüedad, podría ser el de Gizeh en Egipto, pues en ella se sintetizan buena parte de los elementos que podrían ser representativos de una ciudad pre-política y pre-filosófica:

- a) Ubicación geográfica estratégica.
- b) Desarrollo técnico de la agricultura y la construcción de canales de riego.
- c) Desarrollo considerable de las ciencias (matemáticas, astronomía, arquitectura, medicina).
- d) Presencia importante de la religión y del pensamiento mítico.
- e) Estructura social marcadamente jerarquizada.
- f) Organización urbanística cosmogónico-religiosa.
- g) Escritura pre-discursiva.

a) Egipto representa en la historia, la civilización del valle del Nilo, y éste constituyó el objeto fundamental del determinismo geográfico que, por ello, no sólo posibilitó la vida sedentaria de todo un pueblo por muchos milenios sino que, incluso, moldeó la visión del universo y la cercanía del mundo circundante. Su extensión civilizatoria alcanzó más de 100 millas de largo y entre 3 y 6 leguas de ancho, (Hegel).²⁸

Las ciudades egipcias, tanto las primeras del alto Egipto (Tebas, etc.) como las posteriores de las tierras bajas (Gizeh), a « semejanza » de las ciudades mesopotámicas como Atuzá, Babilonia, etc., fue una ciudad « amurallada », pero sus murallas tenían una peculiaridad, se trataba

²⁸ Hegel, *op.cit.*, p. 363.

de murallas naturales: al Este, el Nilo; al Sur y al Oeste, el desierto; al Norte el mediterráneo; motivo por el cual las murallas físicas no fueron indispensables.²⁹

b) Toda gran ciudad originaria sería pura imaginaria sin técnicas agrícolas y sistemas de riego bien consolidados. En el delta del Nilo, cuando la inundación se retira, la siembra comienza. El suelo fértil brindaba dos cosechas al año sin depender de las alternaciones de lluvia y sol, de viento y calma sino que el proceso tiene un curso sencillo y fijo.³⁰ En torno a ello Hegel dice lo siguiente: «Cuanto más providente fuera el gobierno de Egipto, tanto más atendía a la conservación de los canales. En cambio bajo los gobiernos negligentes, el desierto ganaba terreno».³¹

c) La gran pirámide de Keops, representa el ejemplo monumental más acabado de una obra urbanística jamás construida y en ella queda expresada la sabiduría eminentemente práctica del pueblo egipcio de los siglos XXVI y XXV a.C. (cuarta y quinta dinastía). La gran pirámide junto al resto del conjunto urbanístico de las dos pirámides restantes Kefrén y Micerino están orientadas de manera que sus ejes coinciden con los ejes Norte-Sur, lo cual presupone un sentido de la orientación sumamente preciso y una geometría elemental práctica. La base de la gran pirámide se integra por un cuadrado casi perfecto cuyos ángulos interiores son $89^{\circ}59'5''$ y $90^{\circ}0'58''$, con cuatro lados de 232 metros, e identifica un error de menos de 2 centímetros³² Su construcción fue equivalente a siete días y medio de trabajo por cada 28 decímetros³ de mampostería.³³ Ocupa una superficie de más de 5 hectáreas alcanzando los 146 metros de altura. Está formada por 6 500 000 toneladas de bloques de piedra tallada. De acuerdo con Herodoto su construcción duró 20 años y exigió la presencia de 100 000 hombres que se relevaban cada tres meses.³⁴ El método constructivo sigue siendo un enigma pero presupone un avance considerable en las técnicas por sucesivos

²⁹ L. Mumford, *La Ciudad en la historia*, Buenos Aires, Infinito, 1966.

³⁰ Hegel, *op.cit.*

³¹ *Ibid.*, p. 361.

³² Cfr., T. K. Derry-Trevor Williams, *Historia de la tecnología*, México, Siglo XXI, p. 233.

³³ *Loc.cit.*

³⁴ Cfr., «La construcción de las pirámides de Giza», en *Los últimos enigmas*, México, Reader's Digest, 1978, pp. 192,193.

acrecentamientos cada uno con su propio revestimiento de piedra caliza y un posible domo dorado.³⁵ Tal proeza arquitectónica sería imposible sin el uso de sólidas bases de aritmética y geometría, pues es sabido a través de las fuentes históricas disponibles, el *papiro Rhind* (± 1650 a.C.) y el *papiro de Moscú*, que no arrojan algo semejante a una «demostración matemática» del famoso teorema de Pitágoras. A lo sumo se han encontrado fórmulas de volúmenes de sólidos como el cubo, y el paralelepípedo y el cilindro, todos ellos concebidos en su forma concreta de recipientes, principalmente de granos. El resultado más extraordinario encontrado del cálculo geométrico egipcio, fue la fórmula para el valor del tronco de una pirámide cuadrada $V=h/3(a^2+ab+b^2)$ [en donde a y b son las longitudes de los lados de los cuadrados y h es la altura]. Fórmula que se vuelve más sorprendente por el hecho de que los egipcios no tuvieron noción alguna del teorema de Pitágoras.³⁶ A pesar de que la matemática como «ciencia» aparece en la historia de esta disciplina en un nivel bastante elemental,³⁷ fue lo suficientemente aprovechada para el conteo del calendario y el uso constructivo de obras monumentales que hoy deslumbran a cualquier cultura contemporánea con todo y sus sistemas de cálculo «avanzados». Lo mismo ocurre con sus conocimientos astronómicos en las que el firmamento forma parte de su cultura y de su cosmovisión del mundo; sobre todo la observación de las estrellas del norte, las indestructibles (las «Nepomusek»), la constelación de Orión y la Vía Láctea en general (el Nilo celestial).

d) La estructura social egipcia fue marcadamente piramidal y claramente jerárquica: «Herodoto enumera siete castas: sacerdotes, guerreros, boyeros, porquerizos, traficantes o industriales en general, intérpretes y navegantes, de los cuales a los guerreros se atribuyen actividades agrícolas. Diódoro y Estrabón nombran cinco castas: sacer-

³⁵ Derry / Williams, *op.cit.* p. 233.

³⁶ Cfr., Dirk Jan Struick, *Historia concisa de las matemáticas*, México, IPN, 1980, p. 34.

³⁷ J. Struick afirma lo siguiente: «Todos los textos apuntan hacia una matemática egipcia de patrones bastante primitivos. Su astronomía estaba en el mismo nivel común» (*op.cit.*, p. 35). Señala además que en Ur, Mesopotamia de la 3ª dinastía hacia el año 2 100 a.C., a diferencia de Egipto, la matemática era mucho más avanzada, evidenciada por la presencia de un sistema de numeración decimal-posicional, bajo el grado de abstracción que cualquier sistema posicional presupone (*Idem*).

dots, guerreros, pastores, agricultores y artífices». ³⁸ Las castas sociales no parecían, como en la India, ser tan rígidas, es claro que en la cúspide de la pirámide social se encontraba el faraón (ser a la vez mortal y eternizable), en segundo nivel los sacerdotes; en tercer lugar los guerreros y en la base, el pueblo.

e) Para Egipto la «heliotropía general de las teologías» es un punto, por demás, unánime entre los egiptólogos. ³⁹ Iniciada con la civilización faraónica de entre los años 2 700 y 1 800 a.C. consagrada a la doctrina nacional del «eterno retorno»: «Se llama a la génesis <la primera vez> porque cada día constituye una nueva vez. La noche es la inmersión del sol envejecido en el oscuro océano primordial». ⁴⁰

La coexistencia de lo vivo y lo muerto esta siempre presente. ⁴¹ El reino celestial está gobernado por el dios *sol naciente*, por *Ra* quien gobernaba el reino de los vivos, la tierra; y por *Atón*, dios del *sol poniente* dios terreno cuando la tribulación del día acontece.

En los comienzos de esta civilización faraónica, el dios principal de cada ciudad era, en su terreno, el creador universal, el garante del buen estado del cosmos local, el genio que mantenía la vida de las plantas y los animales.

La estructura arquitectónica y el ritual de los templos, por ser precarios el orden del mundo y nuestra propia seguridad, tienden a asegurar por medio de la magia el descanso reparador, el despertar triunfante, la defensa y la alimentación de Dios. ⁴²

Pero también allí, junto al Nilo bondadoso y desbordante de la fertilidad anual terrena y su heliotropismo del mundo de los vivos, se encontraba el «Nilo celestial», la vía láctea que se abría cada noche y recreaba diariamente el paisaje celeste del mundo de los muertos. Así, mientras el Nilo terrenal desbordaba su fertilidad cada año, este desbordamiento coincidía con la aparición de la constelación de Orión en

³⁸ *Apud*, Hegel, *op.cit.*, p. 364.

³⁹ Jean Yoyotte, «El pensamiento prefilosófico en Egipto», en *Historia de la filosofía* (Brice Parain, Dir.), Madrid, Siglo XXI, 1973, pp. 10-16.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ Para Hegel el imperio entero de los egipcios es en parte un reino de la vida y en parte también un reino de la muerte (Cfr., Hegel, *Op.cit.*, p. 357).

⁴² Jean Yoyotte, *op.cit.*, pp.16,17.

el Nilo celestial, desapareciéndose durante setenta días del año, tiempo después del cual Osiris (la constelación de Orión), su dios protector, aparecía cuidando a su pueblo junto al Nilo celestial y junto a su consorte Isis (la estrella Sirius), siguiéndolo en el firmamento. Esta correlación teológico-astronómica dio origen a uno de los mitos fundacionales más fascinantes de la antigüedad⁴³ y ha dado lugar también a señalamientos de la cultura egipcia, su ciencia y su prefilosofía como «ciencias bastante primitivas»;⁴⁴ como «confusa física»⁴⁵ o la imagen señalada por Hegel de los extremos egipcios: «estúpidamente hundidos en la naturaleza» y de un arte lleno de «fantasmagoría» expresado con «técnica intelectual».⁴⁶

f) Memfis y sus pirámides de Gizeh marcan, sin duda alguna, el ejemplo más sorprendente entre los pueblos de la antigüedad, de la unidad ciudad-mito-religión-ciencia. La urbanística egipcia unifica el cielo y la tierra; lo divino y lo mundano; los muertos con los vivos; la magia con

⁴³ El mito fundacional egipcio dice: «En el principio Atón Ra, el gran Dios Sol observó la Tierra recién formada. Envío a uno de sus nietos, Osiris, a vivir entre sus pobladores para enseñarles la bondad y la civilización. Osiris, a un tiempo hombre y dios, caminó por la tierra de Egipto con su consorte Isis, convirtiendo la tierra en un hermoso lugar. Y ocurrió que Set, el hermano de Osiris, por celos, lo asesinó, cortó su cuerpo en catorce pedazos y los diseminó por todo Egipto.

Isis, abrumada por la tristeza, vagó por la Tierra en busca de Osiris. Finalmente encontró todas las partes y la unió con tiras de muselina. Volvió su cuerpo a la vida el tiempo suficiente para colocarse sobre él y tomar su semilla. Osiris entonces ascendió de la tierra de Egipto dejando a Isis oculta entre la vegetación. Isis dio a luz un hijo, quien creció para vengar la muerte de su padre. Isis habiendo cumplido su misión en la Tierra se reunió con Osiris en las estrellas». Cfr., Robert Boval y Adrián Gilbert en *La Gran Pirámide: el camino a las estrellas*, Madrid, BBC-Folio, 1996.

⁴⁴ Cfr., Jan Struick, *loc.cit.*

⁴⁵ Cfr., Jean Yoyote, *loc.cit.*

⁴⁶ Cfr., Hegel, *op.cit.*, p. 387.

⁴⁷ Una bella poesía extraída de los jeroglíficos de sarcófagos y tumbas de los llamados «textos piramidales» cfr. Robert Boval y Adrián Gilbert en *La Gran Pirámide: el camino a las estrellas*, Madrid, BBC-folio, 1996, dice:

Volaré de ustedes, hombres,
no soy de la tierra, soy del cielo.
Me he elevado al cielo como un airón,
he besado al cielo como un halcón.
Yo soy la esencia de un dios,
el hijo de un dios,
el mensajero de un dios.

He aquí que el fiel y amoroso Osiris,
ha vuelto como las estrellas de Orión,
el hermoso.

Yo he vuelto
para poder glorificar a Orión,
mi alma es una estrella de oro
y con ella cruzaré el firmamento
para siempre.

la ciencia-técnica-arte (poesía⁴⁷ Una bella poesía extraída de los jeroglíficos de sarcófagos y tumbas de los llamados «textos piramidales» dice: Volaré de ustedes, hombres, no soy de la tierra, soy del cielo. Me he elevado al cielo como un airón, he besado al cielo como un halcón. Yo soy la esencia de un dios, el hijo de un dios, el mensajero de un dios. He aquí que el fiel y amoroso Osiris, ha vuelto como las estrellas de Orión, el hermoso. Yo he vuelto para poder glorificar a Orión, mi alma es una estrella de oro, y con ella cruzaré el firmamento para siempre. y arquitectura); el universo infinito con el mundo finito y la lejanía con la cercanía. La teoría reciente según la cual las pirámides de Gizeh (Keops, Kefren y Micerino; las de Abu Rawash, a 16 kilómetros de Memfis y Zawyet-el-Aryan, a 5 kilómetros) y la constelación de Orión se integran en un *correlación astronómica*,⁴⁸ o bien, diríamos nosotros, «*astronómico-urbanística*», resulta muy sugerente como muestra de unificación magia-ciencia-ciudad en el contexto de una integración y expresión del pensamiento prefilosófico.

La hipótesis de correlación de las tres pirámides de Gizeh con las tres estrellas del cinturón de Orión, resuelve la paradoja arquitectónico-urbanística de la alineación, o mejor dicho, de la «desalineación» de las pirámides con respecto a una recta que volvería correspondiente a un eje unificador.⁴⁹ De esta forma, la desalineación no es un casual «error técnico» sino una necesidad urbanística, astronómica y religiosa fundamental, la correspondencia entre las pirámides de Gizeh y las estrellas del cinturón de Orión: el cielo (estelar) en la tierra; los muertos con los vivos, la noche con el día; la muerte (las estrellas) con la vida (la ciudad), en una palabra: *el cielo en la ciudad*.

g) Si una condición para el desarrollo de la ciudad es el lenguaje y a su vez, éste para aquél, en los egipcios el lenguaje jeroglífico representa a un tiempo un avance y un rezago. En ellos el lenguaje no aparece en la forma de libro como la Biblia para los judíos; las epopeyas de Homero; el Corán o el Ramayana hindú, sino aparece como *enigma*: la esfinge, la gran pirámide (con sus cámaras mortuorias y sus pasadizos

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ Como se sabe, la pirámide de Micerino (la más pequeña del conjunto urbanístico) está «desviada» de una recta que la alinearía con las otras dos pirámides (Keops, Kefren) en un plano horizontal (Cfr., fig. 1.2, apéndice 1).

dirigidos hacia las estrellas) y la distribución del conjunto urbanístico entre el Nilo terrenal y el Nilo celestial (la Vía Láctea), son un *enigma monumental*.⁵⁰ La religión hecha representación; la representación vuelta elitismo zoomórfico y el elitismo pictográfico convertido en verticalidad discursiva, es decir, antidemocratización del discurso. En Egipto el lenguaje jugó un papel exclusivo de los sacerdotes y las altas jerarquías del Estado. La pictografía desempeñó una función totalmente opuesta a la de cualquier «*graffiti*» de las grandes ciudades del siglo xx, podría decirse que constituyó el «*graffiti* sacerdotal de la antigüedad», en el que se condensaron: identidad, elitismo, poder, representatividad, dominio y exclusividad (religioso, político y artístico).

10. LA POLIS Y LA FILOSOFÍA

Resulta sumamente inquietante, sobre todo cuando la Historia se «lee» a través del cristal de la «historia del pensamiento» y éste adquiere la figura de «historia de la filosofía», observar a manera de gentilicio, el nombre que acompaña a cada pensador y lo caracteriza como griego, ubicándolo en el tiempo y en el espacio. Aparecen nombres de pensadores como Tales de Mileto, Heráclito de Éfeso o Parménides de Elea, o bien, Sócrates y Platón de Atenas, hasta llegar, sin terminar la lista, a Aristóteles de Estagira.⁵¹ El resultado es al mismo tiempo un recuento de nombres célebres acompañado de ciudades y pueblos que darían vida concreta (si se reconstruyese su etnicidad) al nombre de Grecia (que con frecuencia resulta tan genérico como célebre) si se tratasen

⁵⁰ «La esencia egipcia –dice Hegel– aparece como la esfinge misma, como un enigma o jeroglifo. Si se pregunta: ¿cuál es el sentido de la forma egipcia?, la respuesta es: ser enigmática. La forma egipcia significa precisamente el planteamiento del problema en la historia universal y el fracaso en su resolución». (Hegel, *op.cit.*, p. 358).

Para Hegel la figura de la esfinge es la muestra de que lo espiritual comienza a desprenderse de lo animal, de lo natural y a «tender más lejos su mirada pero aún no está libre del todo, sino que permanece en contradicción». (*op.cit.*, p. 355).

⁵¹ La lista podría continuarse: Anaximandro, Anaxímenes, Hipodamo de Mileto; Protágoras, Pitágoras, Meliso, Aristarco de la isla de Samos; Arquitas de Tarento; Jenófanes, Parménides, Zenón de Elea; Empédocles de Agrigento; Anaxágoras de Clazomene; Diógenes de Apolonia; Leucipo, Anaxarco y Demócrito; Protágoras de Abdera; Gorgias de Leontini (Sicilia); Prodicio de Keos; Trasímaco de Calcedonia; Filolao y Arquitas de Tarento; Hipócrates de Cos; Euclides de Megara; Antístenes y la escuela «Cínica» de Atenas; Aristipo de Cirene; etcétera.

historiográficamente como individualidades culturales, resultando de ello un «mapa itinerante del pensamiento griego». Cada gentilicio resulta algo más que un lugar de nacimiento, se trata de una *polis*, que no sólo vio nacer al filósofo sino en buena medida fue, dicho literalmente, su engendradora. El filósofo nace o crece en circunstancias tales que moldean su pensamiento o influyen, sobremanera, en él.

Mostrar cómo fueron estas condiciones posibilitadoras de esos cambios implicaría un estudio detallado de la civilización material y espiritual de estos *espacios políticos* como tales; un estudio de las circunstancias endógenas que reconstruyera la historia de las circunstancias filosóficas o que posibilitaron la filosofía «desde dentro», a diferencia de esta otra posibilidad de estudiar el surgimiento de la filosofía que podría partir del estudio de las circunstancias externas o exógenas que presuponen, más bien, un proceso de síntesis trans-cultural. Una tercera posibilidad de acercamiento apuntaría hacia ambas situaciones, endógeno-exógenas. El estudio de las primeras exigiría investigar la historia del ambiente (relación hombre-naturaleza), la etnografía, la antropología cultural, la literatura, la técnica, y el arte en general. El estudio de las segundas nos obligaría a estudiar la geografía económica, la etnografía comparada, la etnolingüística, la filología, las invasiones e influencias, (las guerras en general), etc. La tercera opción implica, pues, estudiarlo todo, tarea sumamente descomunal aun cuando los estudios helenísticos son relativamente abundantes.

Aquí nos conformamos con señalar algunos rasgos generales para establecer la relación *ciudad-polis-filosofía* bajo cuatro puntos que nos parecen fundamentales:

1. Gestación de la ciudad griega.
2. Aparición de la ciudad-*polis* griega y su posibilitación.
3. La *polis* y la filosofía
4. Auge de la filosofía: decadencia de la *polis*

A lo largo del presente apartado intentaremos mostrar la argumentación que dé fundamento a las siguientes hipótesis correspondientes a cada punto:

- La *polis* representa la síntesis urbana acumulada durante todo el proceso civilizatorio anterior de Europa, Asia y África.
- La *polis* funda su vida urbana en la no-separación entre campo-ciudad, mediante el sostenimiento de la vida aldeana dentro de la ciudad.
- Con el auge de la *polis* en los siglos VI y V a. C. surge también la filosofía. La filosofía clásica aparece en el tiempo de la decadencia de los estados jónicos libres del Asia Menor.
- La decadencia de la *polis* se perfila con la transición de la civilización helénica en helenística, teniendo como testigo al propio Aristóteles (cúspide filosófica).

a) *Gestación de la ciudad griega*

A

- Hipótesis: La *polis* representa la síntesis urbana acumulada durante todo el proceso civilizatorio anterior de Europa, Asia y África.

Todo estudio de formaciones civilizatorias trae consigo un problema de contexto en el cual se encuentra inscrito. Un estudio general de Grecia incorporaría a todos los pueblos que integran la historia del mediterráneo, y concretamente, a la época de la formación de las culturas establecidas en el mar Egeo entre el año 8 000 y 2 000 a. C. Pese a las discusiones acerca de la «unidad cultural» del mediterráneo, la cual resulta sumamente cuestionable para algunos,⁵² la neolitización del Mediterráneo aparece más como el resultado de una aculturación, de «copia de técnicas» por las poblaciones indígenas, que por un producto de colonización.⁵³ Son señaladas dos áreas culturales: la Anatolia, el mundo egeo (el área apulo-dálmata) y el mundo franco-ibérico (separado por varios filtros: uno entre el Asia Menor y la península griega, el otro entre Grecia occidental, Albania y el sur de Italia y un tercero

⁵² Cfr., Jean Guilaine, «La formación de las culturas mediterráneas», en *Una lección de Historia de Fernand Braudel*, México, FCE, 1989, pp. 13-19.

⁵³ Cfr., *op. cit.*, p. 15.

en el nivel del Tirreno). Aparece aquí el primer Mediterráneo agrícola ya *fragmentado*.⁵⁴

El primer detonador que propicia una ruptura de los contactos limitados se da en el Egeo del tercer milenio, aunque la llamada «revolución urbana» (Childe) demorará varios siglos para que un primer empuje micénico irradie a la vez desde la costa de Asia, de Egipto y del Mediterráneo centro-occidental, mientras tanto el Occidente rechazará todavía por varios siglos la ciudad.⁵⁵

Resulta muy frecuente que al incursionar en las historias de la filosofía, el comienzo aparece dado como si la historia griega arrancara a partir del siglo VI a.C., resultante de un aliento del momento anterior generado por los tiempos heroicos de la guerra de Troya proveniente de una cercana lejanía dadora de identidades y formas. Debería quedar claro que para cualquier estudio del proceso civilizatorio griego tendrían que considerarse, aún sin gran rigor, por lo menos tres etapas perfectamente definidas: *prehelénica*, *helénica* y *helenística*; correspondientes a la sedentarización y fundación de ciudades egeas; la síntesis cultural o de mestizaje étnico aqueo-dórico-eólico-jónico; y la de difusión, disgregación, dispersión y decadencia de la cultura griega.

En Hegel aparece una división tripartita que adquiere la siguiente forma:

En el pueblo griego, el primer período, el período de desarrollo de Grecia, llega hasta el desarrollo total de sus fuerzas en las guerras médicas. El segundo período empieza con estos felices momentos e inicia su ascensión hasta la cumbre de su eticidad y su cultura y llega hasta Alejandro Magno; aquí el pueblo está en lucha con el exterior y consigo mismo. La individualidad, al llegar a existir para sí, entra en conflicto con su sustancia y alberga y cautiva ya en sí el próximo principio, el de los romanos. El tercer período comprende el imperio de Alejandro, la situación bajo los sucesores de este y la caída bajo la dominación romana.⁵⁶

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Op.cit.*, p. 19.

⁵⁶ Hegel, *op. cit.*, p. 402.

Para Hegel estas tres épocas capitales delimitan los períodos que «por sí mismos se producen en todo pueblo que recorre su evolución en la historia universal», a saber:

1. El primero es el comienzo del pueblo (que crece y se fortalece hasta llegar a la individualidad real y verifica por sí mismo su propia educación).
2. El segundo es el contacto del pueblo ya educado con las figuras precedentes (con los anteriores pueblos de la historia universal y su triunfo sobre ellos).
3. El tercer período es el contacto con los pueblos siguientes y su derrota por estos.⁵⁷

Según estas ideas de Hegel, la división o *periodización* de la historia griega comprendería tres épocas fundamentales:

1. El comienzo (del origen hasta el año 479 a. C.)
2. Dominio cultural (del año 479 a.C. hasta el año 334 a. C.)
3. Derrota cultural (del año 334 a.C. hasta el año 146 a. C.)

Tal división resulta muy sugerente, sin embargo, deja de lado etapas importantes del proceso civilizatorio, de la gestación de la polis y del desarrollo como tal, por lo que, en su lugar, sugerimos la siguiente división histórica:

1. Época prehelénica (siglo xxx-xv: 3000 - 1500 a. C.)
 - a) Colonizaciones egeas (fundación de ciudades costeras: 3 000–2 000 a. C.)
 - b) Fundación de ciudades insulares (Cnossos, Creta, dominio egeominoico, 2 000 - 1 500 a. C.)
2. Época helénica (siglo xv-iv: 1500 - 334 a. C.).

⁵⁷ *Op.cit.*, p. 401.

- a) Mestizaje cultural egeo-aqueo (siglo XV-XII: 1500 - 1200 a. C.)
- b) Flujos migratorios e identidad de Grecia (siglo XII-VIII: 1 200-800 a. C.) eolios – jonios – dorios (Esparta, Atenas, Mileto)
- c) Surgimiento *de la polis* (siglo VIII-VI: 800-600 a. C., Mileto-Elea etcétera)
- d) Auge de la *polis*: «unificación» griega (siglo VI-V: 600-404 a. C.)
 - Guerras médicas: Atenas (492-490; 480-479 a. C.)
 - Guerra del Peloponeso: Esparta (431-404 a. C.)
- e) Decadencia de la *polis* (siglo IV-II a. C.)
 - Supremacía tebana: Tebas, Atenas, Esparta (370-362 a. C.)
 - Dominio macedónico: Macedonia, Atenas, Esparta (357-334 a. C.)

3. Época helenística (siglo IV-II: 334-146 a. C.)

- a) Expansión helénica: Babilonia (334-323 a. C.)
- b) Dominio helénico: Macedonia, Alejandría, Antioquía (322-221 a. C.)
- c) Decadencia griega (221-146 a. C.)

Esta división, creemos, puede aportar elementos que aclaran el proceso estudiado de la *polis*, que aquí tratamos.

B

En los tiempos de Tales, hacia los albores de la filosofía, de acuerdo con Hegel, en el siglo VI a. C., la ciudad antigua tenía una larga historia de varios milenios: en Asia Menor existieron ciudades como Eridú, Biblos, Ur, Uruk, (-3 500 a. C.); en África existían, Tebas, Menfis, Heliópolis, (-3 000 a. C.); en la entrada a Europa habían sido fundadas ciudades como Cnossos, Mileto, Atenas, Esparta, Creta (-2 500 a. C.), sin mencionar todavía las ciudades americanas como Chilca, Cuicuilco, La Venta que existían hacia el año 1 500 a. C., ni tampoco las ancestrales ciudades como Çatal Hüyük y Jericó⁵⁸ que se ubican antes del año 7 000 a. C. Así pues, desde la ciudad clásica griega de Tales, hasta fines de la

⁵⁸ *Idem*, p. 5-7.

antigüedad en el siglo v d. C., después de la caída de Roma, transcurrieron cerca de 1 000 años, y entre aquella y las primeras ciudades egipcias y mesopotámicas había una separación de por lo menos 2 500 años.

En otro sitio hemos expuesto ya las condiciones del aparecimiento de las primeras ciudades (condiciones de existencia sedentaria: condiciones físicas/ambientales y condiciones tecno-sociales),⁵⁹ lo cual ocurrió en forma –diríamos– diferencial en los tiempos neolíticos «cerca» al año 7000 a. C. Además de las condiciones de existencia sedentaria (ambientales y tecno-sociales), debemos tener presentes las condiciones «espirituales» y aquellas otras consideraciones que L. Mumford señala como elementos comunes de las ciudades de la antigüedad referidas a las *funciones urbanas comunes y específicas* que facilitaron el surgimiento de la polis (funciones de «receptáculo», «almacén» y «transformador»).⁶⁰

Marx escribió al final de la *Introducción General de 1857* en relación con la infancia de la humanidad que «hay niños mal educados y niños precoces. Muchos pueblos de la antigüedad pertenecen a esta categoría. Los griegos eran niños normales», agregando que la sociedad en la que maduró fue aún «débil»,⁶¹ esto alude no sólo a la vida social (*políti-*

⁵⁹ Cfr., «Supuestos y presupuestos del aparecimiento de las primeras ciudades»; en mi libro *La ciudad, pensamiento crítico y teoría*, México, IPN, 2005.

⁶⁰ A estas funciones Mumford agrega dos más: la de *materialización* y la de «eterialización» (término tomado de Toynbee) referido a la función simbólica. (Cfr., L. Mumford, *La ciudad en la historia*, Buenos Aires, Infinito, 1966, pp. 123, 143). Independientemente de ser partidario o no del tetrafuncionalismo de orden lecorbusiano de las funciones humanas (habitar, trabajar, recrearse y circular) que bien podrían ser el sustento de un reduccionismo ontológico si se toman con seriedad las implicaciones filosóficas que esto encierra, existen muchas otras que aumentan la dimensionalidad humana de la ciudad matizándola en todos los órdenes tanto el económico, el administrativo, el estético y muchos órdenes más, sin olvidar este otro elemento fundamentalmente característico de todas las ciudades antiguas incluyendo a la polis griega: *la guerra*.

⁶¹ Cfr., K. Marx, *Elementos...*, t. I, p. 33. Podría parecer clara la alusión de Marx al comentario de Hegel respecto al *Timeo* de Platón en el que señala que un sacerdote egipcio decía que los griegos eran «eternos niños». En ese lugar Hegel afirma que los egipcios son los «fuertes e impetuosos adolescentes», mientras que «la vida griega es una verdadera hazaña de juventud», «Aquiles, el joven creado por la poesía, la inaugura. Alejandro Magno, el joven real, le pone término» (cfr., Hegel, *op.cit.*, pp. 392, 401), referencia a la que Marx no le dedicó mucha atención, más que de manera indirecta, sin embargo, parece haber fijado una posición totalmente diferente.

ca o polisística) sino a la que, podríamos llamar, *cultura material* propia de ellos. Hecho que se ve engrandecido por el relativamente corto tiempo de su desarrollo pues, en efecto, los griegos descubrieron en dos siglos más sobre la naturaleza y sobre las potencialidades del hombre que cuanto habían descubierto los egipcios y los sumerios en dos milenios.⁶² Sin olvidar en ningún momento que la característica epocal de todos aquellos pueblos fue la égida del *esclavismo* y que, por tanto, la *guerra* constituyó un fundamento de la lucha por el control del espacio civilizatorio; ni tampoco que las primeras invasiones helénicas formadas por tribus aqueas habían llegado apenas alrededor de los siglos XVI y XV a. C. enriqueciendo aún más las ya de por sí ricas civilizaciones egeas (cretenses).

Otro elemento, por demás, fundamental que influyó positivamente para la nunca (en la antigüedad clásica) disuelta unión entre campo y ciudad, y de la estructura física de las ciudades griegas, fueron sus características topogeográficas, pues como bien señala Mumford, dentro de un estrecho espacio que se extendía un poco más allá de los treinta kilómetros desde el mar hasta la cima de la montaña, la naturaleza presentaba una gran variedad de climas y tipos de vegetación, transformando las laderas de las colinas en terrazas para cultivo.⁶³ La síntesis cultural ya estaba sembrada y las condiciones de vida urbana desplegadas: el relieve montañoso dividió a la macroregión en regiones relativamente aisladas unas de otras, separándolas en forma natural en continentales e insulares, todas ellas teniendo al mar como escenario, distinguiéndose al interior de ellas, regiones claramente diferenciadas. En la Atenas del siglo VI a. C., entre los tiempos del arcontado de Solón (594-593) y la «tiranía» (541-527), perduró un viejo conflicto entre tres «facciones» que representaban mucho más que eso, cada una de ellas tomó su nombre de la solidaridad tribal territorial de las tres regiones en que se dividía la tierra del Ática:

1. Los *pediakói*, (hombres de la planicie, del *pedíon*, los habitantes de la ciudad, propiamente dichos, con sus ricas tierras que rodean el conglomerado urbano).

⁶² L. Mumford, *La ciudad en la historia*, Buenos Aires, Infinito, 1966, p. 157.

⁶³ *Op. cit.*, «p. 150.

2. Los *parálioioi*, (pobladores del litoral marítimo).
3. Los *diácrioi*, (los montañeses, los del interior del país, de los demos periféricos más alejados del centro urbano).⁶⁴

A estas divisiones territoriales correspondían diferencias en el género de vida, en el status social y en la orientación «política». Desde luego esto implicó dificultades funcionales en el orden «técnico» para el suministro de agua y el ordenamiento de calles, pero moldeó la mayoría de las formas urbanas prevalecientes en las ciudades-fortaleza, marcando, a su vez, diferencias que yacían en la base de la organización del espacio de la producción sobre todo agrícola, subtendiendo las ciudades hacia el mar, a diferencia de las fértiles planicies délticas de las ciudades nacidas a orillas del Nilo, el Tigris, etc. Este «determinismo geográfico» marcó los vínculos interregionales e intrarregionales de toda la cultura helénica e impidió su total unificación política.

C

a) Oswald Spengler en un célebre capítulo dedicado a «ciudades y pueblos», subtítulo «el alma de la ciudad» comienza diciendo:

En el mar Egeo, hacia la mitad del segundo milenio antes de Jesucristo, dos mundos se hallaban frente a frente. El uno, lleno de oscuros presentimientos, cargado de esperanzas, ebrio de pasión y de actividad, progresa lentamente hacia el futuro, es el mundo micénico. El otro, alegre y colmado, descansa entre los tesoros de una cultura vieja, y con fina destreza ve tras de sí, ya resueltos y superados, todos los grandes problemas; es el mundo minoico de Creta.⁶⁵

Los egeos, pueblos prehelénicos, habían fundado ciudades importantes como Cnossos, Festos y Gurnia, más de 1000 años antes de los tiempos de Tales. Cnossos, ciudad insular cretense, se edificó con elementos urbanísticos que mejoraron un gran número de ciudades helénicas con

⁶⁴ Cfr. Jean Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1968, p. 78.

⁶⁵ Cfr., Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, t. II, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 07 (trad. Manuel García Morente).

obras hidráulicas innovadoras como canales, ductos de agua potable, drenajes, terrazas superpuestas, e introdujeron otro elemento de orden arquitectónico que marca un gran avance con respecto a todas las ciudades de la antigüedad: la *ventana*; este último elemento cambió la apariencia de las oscuras construcciones egipcias y sumerias, por ventiladas e iluminadas edificaciones. El empleo de obras hidráulicas y sanitarias presupone una ciudad sana y limpia a diferencia de la sucia Atenas de los tiempos de Platón y Aristóteles que nos describe Mumford.⁶⁶ Las ciudades insulares, como Cnosos, presupone un amplio dominio del «paisaje» (naturaleza) y la navegación. Presupone siglos de asentamientos urbanos costeros que preparasen el arribo a regiones insulares, y éstas presuponen por lo menos dos aspectos peculiares de su civilización: gran riqueza y productividad de tierras interiores para el sostenimiento de la vida comunitaria, o bien, un control militar superimpuesto, que a su vez, presupone un amplio desarrollo y dominio de fuerzas navales así como la edificación de una ciudad-fortaleza, considerando que sus fortificaciones fueron, nuevamente, naturales: «murallas hechas de mar». Tal es el caso de Creta. El dominio minoico, parecía haberse tejido con estos materiales, dentro de cuyas posibilidades surge una tercera opción, la de ser una civilización dominada por inmigrantes apostados y refugiados tras los lujos de gran urbe, del que dan noticia los palacios cretenses. Por ello los comentarios de Spengler:

Sin duda no es un azar que el florecimiento del lujo cretense coincida con la época de la gran revolución egipcia, la época de los hicsos (1780-1550). Es posible que por entonces los artífices egipcios, buscasen refugio en las islas pacíficas y hasta en los castillos del continente, como los sabios bizantinos pasaron a Italia muchos siglos después. Porque para entender bien esta época hay que afirmar la hipótesis de que la cultura minoica es parte de la cultura egipcia.⁶⁷

b) A mediados del segundo milenio los aqueos, pueblos helénicos de origen indoeuropeo, sometieron a los egeos, ya establecidos en sus ciudades, acontecimiento que marcó la decadencia de ciudades como

⁶⁶ Cfr., L. Mumford, *op. cit.* p. 197 y ss.

⁶⁷ O. Spengler, *op. cit.*, t. II p. 109.

Cnossos y despuntó un nuevo tiempo de mestizaje cultural, coexistiendo actividades agrícolas, trabajo artesanal, navegación, lucha por el dominio del mercado y ante todo, lucha a muerte por el control macroregional y su riqueza natural.⁶⁸ Alrededor del siglo XV a. C., estos pueblos también belicosos, edificaron ciudades como Micenas, Tirinto, Argós y Orcómenos. Es este el tiempo del que data la guerra con Troya, los llamados «tiempos heroicos», en el que se impuso el dominio helénico y se empezó a edificar la identidad cultural griega.⁶⁹

c) Una tercera incursión entre el siglo XII y el siglo VIII a. C. terminó de configurar el surgimiento de la cultura griega: en este período arriban a esta región del mediterráneo, pueblos eolios y jonios, siendo estos últimos uno de los más importantes en el mestizaje cultural. Los últimos en hacer su aparición en la escena histórica fueron los dorios. La invasión dórica de las ciudades aqueas establecidas siglos atrás, dio la supremacía a aquéllas, iniciando formas de vida social basada en regímenes militaristas como en Esparta, pero también consolidando asentamientos urbanos de amplia trascendencia no sólo de la historia griega sino de todo Occidente. Gran parte de estos asentamientos se transformaron en ciudades estratégicas, sobre todo en los órdenes político-militar, comercial y cultural, tales como Atenas, Mileto, Tebas y Corinto. El mestizaje cultural es sin lugar a dudas fundamental en la delineación de la identidad griega. Hegel caracteriza a todo el primer período de la historia griega como *mezcla y heterogeneidad originaria*,⁷⁰

⁶⁸ Fin fundamental de la guerra, pues toda guerra es, en realidad, una guerra *por* el espacio y *en* el espacio.

⁶⁹ Tiempo en el que «los griegos se presentan por primera vez como un conjunto» (Hegel, *op. cit.*, p. 401).

⁷⁰ Una muestra de la gran heterogeneidad, mezcla y, por tanto, del mestizaje cultural que aconteció en esa región del mediterráneo, son los propios textos legados por los griegos: en dialecto jónico antiguo se escribieron las obras de los autores épicos Homero y Hesíodo; en el jónico moderno las obras de Herodoto e Hipócrates; en ático antiguo se escribieron las grandes tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides así como las comedias de Aristófanes y del historiador Tucídides; en ático medio fueron escritas las obras de Platón y Jenofonte; en ático moderno de escribieron las obras de Aristóteles, Lisis y Esquines; al grupo dialectal aqueo pertenecen las obras de Safo y Alceo; el dialecto dórico se habló en el Peloponeso, Creta, Megara y Corinto, a él pertenecen las obras de Píndaro y Teócrito; en el siglo III a. C. surgió el dialecto común como resultado de la mezcla de todos los dialectos, al que pertenecen las obras de Plutarco, Polibio, Diódoro, Estrabón y Euclides; *cfr.* Francisco Rivas, Santiago Rodríguez, León Malpica, *Método para estudiar la lengua griega*, México, Escuela Nacional Preparatoria, 1879, p. 9. Los autores marcan siete períodos: 1. Antegráfico

y la primera «superación» de esta heterogeneidad, constituye el primer período de la cultura griega.⁷¹

La poca fertilidad del suelo griego y su erosión forzó a los helenos a explotar la navegación y el comercio así como a fundar colonias más allá de sus fronteras, generando continuos flujos migratorios expansionistas a todo lo largo del mediterráneo, desde los tiempos remotos del siglo XII y sobre todo del siglo VIII al VI a. C. Nacieron cientos de colonias desde el fondo del Ponto Euxino (en el Mar Negro), hasta las costas de España. De esta ola expansionista destacaron las dos ciudades hegemónicas que jugarían un papel central en la historia helénica y helenística: Esparta y Atenas.

d) Durante el siglo VI a. C., las ciudades jonias (entre ellas Mileto) son sometidas por Cresos (548 a. C.). La caída de éste, nos dirá Hegel, «crea, es cierto, una apariencia de liberación, pero solamente una apariencia, pues la mayoría de las ciudades jónicas fueron sometidas por los persas, y Tales presencié todavía esta catástrofe».⁷²

e) El siglo V a. C. Atenas se pone al frente de la coalición griega y libra las batallas de Maratón, Salamina y Platea, como parte de las mejor conocidas «guerras médicas» contra Persia, resultando vencedores los griegos, acontecimiento que influye enormemente en la unificación griega, el predominio de Atenas y el florecimiento del llamado Siglo de Pericles (muerto como víctima de una peste iniciada en el año 430 a. C.). Éste fue el jefe absoluto de la política ateniense durante 30 años (459-429). Tiempo, «paradójicamente», de la más alta democracia de la polis ateniense no menos libre de guerras internas y externas, pues entre los años 431 y 404 a. C. suceden las guerras del Peloponeso, en la que se otorga la supremacía a Esparta. Esta ciudad poseía casi todo el Peloponeso y una parte de Grecia central. Atenas controlaba la Liga de Delos integrada por alrededor de 300 ciudades, todas ellas convertidas en sus tributarias. Esparta había obtenido la supremacía continental y

(hasta el siglo X a. C.); 2. Orígenes literarios (siglo X a. C.); 3. Siglos de oro (siglos V y IV a. C.); 4. Helénico (siglos III - I a. C.); 5. Literatura cristiana (siglos II, III, IV); 6. Período Bizantino (siglos V-XV); 7. Período moderno (siglos XVI al XX), (*Ibid.* p. 10).

⁷¹ *Idem*, p. 404.

⁷² Hegel, F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. I, México, FCE, p. 158.

Atenas la hegemonía marítima.⁷³ Sócrates y Demócrito vivieron su juventud en esta época de máximo esplendor económico-político.

f) El siglo IV a. C. fue el siglo de la decadencia político-militar de Atenas como metrópoli y de su subordinación a Esparta. Esta otra metrópoli expresó su declinación al caer primero ante Tebas (370-372 a. C.) y después, junto con Atenas, ante Macedonia (357-338 a. C.) terminando así el período helénico y comenzando el período helenístico, subordinada al expansionismo macedónico de Filipo y Alejandro Magno (discípulo de Aristóteles) por sobre las ciudades griegas y el dominio persa. Este fue el siglo que vivieron Platón (427-347 a. C.) y Aristóteles (384-322 a. C.).

b) Aparición de la ciudad-polis y su posibilización

- Hipótesis: La *polis* funda su vida urbana en la no-separación entre campo-ciudad, mediante el sostenimiento de la vida aldeana dentro de la ciudad.

¿Por qué surge la *polis* precisamente en Grecia? ¿En qué radicó la racionalidad que le dio origen? El surgimiento de la polis no inaugura la aparición de la ciudad en general, sino un acontecimiento peculiar. Nos marca la asunción de un nuevo tipo de ciudad, o mejor dicho, nos marca una nueva forma de *ser* en ella. La forma peculiar de ser en ella obedece a circunstancias que se moldearon por un conjunto causal bien diferenciado del resto del mundo antiguo que, como veremos, influyó determinantemente en toda la historia posterior.

1. Lo que en un principio llamamos *síntesis cultural*, puede completarse y precisarse con una idea de Marx, según la cual la ciudad es consecuencia de la concentración de: la población, los instrumentos de producción, el capital, el disfrute, las necesidades, etc. Nos dice además: «con la ciudad aparece, al mismo tiempo, la necesidad de la administración, de la policía, de los impuestos, etc., en

⁷³ cfr. Colin McEvedy, *Gran atlas de historia universal*, Barcelona, Círculo de Lectores.

una palabra del régimen colectivo y, por tanto, de la política en general». ⁷⁴

Una *síntesis es*, de suyo, una *concentración*, sin embargo, la segunda no es necesariamente la primera. Grecia fue una concentración intercontinental que resultó de la salida hacia la cuenca del Mediterráneo de un interminable flujo de mercancías y de hombres desde el lejano oriente hasta Mesopotamia que, junto a Egipto, representaron la salida al mar teniendo como enlace y comunicador a un pueblo comerciante de flujo marítimo: Fenicia. Esto fue justo lo que necesitó el Mediterráneo para desarrollarse en su proceso civilizatorio relativamente simbiótico. En este caso la simbiosis fue tan sólo un sueño que coexistió con la hidra más voraz que haya conocido el género humano que fue *la guerra*. De esta forma, allende el mar, yacían comunidades aldeanas no sujetas a tan variada y amenazante diversidad intercontinental, pero partícipes del intercambio de medianas y largas distancias. Tomaba sólo lo que le era útil: adquiriría exactamente lo que necesitaba como lo hace todo mercader para su supervivencia y un poco más, lo necesario para la especulación comercial y lo mínimo para no agraviar a su vecino belicoso que en cualquier momento podría desatar su ira o la de él mismo. El determinismo de civilización y las condiciones de existencia sedentaria condujeron a una gran cantidad de pueblos hacia el mar, pues el mediterráneo no sólo fue la *desembocadura* de aguas sino *de pueblos*. Así, entre las laderas de las montañas, las breves planicies griegas, los valles del Nilo, el Éufrates y el Tigris la densidad de ocupación del suelo fue mucho más alta que en cualquier otra parte del mundo antiguo. Esto es *concentración* (intercontinental).

2. La idea que dice «la historia antigua clásica es historia urbana, pero de ciudades basadas sobre la propiedad de la tierra y la agricultura...», ⁷⁵ es muy cierta y caracteriza a los pueblos de la antigua Grecia. De acuerdo con Marx, el primer supuesto de esta formación económico-social es la *entidad comunitaria*, donde aparece la ciu-

⁷⁴ K. Marx., *La ideología...*, México, ECP, p. 55.

⁷⁵ K. Marx, *Formaciones económico sociales precapitalistas*, México, Siglo XXI, p. 60.

dad como *zentrum*. La tierra de cultivo aparece como territorio de la ciudad, como naturaleza inorgánica del individuo vivo (como su taller: medio de trabajo, objeto de trabajo y medio de vida del sujeto). La guerra es la gran tarea común: «las dificultades que encuentra la comunidad sólo pueden provenir de otras comunidades, que ya han ocupado esa tierra o que molestan a esa comunidad en su ocupación».⁷⁶ La concentración de viviendas en la ciudad es base de esta organización guerrera. Por otro lado, Marx afirma que su naturaleza tribal lleva en sí misma a la constitución de linajes superiores e inferiores, cuya diferenciación se acentúa aún más por la mezcla con tribus sojuzgadas,⁷⁷ pero, a su vez, lo que caracteriza la vida comunitaria es que se sustentaba en pequeños agricultores que eran dueños de su parcela, y en esa medida, miembros de la comunidad: «el mantenimiento de sí mismo como miembro es igualmente el mantenimiento de la comunidad y a la inversa».⁷⁸

Aquí la *concentración* es el abigarrado cúmulo de casas, producto de la mayor densidad de ocupación del suelo en las laderas de las montañas; pero también y fundamentalmente es *cercanía*; una cercanía que es a su vez *síntesis*, cercanía económica entre campo y ciudad, cercanía física entre tierras de labor y ciudad, y cercanía topográfica en el sentido técnico y etimológico del término. Esta cercanía-síntesis, tenía dos caras: una cara negativa que encontramos al lado de su cultura material, tal y como nos la describe Mumford con lujo de detalle: las ciudades como aldeas «hipertrofiadas», «pestíferas», en las que «topografía y cultura aldeana sirvieron como vallas para la unificación», etc.; y otra cara positiva constituida por su régimen político: *la democracia*. Esto integra el tercer camino de las preguntas antes formuladas.

3. La historia de Grecia la conocemos –por desgracia– a «saltos». Brincamos de la isla de Creta (siglo xxv a. C.); a las ruinas de Troya (siglo xiii a. C.), a través de Homero (siglo ix a. C.), y de ahí saltamos tres siglos hasta dar con la ciencia jónico-milesia de Tales y Pitágoras

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 54.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Idem.*

(siglo VI a. C.). El resto de la historia clásica (siglo V, VI a. C.), es mejor conocida y el desconocimiento se aligera al llegar de los presocráticos hasta Aristóteles. Con la historia de la ciudad griega ocurre lo mismo, pero –con frecuencia– poco se repara en ello, y en que, por tanto, no en todo tiempo la ciudad griega fue una *polis*, o que –por lo menos– la polis atravesó por una serie de etapas más o menos correspondientes a la época clásica.

El estudio de la polis, es decir, de la ciudad como *polis*, debe comenzar con la consideración de que no se trata de un conjunto de casas pegadas unas con otras, de calles, espacios abiertos y templos; ni de construcciones marmóreas dóricas, jónicas o corintias que embellecían aquellos templos erigidos a los dioses, sino de un tipo peculiar de sociedad, de un modo peculiar de generar la hacer vida social o, incluso, hacer de la sociedad un *modo de vida peculiar*. La *polis*, pues, no es la ciudad de los griegos, sino el *modo* como ellos *existieron* en ella e hicieron de este existir un *modo de ser* (habitar).

Polis es, por tanto, un *modo de ser en la ciudad*. Y como todo «modo de ser» implica un «estar en». El estudio de la polis, evoca un estudio de lo que hace de un «modo de estar en», una «ciudad»: sus habitantes (la sociedad), sus edificios, sus dioses, su Estado, su relación entre «ellos», y su relación con «los otros». ¿Cuáles fueron estas condiciones y cuando ocurrió esto?, es lo que queremos dejar apuntado. La hipótesis planteada en un comienzo, indica que la filosofía nació con la polis. Esto aconteció en condiciones históricas que se habían gestado en el pasado griego como tal, es decir, cuando despunta la identidad helénica posterior al siglo XII a.C., tras la caída de la monarquía micénica bajo el dominio dórico.

Jean Pierre Vernant sostiene la idea de que tras la caída del imperio minóico (siglo XII a.C.) se destruyó para siempre el régimen monárquico⁷⁹ y se sentaron las bases para una reorganización de la vida social

⁷⁹ «no es una simple dinastía la sucumbe en el incendio que devora sucesivamente a Pilos y a Micenas, sino es un tipo de monarquía la que se destruye para siempre; es toda una forma de vida social, que tenía como centro el palacio, lo que queda definitivamente abolido; es un personaje, el Rey divino, lo que desaparece del horizonte griego». (Jean Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1968, p. 8).

tras la terminación de la llamada Edad Media griega caracterizada por el aislamiento y la retracción. En el siglo VIII a. C. Grecia reinicia las relaciones comerciales con Oriente suspendidas por varios siglos.⁸⁰

Tras varios siglos de gestación, la polis adviene entre los siglos VIII y VII a. C.⁸¹ Para comprender las condiciones de este advenimiento, deben agregarse a los diez puntos definitorios de la ciudad antigua propuestos por G. Childe (supra), cinco puntos fundamentales que hicieron de la ciudad griega una *polis*:

- a) Desaparición de la monarquía á camino a la democracia à hacia el hombre libre.
- b) Leyes consensuadas.
- c) Plena *publicidad*.
- d) Laicización del pensamiento.
- e) Preeminencia de la palabra.⁸²

Estos cinco elementos, no conocidos en la antigüedad, constituyen una *transubstanciación* de la vida humana a través de la *trans-naturalización de lo colectivo*, en la cual la *socialización* se vuelve una empresa de todos y una necesidad de cada uno haciendo de ella un proceso *social-natural*. Este proceso no posibilitado por la hermeticidad de la vida, ahora deviene históricamente en un proceso de síntesis cuya trascen-

⁸⁰ *Idem*.

⁸¹ J. P. Vernant sitúa en este tiempo dicho advenimiento. Observación con la que coincidimos ampliamente (*Cfr., op. cit.*, p. 38).

⁸² Antonio Alegre Gorri, *Historia de la filosofía antigua*, Barcelona, Anthropos, 1998, pp. 31, 32. En los puntos (a-e) se sintetizan las consideraciones de J. P. Vernant (*Cfr., op. cit.*) y coinciden en gran medida con la enumeración expuesta por Antonio Alegre Gorri que dice *la polis es y supone*:

1. Superación de las formas tribales de vida.
2. Existencia de una legalidad consensuada, común, pública, por todos asumida y aceptada.
3. Una mezcla de lo cívico y lo religioso, es decir, mezcla de *ágora* y *acrópolis*.
4. La legalidad es el ser de la polis, ser que se constituye a partir de las diferencias de las distintas clases sociales.
5. La unidad de la diferencia implica la creación de un nuevo lenguaje.
6. La polis se enfrenta a extranjeros-bárbaros-pueblos-como-el-persa a los que vence.
7. En el *ágora* se contrastan las diferentes opiniones y los distintos intereses; de la contrastación surge la voluntad de ser, la unidad de las diferencias.
8. Para lograr el triunfo sobre los extranjeros-bárbaros se necesita la ampliación de las técnicas; técnicas de guerra y otras».

dencia y peculiaridad inaugura lo que podría denominarse «agorización» de la existencia humana, propiciada por la metamorfosis de la individuación jerárquica en vida colectiva; de la verticalidad impositiva, en horizontalidad consensuada; del mandato en discusión; y de la discusión en discurso; en una palabra: *apertura*.

En la agorización de la existencia humana, la apertura es la condición *sine qua non* de la polis. El ágora es el *topos público* del *valor de uso*. Lugar de encuentro y unificación de la diversidad (heterogeneidad). «El ágora era el *topos* de la unificación legal y política en el que se unifica la diversidad y contraposición social: o dicho de otra forma, la contraposición se equilibraba en la ley política, que lograba la unidad de la diversidad efundente del ágora; las diferencias se unificaban en el ágora».⁸³

El ágora es el *topos* de la coexistencia: la acrópolis y el erecteo (lugar de los dioses), y el espacio público (lugar de los hombres); el lugar de la convergencia de hombres, mercancías, artes, técnicas, ideas y discursos.⁸⁴ En su reconocimiento deben hacerse aparecer las etapas de apertura que tuvo que atravesar la polis.

A

La correlación entre el carácter (modo o forma) de una sociedad y su modo de pensar es sin duda algo sugerente que explica enormemente las peculiaridades griegas. Las sociedades altamente jerarquizadas prepolíticas generan un modo de pensamiento prefilosófico (mítico-religioso-mágico-mistificador) jerarquizado a diferencia de las sociedades

⁸³ *Idem*, p. 52.

⁸⁴ El ágora es descrita por Mumford del siguiente modo: «Primordialmente, el ágora es un espacio abierto, de propiedad pública y que puede ocuparse con fines públicos, pero que no es necesariamente encerrado. A menudo los edificios contiguos están dispuestos en un orden irregular, aquí un templo, allá un monumento a un héroe o bien una fuente; o, tal vez, en una hilera, una tienda de artesanos, abiertas al transeúnte; en tanto que en el medio, los puestos provisionales, podrían indicar el día de mercado...

Sin embargo, a partir del siglo VII, con la introducción de las monedas acuñadas de oro y plata como nuevo medio de intercambio, el comercio se convirtió en el elemento más importante en la vida de la ciudad y las funciones económicas del ágora siguieron extendiéndose». (L. Mumford, *op. cit.*, p. 186).

democráticas cuyo modo de pensar/pensamiento es necesariamente abierto.⁸⁵ Respecto a este punto A. Alegre Gorri señala una sociedad micénica altamente jerarquizada en la cual la forma de propiedad era representativa de ella: por un lado la propiedad privada [En una sociedad así (jerárquica), las expresiones más profundamente humanas, se vuelven meramente funcionales: la ciencia nunca brota como tal, sino nada en forma perenne en el mar de lo técnico-operativo-inmediato; el arte en la religión y la magia; lo humano en lo «natural»; la ciencia y la filosofía nunca brotan de entre la magia y la religión y ésta domina desde lo jerárquico-natural: el imperio de la ley del más fuerte. De ahí que se asigne a la escritura un papel funcional de control y registro de los bienes de los palacios; la épica oral como canto de las hazañas de los héroes; el derecho como un conjunto de normas consuetudinarias inmutables a favor de la realeza y los *aristoi*.⁸⁶

La desaparición de la monarquía prepara el camino para el advenimiento de dos hechos históricos sin precedentes, el primero es el surgimiento de la sociedad democrática y el segundo es la aparición del *πολιτης* [*polítes*], el «ciudadano libre».

B

La aparición del «ciudadano libre» [*polítes*] no es necesariamente la existencia del *hombre libre*; ni en tanto *hombre* en general, ni en tanto

⁸⁵ Respecto a este punto A. Alegre Gorri señala una sociedad micénica altamente jerarquizada en la cual la forma de propiedad era representativa de ella: por un lado la propiedad privada [*ktimenai ktoinai*] y tierras comunales [*kekemena ktoina*], los cultivadores de las últimas poseían una relación servil.

- La clase dominante estaba integrada por los guerreros, que formaban los *áristoi* (la aristocracia, los mejores), habitantes de las grandes fortalezas: Micenas, Argos, Tirintos, etc.
- Existía la figura del monarca, soberano supremo [*wanax*] apoyado por su séquito que integraba la *gerousía* o consejo de ancianos.
- Del *wanax* dependían los jefes locales o reyes «funcionarios» (*basileus*).
- Existían, además, las asambleas del ejército.

De una sociedad tan fuertemente jerarquizada –dice Gorri– no se podía generar ni ciencia ni filosofía, «pues no propiciaba la libertad de la contrastación», (cfr., A. Alegre Gorri, *op.cit.*, pp. 33, 34).

⁸⁶ Cfr., *loc.cit.*

libre fuera de toda esclavitud, sino del «hombre» en calidad de *polítes* [«ciudadano»] como habitante de la *polis* y «libre» en tanto que tiene el estatuto de *polítes* y no de «meteco» o de esclavo.⁸⁷ El *polítes* es la figura resultante de un proceso de siglos en el cual se gesta la democracia como régimen de vida colectivo. Esto no llega a su cúspide sino con Atenas como la última de las grandes ciudades que aparece en la historia griega.⁸⁸ El proceso como tal se da, *strictu sensu*, en todas las polis griegas, sin embargo, no se cuenta con datos suficientes acerca de las florecientes polis jónicas, y se tienen mayores datos, de acuerdo con Jaeger, de Esparta, o mejor dicho, de la sociedad de tipo espartano.

El *polítes* y el consenso de leyes, son parte de la instauración de un régimen social cualificado por la transformación del *nomos* en *demos*, si por «nomos» puede entenderse «costumbre», «uso aceptado» o «convención social», esto es, «ley no escrita»;⁸⁹ tratándose aquí de una tradición oral ancestral dotada de validez.⁹⁰ En el advenimiento de la *polis* (siglos VIII y VII a. C.) fundamentalmente en el siglo VII surge la noción de *isonomía* que enmarca una época cuyo ideal consistía en que la ciudad resolviese sus problemas gracias al «funcionamiento normal de sus instituciones, mediante el respeto a su propio *nomos*».⁹¹ Si por *demos* puede entenderse a lo que representa cada una de las «aldeas periféricas» cuyo conjunto (*demoi*) estaba integrado por la clase campesina encargada de alimentar a la ciudad central habitada por los nobles ocupantes del *ásty* (lugar que agrupaba los edificios públicos asociados a la *arkhê*).⁹²

La oposición entre «urbanos» y «rurales» avivada a fines del siglo VII⁹³ es una muestra del paso o transformación del *nomos* en *demos*, del dominio de las reglas no escritas, por aquellas escritas y, en gran medi-

⁸⁷ En la Atenas del siglo V se distinguen tres grupos básicos de habitantes de las polis: el ciudadano, el meteco (extranjero residente) y el esclavo (cfr., Harry Elmer Barnes, *An Economic History of the Western World*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1942, p. 47).

⁸⁸ Al respecto cfr., W. Jaeger, *paideia*, México, FCE, p. 103.

⁸⁹ En el siglo V adquirió también la connotación de «ley» (cfr., Edward Hussey, «La época de los sofistas», en *Los sofistas y Sócrates*, México, UAM-I, 1991, pp. 31, 32). Muestra de esta dualidad problemática es, sin duda, la tragedia de Sófocles *Antígona*.

⁹⁰ Sentido originario de *nomos* según W. Jaeger (cfr., *op.cit.*, p. 88).

⁹¹ Cfr. J.P. Vernant, *Mito...*, p. 220.

⁹² Cfr., J.P.V., *Los orígenes...*, p. 58.

⁹³ *Idem*.

da, la muestra de la oposición entre, dicho con términos más actuales, «cultura» y «sociedad», entre la tradición oral y las costumbres y la estatalización de lo político, esto es, la conversión del *nomos* en *demos*, o dicho en otras palabras, la instauración o institucionalización del régimen político (de la vida colectiva *democrática* realizada en *polis*).

La etapa inicial de la polis griega asociaba al *polítes* con la *areté*, con la conducta heroica, con el título más alto y más glorioso que pudo alcanzar un joven entre los hombres embarcados en la guerra y las sangrientas luchas cuerpo a cuerpo contra el adversario: aquel que cae entre los luchadores y pierde la vida, cubre de gloria su ciudad, a sus ciudadanos y a su padre. Si alguien ofrendaba su vida en la guerra, elevaba su ser a lo más alto, muy por encima de la existencia humana, la *polis* le otorgaba la inmortalidad de su yo ideal, su «nombre». «Desde entonces la idea de la gloria heroica conservó para los griegos este matiz político».⁹⁴ En la *polis* el *status* de «soldado» coincidió con el de «ciudadano»; quien tuvo su puesto en la formación militar de la ciudad, lo tuvo también en la organización política. A fines del siglo VIII, en la entrada de Grecia a la edad del hierro, los cambios del equipo en la tecnología de la guerra, modificaron la figura del guerrero y apareció el *hoplita*, pesadamente armado, situado ahora en el mismo plano que el poseedor de caballos, capaz de poderse costear el equipo de combate, aspecto particular de los pequeños propietarios libres que forman el *demos*. El heroísmo es, entonces, *status*, capacidad económica y dominio completo de sí mismo (*sophrosyne*), es decir, la *virtud guerrera*.⁹⁵

En realidad el *ethos* griego de las primeras polis encuentra su «paradigma» en la cultura espartana religiosa-militarista-autoritaria (este modelo reaparecerá, según W. Jaeger, en los siglos posteriores en Platón: *República*; Licurgo y Plutarco⁹⁶). La oposición entre *nomos* y *demos* es un fenómeno importante en los siglos VIII y VII a diferencia de los siglos VI y V posteriores: «El fundamento del bien común en las nuevas virtudes ciudadanas no se hallaba, para el pensamiento griego, en un utilitarismo materialista, sino en el carácter religioso del concepto universal

⁹⁴ Cfr., W. Jaeger, *Paideia*, p. 97.

⁹⁵ Cfr., J.P.V., *Los orígenes...*, pp. 48, 49.

⁹⁶ Cfr. W. Jaeger, *Paideia*, p. 89.

de la *polis*. Frente a la *areté* de la epopeya, el nuevo ideal de la *areté* política es una expresión de la concepción religiosa. La *polis* es la suma de todas las cosas humanas y divinas.»⁹⁷

Para W. Jaeger el *nomos* espartano, la asamblea popular espartana, no es otra cosa que la antigua comunidad guerrera, en la cual no hay debate alguno, limitándose a votar *sí* o *no* ante una proposición precisa del consejo de ancianos. El *eforato* es la máxima autoridad del Estado y reduce a un mínimo el poder político de la realeza. Otorga al pueblo un mínimo de derechos y conserva el carácter autoritario de la vida pública tradicional.⁹⁸

Una ruptura, sin embargo, es perceptible entre el siglo VII y el VI, Esparta no es un Estado cuya originalidad despertara asombro en el resto del mundo griego, sus instituciones se consagran enteramente a la guerra; si bien, se repudia la ostentación y la riqueza, también se cierra a todo intercambio comercial, artesanal, con el extranjero. Se prohíbe el uso de metales preciosos incluyendo las monedas de oro y plata. Queda también al margen de las grandes corrientes intelectuales. La mirada en la implantación del régimen político deberá dirigirse hacia otro lugar, la Atenas de Clístenes y Solón del siglo VI.

C

J.P. Vernant, apoyado en L. Gernet, destaca el predominio del principio territorial sobre el principio gentilicio de las reformas llevadas a cabo por Clístenes en el siglo VI para la organización de la *polis*. La ciudad es el centro de tribus, *trittias* y *demos*. En el centro de la ciudad, el *ágora*, reorganizada y remodelada, forma un espacio público, claramente circunscrito, definido de ahora en adelante mediante unos límites:

En el *ágora* se edifica el *Bouleuterion*, sede de la *Boulé* de los *Quinientos*, compuesta por los representantes de cada tribu, que, por turno, ejercen la *pritanía*, es decir, presiden las sesiones de la *Ecclesia* con el privilegio

⁹⁷ *Idem*, p. 98.

⁹⁸ *Cfr.*, *op.cit.*, p. 88.

de habitar durante ese tiempo en el Hogar común. Los cambios en la significación del centro que, de símbolo religioso (*Hestia*, diosa del hogar), llega a ser símbolo político (hogar común de la ciudad, *Hestia koiné*) se distinguen aquí de forma sorprendente».⁹⁹

Esta relación de lo privado y lo público, se muestra además en la presencia del *oikos* (el hogar familiar: la casa) en la figura religiosa de *Hestia* y su presencia común o colectiva edificada en el espacio público y abierto del ágora encarnada en la representación de los pritáneos ocupantes temporales de la *Baulé* que encarna, a su vez, el todo de la ciudad, en este centro único (hogar colectivo: casa colectiva) constituido por la *Hestia koiné*. Este centro es la metamorfosis de la jerarquía y la diferenciación en homogeneidad e igualdad. En adelante la saciedad (*koros*), engendradora potencial del deseo malsano de tener más que los otros (*pleonexía*), de los excesos (*hybris*), de la riqueza (*khrémata*), la desigualdad (*dysnomía*), llegando a ser en el hombre locura (*aphrosyne*), en adelante serán sofocadas por valores cívicos nuevos: la distribución equilibrada (*eunomía*), igualdad (*isonomía*), la templanza o virtud del justo medio (*sophrosyne*).¹⁰⁰

Ya desde Solón *Diké* y *Sophrosyne* son «bajadas del cielo a la tierra e instaladas en el ágora»,¹⁰¹ y serán llamadas a «rendir cuentas». La igualdad (*isokés*) aparecía como una nueva noción del orden, aun cuando se trata de una «igualdad jerárquica», «geométrica y no aritmética».¹⁰²

D

Laicización del pensamiento es ante todo desapego a los dioses, independencia y autonomía, aunque en la cultura griega genopolítica es, como en muchos otros pueblos de la actualidad, coexistencia. De hecho los «materiales» de que están hechos los dioses griegos son *natu-*

⁹⁹ J.P.V., *Mito...*, p. 221.

¹⁰⁰ *Idem*, pp. 66 y 35.

¹⁰¹ J.P.V., *Los orígenes...*, p. 69.

¹⁰² *Idem*, p. 73.

*raleza*¹⁰³ y *humanidad*. *Naturaleza* porque todos ellos representan fuerzas superiores a las humanas pero todas ellas provenientes de la naturaleza: el trueno (Zeus); cielo sereno (Hera); el mar (Poseidón); etcétera. *Humanidad* porque representan atributos humanos: fuerza, justicia (Zeus); «modelo de esposa» y madre (Hera); ira (Poseidón); etc. Pero también representan jerarquía, verticalidad y aristocracia.¹⁰⁴ Por lo que desapego a los dioses es desapego a la verticalidad, a la jerarquía, a la superioridad y a la aristocracia, pero ante todo es desapego a la celestialidad; lo cual trae consigo una revaloración de lo humano, no obstante lo humano estuvo presente en todo momento puesto que no sólo se trató de dioses antropomórficos sino de una divinización de lo humano. La *polis* permitió el efecto contrario: la *humanización de lo divino*. La figura más señera es, por supuesto, Prometeo. Es él, verdaderamente, quien inaugura la polis. En ella el fuego encendido por los hombres influenciados por Prometeo se instala en el ágora. Laicizar es, en gran medida, «prometeizar» no sólo el pensamiento sino la vida toda. En este sentido, Prometeo no debe verse como el «desobediente», el «rebelde» o «insubordinado», sino el rompedor de códigos, el transgresor de las leyes divinas y, en esa medida, el posibilitador de la *isonomía total*: divino-terrenal. El conocimiento y dominio del fuego es el estandarte de la liberación del hombre con respecto a la naturaleza, en este caso, con respecto a *la* fuerza superior y, por tanto, dotada de poder y posesión divinos que marcan tan sólo un comienzo liberador, el comienzo liberador –decimos nosotros– de los hombres en la *polis* y concretamente en el lugar de la igualdad, la publicidad y la coexistencia humano-divina: en el ágora.

¹⁰³ Lista celestial de acuerdo con los atributos naturales y humanos que representaban: (Cfr., J.P.V., *Érase una vez..., el universo, los dioses, los hombres*, Buenos Aires, FCE, 2000).

- | | |
|--|---|
| 1. Zeus: cielo nublado, trueno/fuerza, justicia. | 8. Hermes: lluvia/mensajero divino, viajes. |
| 2. Hera: cielo sereno/esposa y madre modelo. | 9. Ares: huracán/guerra, brutalidad. |
| 3. Atenea: relámpago/inteligencia. | 10. Hefaiostos: fuego, volcanes/trabajo metalúrgico. |
| 4. Artemisa: luna/castidad, caza. | 11. Poseidón: mar/ira. |
| 5. Afrodita: aurora/belleza, amor. | 12. Hestia: fuego del hogar/virtudes domésticas. |
| 6. Dionisos: vid/vendimia. | 13. Hades: fuerzas subterráneas/rey de los infiernos. |
| 7. Apolo: sol/arte, letras. | 14. Demeter: vegetación/fecundidad, amor material. |

¹⁰⁴ En torno a este aspecto véase, A. Alegre Gorri, *op.cit.*, p. 34.

Un hito también fundamental en la laicización griega lo marca la adopción del sistema decimal en sustitución de la noción místico-religiosa del espacio: en las reformas de Clístenes se establecen dos órdenes nuevos en el plano espacio-tiempo, en las cuales «la organización del tiempo calca la del espacio»:¹⁰⁵ Clístenes propuso, deliberadamente, la integración, en diez tribus, del territorio contra las doce tribus originarias y de igual modo se instaura, ante el tiempo calendárico religioso dividido en 12 meses (cada uno de ellos regido por cada uno de los doce dioses), el tiempo «cívico» (político) o calendario *prítánico* estableciendo un año de 360 días (constituido por diez pritanias de 36 días) o de 366 días (seis pritanias de 37 días y cuatro pritanias de 36). Tener la pritania, representaba para cada tribu, ocupar una posición en el año político y delegar a cincuenta de los suyos al *Hogar común* (*Hestia koiné*), es decir, al corazón de la *polis*.¹⁰⁶

Las implicaciones conservadoras propuestas por Platón en las *Leyes* recorren, de acuerdo con J.P. Vernant, el camino inverso seguido por Clístenes en el siglo VI dirigido nuevamente al sistema duodecimal reivindicando el valor religioso original: «cada tribu está asignada, como su lote de tierra, a uno de los dioses del Panteón. Poseedores del espacio, los dioses son también señores del tiempo: cada una de los doce meses es atribuido a un dios. Si la división del espacio y el tiempo se corresponden, se debe a que el espacio y el tiempo se modelan tanto el uno como el otro sobre el orden divino del cosmos».¹⁰⁷

No obstante este proceso de laicización se hizo inminente, Anaxágoras, Protágoras y Sócrates fueron juzgados, en diferentes momentos, acusados de impiedad o algo semejante:

1. Anaxágoras abandonó Atenas donde había vivido la mayor parte de su vida.
2. Protágoras de Abdera ganó la «distinción» de haber sido el primer hombre cuyos escritos fueron quemados por la autoridad pública.

¹⁰⁵ Cfr., J.P.V., *Mito...*, p. 223.

¹⁰⁶ *Idem*.

¹⁰⁷ *Op. cit.*, p. 241.

3. Sócrates, el que, de haber querido, se hubiese salvado por el exilio o una multa considerable, eligió sufrir la pena de muerte.¹⁰⁸

E

La discusión colectiva, pública y abierta es con todo y sobre todo preeminencia de la palabra. Con la ciudad la palabra se vuelve escritura (ideográfica, pictográfica, «eterialización»), pero con la *polis*, la palabra se vuelve *discurso*, sale del dominio privado para situarse en el plano de lo común, se vuelve *cosa pública*. En adelante, atañe directamente a la vida colectiva, al todo en su conjunto. Éste se vuelve político. Con la caída de las monarquías micénicas su escritura también «desaparece como arrastrada por el derrumbe de los palacios»; a fines del siglo IX a. C. es reinventada por los griegos, no sólo con un orden eminentemente fonético, retomada ahora de los fenicios, sino revolucionada socialmente: no se tratará más del privilegio de una élite de escribas creadores de archivos puestos al servicio del rey y los secretos del palacio, sino parte de la cultura común, con plena publicidad, puesta en igualdad para todos y en todos los órdenes de la vida social y política.¹⁰⁹

Precisamente porque la palabra es fundamental para los griegos, la elevarán a la figura de una divinidad: la fuerza de persuasión (*Peitho*). La palabra es elevada al rango de discusión, argumentación, debate contradictorio y arte oratorio. El nexo entre la *polis* y el *logos* es, en el origen, indisoluble: «En adelante, la discusión, la argumentación, la polémica, pasan a ser las reglas del juego intelectual, así como del juego político».¹¹⁰

Desde el siglo VIII, junto a las recitaciones de los textos de Homero o de Hesíodo, la escritura pasará a formar parte de la *paideia* griega.¹¹¹ A plena luz y ante la mirada de la ciudad entera, Grecia ve en Anaximandro y Ferécides a sus primeros escritores de libros. Es precisamente Anaximandro quien rompe con el estilo poético de la escritura y deci-

¹⁰⁸ Cfr. E. Hussey, op. cit., p. 22.

¹⁰⁹ Cfr., J.P.V., *Los orígenes...*, p. 28.

¹¹⁰ *Idem*, p. 40.

¹¹¹ *Idem*, p. 41.

de escribir en prosa, es decir, *discursivamente* bajo la apertura de la *polis*, ex-poniendo el nuevo esquema cosmológico y desbordando sobre el ágora del pensamiento la concepción griega del universo.

La síntesis más compleja de toda la antigüedad es la que generó al hombre como *ciudadano libre* [*polítes*] en los tiempos de la esclavitud. La democracia hizo su aparición en el escenario político de la historia y generó la imagen del ciudadano libre bajo la forma del *polítes*, el habitante de la *polis*. Su esencialidad radicó en la prácticamente inexistente contradicción campo-ciudad, manteniendo las bases de su relación social comunitaria aldeana pero dentro de los muros de la ciudad. Esta es una de las razones por las cuales el mito siguió existiendo en la filosofía platónica a pesar de lo pretérito del esplendor de la polis griega en los tiempos de Sócrates (en el llamado siglo de Pericles, v a. C.) ¿Qué es la separación o contradicción entre el campo y la ciudad sino el extrañamiento de uno con respecto del otro, «la enajenación que convierte a unos en animales urbanos y a otros en animales rústicos» (Marx)? Los griegos poco sabían de esta separación reflejada en su vida material, colectiva e individual: la indiferencia aparente en el cuidado de sus casas y callejones; la indiferencia material de las casas pertenecientes a ciudadanos de diferente clase social; el uso colectivo de los espacios públicos, etc., eran ya un grande y sólido cimiento para la democracia que sólo en la polis daría lugar al ciudadano libre.¹¹²

c) *La polis y la filosofía*

- Hipótesis: Con el auge de la *polis* en los siglos VI y V a. C. surge también la filosofía. La filosofía clásica aparece en el tiempo de la decadencia de los estados jónicos libres del Asia Menor.

¹¹² En palabras de Mumford: «... entre los años 480 y 430 a. C., la polis asumió, por primera vez una forma ideal que la diferenciaba de todas las aldeas y ciudades anteriores: una forma ideal que no fue precisamente de piedra, sino de carne y hueso»... «los griegos añadieron un nuevo elemento a la ciudad, desconocido por las culturas anteriores, peligroso para todo sistema de poder arbitrario o autoridad secreta: introdujeron el ciudadano libre». (Mumford, *op.cit.*, p. 199).

En el origen –hemos dicho atrás– no hay filosofía sin polis.¹¹³ Si por ciudad entendemos al proceso civilizatorio que da origen a la polis. Por polis entendemos algo que va mucho más allá de la ciudad, se trata de una meta-ciudad, de un mundo, una totalidad resultante de un proceso de sincretización cultural y síntesis que es a la vez una explicación del mundo y una ventana al kosmos (κοσμος). La polis es, en este sentido, el topos en el que el kosmos se hace mundo y el mundo se vuelve el centro de la socialización. La ciudad, bajo esta connotación, se vuelve kosmo-polis. El kosmos se contrapone al khaos (χαιος), es decir, el orden al des-orden. En buena medida, toda ciudad es ya un kosmos, pero este kosmos no es el mismo antes y después de la ciudad griega como polis. En las sociedades aldeanas (kóme) y urbano-citadinas anteriores a la polis, se trataba de un kosmos impuesto, una «ideología» en el mal sentido del término: una visión del mundo inquisitiva, no contrastada ni sometida a discusión. Su logos era epainético,¹¹⁴ descriptivo y narrativo. Mientras que el de la polis, es un logos apofántico, de apertura, contrastación y diferencia; regulación y publicidad.

La filosofía es, por tanto, bajo esta perspectiva, ex-posición/explanación polisística del kosmos vuelto hacia la totalidad habitable, hacia la ciudad con sus hombres, es en sentido estricto, agorización del kosmos, o dicho en otros términos, la kosmopolización del pensamiento agorizándolo. Agorizar el pensamiento es, en la polis, traer a la luz pública (ante los ojos de todo mundo: Aufklärung) la exposición de la oscuridad del kosmos mediante la palabra. La verdad, la aléteia, es el resultado de todo ese proceso, el desocultamiento de lo que la inteligencia y el trabajo del hombre descubre o estatuye, epifaniza y descubre lo oculto.¹¹⁵ La filosofía es «la utilización de modos de pensar de la ciencia, de la polis, de la cultura, para, logrando un lenguaje más

¹¹³ En la relación polis-filosofía, A. Alegre Gorri señala: «La filosofía se articula sobre conceptos calcados sobre los de la πολις». En una nota al pie aclara: «A la hora de historiar hay que ser cautos; acordes con tal cautela no nos atreveríamos a decir que la realidad de la πολις sea la condición necesaria y suficiente y la causa del surgimiento de los conceptos filosóficos; pero la formularemos de otra manera: nunca, antes de la πολις había aparecido la filosofía, y sus específicos conceptos, lo cual nos hace pensar que algún tipo de relación debe existir.» (A. Alegre Gorri, *op.cit.*, p. 52).

¹¹⁴ επαῖνος [epainos]: discurso de alabanza, *cfr.*, *Idem*, p. 45.

¹¹⁵ *Cfr.*, *op.cit.*, p. 52.

general y abstracto, aplicarlos a analizar la totalidad de las cosas». ¹¹⁶ Si nos fijamos bien, A. Alegre Gorri, dice: lo que llamamos pensamiento filosófico de los griegos calca, como características esenciales, las de la *polis*, a saber:

1. El pensamiento filosófico es superación de otras formas de explicación anteriores de las cosas.
2. Como en el caso de la *πολις* la filosofía busca leyes de explicación del *κοσμος*
3. El lenguaje filosófico de los presocráticos posee términos y conceptos religiosos, pero también otros que no lo son.
4. Los términos que van surgiendo, *λογος*, *apeiron*, etcétera, se constituyen en el lenguaje propiamente filosófico.
5. El lenguaje filosófico se va imponiendo a los otros lenguajes.
6. Desde el inicio, las escuelas filosóficas hacen progresar el saber por medio de la *agonía*; unos filósofos se enfrentan a otros; los segundos corrigen a los primeros; de la controversia va surgiendo la unidad de un lenguaje filosófico.
7. La filosofía es, en parte, una reflexión sobre las técnicas o a partir de las técnicas». ¹¹⁷

La *polis* y la filosofía surgen una con la otra. La *polis* aporta al mundo los conceptos de orden (*κοσμος*), ley (*νομος*), *ágora* (*αγορα*), acrópolis (*ακροπολις*), «ciudadano» (*πολιτης*), *areópago* (lugar de la razón y del juicio contrastado). Frente a estos conceptos surgen de ese contexto histórico otros también fundamentales para la vida política: *αρετη* virtud y perfección (*παιδεια*); educación, cultura, formación: W. Jaeger (*ενομοια*); buena constitución, buen orden, justicia (*ισονομια*); igualdad política (*πολιτικα*); etcétera. La *polis* y la filosofía son cada una y al mismo tiempo *kosmos*. Una en la ciudad y la otra en el pensamiento; una en la vida material y la otra en la vida espiritual pero sin hacer de esta doble comprensión una doble existencialidad, sino, por el contra-

¹¹⁶ *Idem*, p. 67.

¹¹⁷ *Idem*, p. 32. El autor agrega que si la *polis* no hubiera advenido, no habrían existido los ocho puntos *políticos* que suponen la existencia de la *polis* (*cf.* cita 82), ni, por tanto, los ocho puntos definitorios del pensar filosófico.

rio, haciendo de esta diversidad la unidad vital y concreta de la existencia. Hegel lo explica del siguiente modo:

El verdadero punto de arranque de la filosofía debe buscarse allí donde lo absoluto no existe ya como representación y donde el pensamiento libre no piensa simplemente lo absoluto, sino que capta la idea de ello; es decir, allí donde el pensamiento capta como pensamiento el ser (que puede ser también el pensamiento mismo), conocido por él como la esencia de las cosas, como la totalidad absoluta y la esencia inmanente de todo, aunque no sea, por lo demás, más que un ser exterior.¹¹⁸

Este *ser-totalidad exterior* es la ciudad devenida en *polis*. Otra idea más que caracteriza a la filosofía griega –según Hegel– dice: «La filosofía griega es una filosofía candorosa, porque aún no tiene en cuenta la contraposición entre el ser y el pensar, sino que parte de la premisa inconsciente de que el pensar es también el ser».¹¹⁹

En la *polis ser y pensar* son lo mismo. Advenimiento de la *polis*, surgimiento del pensamiento racional y aparecimiento de la filosofía, nacen, en verdad, en estrecha conexión con la inmediatez del ser, la libertad ordenadora del pensar y su unidad: «La razón griega es la que en forma positiva, reflexiva y metódica, permite actuar sobre los hombres, no transformar la naturaleza. Dentro de sus límites, como en sus innovaciones, es hija de la ciudad».¹²⁰

Ciudad, racionalidad y filosofía, son inconcebibles sin la transformación de la naturaleza. Sin embargo, en la *polis*, no se trata de una transformación de la «naturaleza» en abstracto y en general, sino debe atenderse ante todo y sobre todo a la naturaleza de esta transformación. Naturaleza no es el reservorio o «recurso» que está-ahí, frente a ellos, sino es el *kosmos* envolvente del que forma parte también su ciudad. Hombre-ciudad-naturaleza-universo [*polites-polis-fysis-kosmos*] son, en la *polis*, una sola cosa, son totalidad y unidad. Qué tanto la ciudad constituye una unidad y una totalidad, es un asunto que puede percibirse en los elementos que constituyen la ciudad política: lugar

¹¹⁸ Hegel F., *op. cit.*, t. I, p. 91.

¹¹⁹ *Idem*, p. 102.

¹²⁰ J.P.V., *Orígenes...*, p. 107.

de dioses (acrópolis); lugar de la representatividad social o lugar público de los mortales (ágora); la ciudad como unidad indiferente de campo y ciudad; y la congregación de ciudades mediante su recurrente intento de unidad cultural helénica de toda la Hélade y el posterior concilio de Delos; pero ante todo, la entrada al *kosmos* es la *reflexión* del polítés como tal. En esto resulta ampliamente pertinente la idea de Heidegger acerca de la reflexión como «el valor de convertir en lo más discutible la verdad de los propios axiomas y el ámbito de los propios fines»;¹²¹ de este modo, reflexionar es *poner en cuestión*, asunto que a lo largo de varios siglos de existencia de la polis, provocó varias consecuencias provenientes de los cinco puntos antes expuestos.

- a) El cuestionamiento del *kosmos*.
- b) La organización del *kosmos* en la polis.

a) Reflexionar sobre el *kosmos* quiere decir someterlo a crítica cuestionándolo. Y cuestionar el *kosmos* en la polis es subversión del mito (la religión), de la monarquía y la legalidad despótica de ellos heredada.¹²²

La división del trabajo en todas las ciudades de la antigüedad era un fenómeno milenario, pero en Grecia había tomado un matiz diferente: el sacerdote o el geómetra (ingeniero-constructor-artista) aliado y consejero del rey se había convertido, en esta latitud, en un ciudadano libre más cuyo oficio fue el de pensador, el de *libre pensador*, el de *filósofo*.

La diferencia entre el geómetra o el sacerdote con el filósofo estaba en la inmediatez de su oficio: la proyectación o el consuelo celestial, ante la *reflexión*. A su vez, la diferencia entre el ciudadano libre griego y el filósofo únicamente consistía en su oficio. Ambos formaban parte

¹²¹ M. Heidegger, «La época...», en *Caminos...*, p. 63.

¹²² Las figuras emblemáticas de estas subversiones son, además de Prometeo, Teseo y Antígona. A esta subversión del mito Dilthey le llama «retroceso de los dioses» y «reblandecimiento de lo mítico» (*cf.*, W. Dilthey, *op.cit.*, p. 27), y J.P. Vernant le llama «declinación del mito»: «La declinación del mito data del día en que los primeros sabios pusieron en discusión el orden humano, trataron de definirlo en sí mismo, de traducirlo en fórmulas accesibles a la inteligencia y de aplicarle la norma del número y la medida. Así nació y se definió un pensamiento propiamente político, exterior a la religión, con su vocabulario, sus conceptos, sus principios y sus visiones teóricas» (J.P.V., *Orígenes...*, pp. 106, 107).

de la *polis*, como parte de un todo, completamente transparente y alcanzable para todos. Por primera vez en la historia un espacio-tiempo adquiriría una forma concreta y a la mano de todos: existencia de la relación campo-ciudad sin conflicto; la ciudad como valor de uso general; sociedad democrática; el oficio de filósofo como ciudadano libre sin dependencia directa de un monarca, etcétera; un espacio cultural óptimo para la reflexión, el arte y la cultura física en tiempos de esclavitud y de guerra.

Antes que el filósofo, existió el sofista y el «físico». En los tiempos de Tales de Mileto, siglos VI a. C. (624-546), la ciencia nace, de acuerdo con algunos autores, en Jonia y, concretamente, en la ciudad de Mileto. Lo cual hace pensar que la ciencia tiene un acta de nacimiento: Mileto, Jonia, Asia Menor (siglo VI a. C). Autores como Hegel, Vernant, Alegre Gorri, citados aquí, coinciden, en general, con esta afirmación; pero no en otra que nos parece fundamental: Alegre Gorri se inclina por establecer la diferencia entre ciencia(s) (particulares: matemáticas, física, astronomía) y filosofía.¹²³ Como se sabe, Hegel definía a la filosofía como la ciencia y es así como se entiende este origen.¹²⁴ J.P. Vernant parece estar de acuerdo con este origen, a pesar de concebir a esta filosofía primigenia como altamente vinculada con una concepción geometrizada del *kosmos*, opinión que compartimos y que en breve comentaremos no sin antes precisar un conjunto de aspectos:

1. Tales de Mileto nace entre 640 y 620 a. C. (Hegel, Dilthey; Diógenes, Apolodoro).
2. Pueden ser considerados contemporáneos suyos Anaxímenes, Anaximandro y Pitágoras, aunque éste último pudo haber sido 21 años menor que Tales y dos menor que Anaximandro.¹²⁵

¹²³ «Lo que estos filósofos: Tales, Anaximandro, Anaxímenes, hacen es ciencia propiamente hablando. Observan, construyen sistemas coherentes, se critican entre ellos, comparan, eliminan la recurrencia a lo divino. ¿Es esto filosofía? Nuestra opinión es que es ciencia [...], la filosofía comienza con Heráclito y Parménides». (A. Alegre Gorri, *op.cit.*, pp. 67, 68).

¹²⁴ Véase, «Prólogo» a la *Fenomenología...* En otro lugar, refiriéndose a Pitágoras de Samos, dice: «...uno de los griegos del Asia Menor, de las tierras en las que venimos situando la sede de la filosofía». (Hegel, *L.H.F.*, t. I, p. 180).

¹²⁵ Hegel, *L.H.F.*, *loc.cit.*

3. Pitágoras es el primero en autodenominarse φιλοσοφος en vez de σοφος y el primer «maestro general del pueblo». ¹²⁶ Se dice también que fue el primero en llamar al mundo «kosmos» en gracia al orden que imperaba en él. ¹²⁷
4. Los pitagóricos, son relacionados con algunas facciones aristocráticas, preocupadas por estudiar los elementos inmutables de la naturaleza (estudiosos de lo que en siglos posteriores, en la Edad Media, recibiría el nombre de *quadrivium*: geometría, aritmética, astronomía y música), mientras que los sofistas estuvieron vinculados con el movimiento democrático. ¹²⁸
5. Anaximandro es el primer escritor-filósofo griego, el primero en escribir en prosa y el primero en emplear la expresión αρχη [arkhé] (principio, comienzo y fundamento de las cosas). ¹²⁹

Es, pues, explicable el hecho de que en Platón (*República*) permanezcan todavía reminiscencias de los temas pitagóricos al hacer inscribir en el umbral de su Academia: «nadie entra aquí si no sabe geometría». Platón parece sostener, todavía en el siglo IV a. C. la correspondencia entre la estructura del kosmos natural y el kosmos social en la polis, ¹³⁰ heredada de los orígenes, registrados, de la filosofía, no obstante, como vimos atrás, haber mostrado un lado conservador pronunciándose en defensa de la antigua religión de los doce dioses, las doce tribus, etcétera.

De manera contundente J.P. Vernant, afirma: «Si se quiere medir, la amplitud de la revolución intelectual de los milesios, el análisis debe fundarse en la obra de Anaximandro». Se refiere a un Anaximandro en ruptura de códigos:

¹²⁶ *Idem*, pp. 183,187. En torno a la palabra «sofista» [sofistés] E.Hussey dice: «En el siglo V a. C., esta palabra era aún general en alcance y neutro en tono: podía ser usada para denotar a cualquier clase y no era necesariamente ofensiva e irónica. Hacia fines del siglo V a. C. fue aplicada no sólo a profesores de retórica, sino a cosmólogos, astrónomos, matemáticos y muchos otros». (*Cfr.*, E. Hussey, *op.cit.*, p. 19)

¹²⁷ *Cfr.*, W. Dilthey, *op.cit.*, p. 28.

¹²⁸ D.J. Struick, *op.cit.*, p. 57. Nosotros emplearemos bajo este contexto histórico la connotación amplia de la palabra «sofista».

¹²⁹ *Idem*, p. 29.

¹³⁰ J.P. Vernant, *Orígenes...*, p. 103.

1. Escribe en *prosa* rompiendo el estilo poético de las teogonías.
2. Mediante el concepto de *arkhé*, recoge el sentido genético de la *fysis* y la *genesis*, conservando el valor temporal de origen y comienzo.
3. Localiza la Tierra como inmóvil, en el centro del universo, sin soporte alguno puesto que equidista de todos los puntos de la circunferencia celeste sin necesidad de ir hacia ninguno de sus extremos, con lo cual concibe un *kosmos* matematizado, puramente geométrico.
4. Ninguna porción del mundo podría dominar a las demás. El nuevo orden del *kosmos* es la igualdad y la simetría. El régimen de *monarkhía* es sustituido por el de *isonomía*.
5. Los antiguos imaginaban redonda la Tierra habitada, con Grecia en el centro y Delfos, a su vez, como su centro.
6. Partiendo de Anaximandro, Tales de Mileto propone en 547 a. C. que se tenga una asamblea única (*Bouleutherion*) y se fije su sede en Teos, isla central de Jonia (*mesón Ionías*); las otras ciudades seguirán estando habitadas como *demos* periféricos integrando una única *polis*.
7. De este modo, *Hestía* adquiere el símbolo del nuevo orden humano y pasa a representar, en Filolao, el fuego cósmico central y, en otros filósofos, la Tierra inmóvil en medio del universo físico.¹³¹

b) La organización del *kosmos* en la *polis* adquiere en Grecia un carácter distinto al de la cultura egipcia del Gizeh. No se trata de templos o pirámides erigidos para divinizar al rey, o semidios bajo la figura del faraón, sino para satisfacción de los hombres mismos; los dioses, en la *polis*, están puestos al alcance de los hombres mediante el *mito* peculiarmente griego puesto que están hechos de ingredientes humanos y naturales. Los dioses humanizables (humanizados) y los hombres perfectibles, pero nunca desprendidos de la sustancia humana (*Menschlichkeit*). Protágoras resumió la gestación genopolítica de varios siglos: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son». En esta afirmación se densifica la dimensión cosmológica del hombre. A diferencia del «hombre de Le Corbusier» del siglo xx del que derivarán

¹³¹ Cfr., *op. cit.*, p. 96 y 55.

tareas antropométricas tetrafuncionales y urbanísticas (habitar, trabajar, circular, recrearse) todas ellas entregadas a la instrumentalización del *thelos*, puesto que «funcionalizar» es *instrumentalizar* el *fin* (*thelos*); los griegos efectúan la labor inversa, vierten sobre el campo instrumental el *fin*, siendo este *fin* el kosmos mismo. Por ello «kosmopolizan» la vida toda, la ética, la religión, el arte, la palabra (el discurso: literatura y filosofía) y la polis en su conjunto. La «kosmopolización» de la ciudad adquiere en Grecia un carácter peculiar en la historia general de la ciudad: su *racionalización*. Racionalizar, en los griegos, es democratizar, publicitar, laicizar, agorizar, isonomizar, pero también geometrizarse, pues, con Simmel, «el racionalismo se esfuerza en todos los ámbitos por la configuración geométrica».¹³² Sería posible intentar un concepto de racionalización formulándolo a partir de la idea general de «pensamiento ordenado», de la democracia y –con ella– de la isonomía, pero, para el caso de la polis griega, sería un profundo error no establecer tal definición si no se parte de la contraposición de *khaos* y *kosmos*.

La racionalización de la ciudad griega es una proyectación *kosmopolítica* del mundo, incluso en las ordenaciones marcadamente geométricas (reticulares, en «damero», en cuadrícula, etcétera.) de Hipodamos, la geometría no es una geometría abstracta o pura al modo de la cuadrícula geométrica de un cierto modo de razón urbanística, sino de una geometría cosmológica. A Hipodamos se le atribuye el mérito de ser el primer «urbanista con criterio científico riguroso que ha conocido el mundo»;¹³³ «contemporáneo de Sócrates, arquitecto y político socialista»;¹³⁴ «el que inventó el trazado regular de las ciudades»;¹³⁵ y, fundamentalmente el diseñador del Pireo y Rodas, otorgándosele también la influencia de la planeación de ciudades ortogonalizadas o reticulares como Mileto (su tierra natal) Prienne, Cnido y Olynto, en Macedonia, entre otras¹³⁶ (véase apéndice 1, figuras 1.4 y 1.5); en fin, la

¹³² G. Simmel, *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1998, p. 191.

¹³³ Cfr., Fernando Chueca Goitia, *Breve historia del urbanismo*, Madrid, Alianza, 1974, p. 53.

¹³⁴ W. Dilthey, *op.cit.*, p. 49.

¹³⁵ Aristóteles, *Política* (II, 8), Madrid, Alianza, 1998, p. 94.

¹³⁶ Cfr. F. Chueca, *op.cit.*, pp. 53-57.

talla de un Vitruvio, un Haussmann o un Le Corbusier de la antigüedad. Los lineamientos de ortogonalidad hipodámica, muy cercana a los ideales de *isonomía* de las reformas clisténicas son matizadas por Aristóteles considerando una suerte de tipología de la ciudad griega:

En cuanto a los lugares amurallados no conviene lo mismo a todos los sistemas políticos; por ejemplo, una acrópolis es propia de la oligarquía y de la monarquía; de la democracia, una llanura; y de la aristocracia, ni lo uno ni lo otro, sino más bien varios lugares fortificados. La disposición de las viviendas particulares que se considera más cómoda y más útil para las demás actividades es de trazos regulares y se ajusta a la forma más moderna, o sea, la de Hipódamo; en cambio, para la seguridad en las guerras, lo contrario, como era antiguamente; pues entonces era de difícil salida para los extranjeros y de difícil orientación para los atacantes. Por tanto, debe combinar estas dos modalidades (ya que puede lograrse si se la dispone igual que entre los agricultores las que algunos llaman «formaciones compactas» de las viñas) y no hacer toda la ciudad de trazos regulares, sino según las partes y lugares, pues de este modo irá bien para la seguridad y para la belleza.¹³⁷

Se distinguen aquí tres aspectos básicos destacados por Aristóteles: la ciudad de tipo aristocrática; su consecuente estructuración combinada de lugares fortificados y regularidad en el trazo; y su idea del justo medio entre seguridad y belleza. Debe recordarse que entre Aristóteles (hombre del siglo IV a. C.) e Hipodamos (hombre del siglo V a. C.) existía un período de luchas intempestivas de dominio regional y unidad fracasada, e incluso, de un posterior y ya no lejano período de expansión helenística. Hipodamos fue portador del ideal clisténico de *isonomía* distinguiendo el cuerpo social en tres clases cada una con su propia función: guerrera, artesana y agrícola; dividiendo, por este motivo, el territorio en tres sectores: dominio sagrado (reservado a los dioses); público (reservado a los guerreros); y privado (atribuido a los agricultores). El encuentro entre estas tres clases se vuelve a dar de manera unida e igual en el plano político constituyendo un único y mismo *demos* que elige sus magistrados. Este sistema hipodámico reconoce una diferenciación sin establecer una jerarquía dentro de la

¹³⁷ Aristóteles, *op.cit.* (VII, 11), p. 287.

esfera política. Su diferencia es funcional y de grupo, pero son exteriores a lo político entendido como el ejercicio común del poder de mando.¹³⁸ Hipodamos pugnó por un orden cosmológico que, desde los siglos anteriores fue inventado por los griegos y que, aunque no fue dominante en su tiempo, representó el éxito histórico de un tipo de ciudad-política que en los tiempos posteriores a Aristóteles ya no tendría la misma cuadratura (acoplamiento) con el pensamiento filosófico del cual fue solidario.

d) *Auge de la filosofía: decadencia de la polis*

- Hipótesis: Con el auge de la *polis* en los siglos VI y V a. C. surge también la filosofía. La filosofía clásica aparece en el tiempo de la decadencia de los estados jónicos libres del Asia Menor.

En una perspectiva histórica de la filosofía, afirmar que mientras ésta despunta, la *polis* decae (*fenopolítica*), encierra una paradoja y encierra asimismo una verdad aparente y, por tanto, a medias, porque en realidad, con la decadencia de la polis, la filosofía también se viene abajo. Este acontecimiento es, como en el nacimiento de la filosofía en el Asia Menor, más o menos transparente; se trata ahora de la decadencia de la polis y del auge de la filosofía que tenían su capital en la Atenas del siglo IV a. C. En rigor lo que intentamos decir es que al venirse abajo la *polis*, su último refugio fue la filosofía. La *polis*, como tal, se vino abajo por un conjunto de causas bastante claras:

1. La guerra del Peloponeso (431-404 a. C.) fue ganada por Esparta tras la intervención de Persia en el litigio (mediante apoyo con dinero y armada), con lo cual Grecia como autodeterminación (política, económica, etc.) se convirtió en un fracaso.¹³⁹
2. Tras el predominio espartano es abolida la constitución democrática de los Estados pertenecientes al Concilio de Delos en la que Atenas constituyó un bastión importante en la unificación de Grecia

¹³⁸ Cfr., J.P.Vernant., *Mito...*, pp. 237, 238.

¹³⁹ Cfr. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, p. 479.

(Guerras Médicas 492-490; 480-479), y es impuesto el poder oligárquico.¹⁴⁰

3. La necesidad de la unificación política bajo la égida de un centro-regional se vuelve ya imposible.
4. En adelante, los acontecimientos del siglo IV, marcan acciones y actitudes que aniquilan la estrategia original de edificación de un régimen social isonómico:
 - a) Sobresalen las guerras de dominio.
 - Supremacía espartana (403-370 a. C.)
 - Supremacía tebana (370-362 a. C.)
 - Dominio macedonio (357-338 a. C.)
 - b) Aparece en escena el expansionismo imperialista alejandrino (334-323).

La filosofía llega a su máximo esplendor en Atenas con Sócrates (469-399 a. C.), Platón (427-347 a. C.) y Aristóteles (384-322 a. C.) pero en condiciones políticas completamente adversas a la polis de los siglos pasados. Sin duda es ésta la causa del surgimiento de escuelas de pensamiento contestatarias y contraculturales como la escuela cirenaica, la cínica y la estoica. En nuestra opinión, resulta inexacta la expresión hegeliana que afirma que «la escuela cínica no reviste importancia científica alguna»,¹⁴¹ pues, por el contrario, reviste una expresión *negativa* de la coexistencia *fenopolítica* de una filosofía cuyo *kosmos* ya no es el de la polis originaria (*genopolítica*), que todavía perduró en sus representantes más excelsos y que en otros «filósofos marginales» se transmutó en una «filosofía del interior» y revistió una importancia relevante, no para explicar el *kosmos ampliado* por el ágora de la razón, sino de *kosmos empequeñecido* por la decadencia de la polis. Por supuesto que pierde importancia filosófica este empequeñecimiento con respecto al *kosmos expansivo* aristotélico, pero justamente en esta contrastación radica su importancia para la comprensión socio-urbana de la polis

¹⁴⁰ *Idem.*

¹⁴¹ Hegel se refiere a la escuela cínica de este modo: «constituye solamente un momento histórico que tiene que darse necesariamente en la conciencia de lo general, a saber: el momento que consiste en que la conciencia, en su individualidad, se sepa libre de toda dependencia con respecto a las cosas y al disfrute». (Cfr., Hegel, *L.H.F.*, t. II, p. 129).

como *decadencia*. Y, justamente, en esta perspectiva, resulta mucho más apropiada esta otra idea del propio Hegel que, nos parece, engloba a toda la filosofía en su nueva etapa inaugurada por la ejecución de Sócrates (399 a. C.):

Quando el individuo no se haya ya encuadrado dentro de las costumbres de su pueblo, cuando no recibe nada sustancial de la religión, las leyes, etc., de su país, no encuentra ante sí lo que quiere, no se siente satisfecho con el presente, con lo que le rodea. Ante este conflicto, no tiene más remedio que buscar dentro de sí mismo, para buscar allí su determinación.¹⁴²

Resultaría sumamente sugerente pensar que esta «individuación» es más bien la expresión *negativa* de la *renuncia* al espejo del *polités*, cuya proyección invertida en la imagen del *sí mismo*, había empezado a ser la transmutación del «*kosmos* del asombro» que desde aquél tiempo lo escindió del «*kosmos* de la ciudad».

¹⁴² *Op.cit.*, p. 124.

II. LA CIUDAD:
TRANSNATURALIZACIÓN-
SOCIAL-MUNDO

El que la vida física y espiritual del hombre se halla entrelazada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza se halla entrelazada consigo misma, pues el hombre es parte de la naturaleza.

KARL MARX: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*

Una exploración ontológica de lo que la ciudad *es*, exige la problematización de su relación con el cosmos envolvente al que pertenece, de su vínculo mediato e inmediato con ese cosmos, y cómo ese cosmos queda integrado en todos los intersticios que estructuran su constitución vital. Saber distinguir las pulsiones de ese cosmos en la expresión viviente de la ciudad, es propiamente el sentido y la tarea fundamental de la ontología en esta investigación. Como en toda determinación de pulsiones, es necesario partir de la exploración de un organismo representativo del conjunto vital del cual forma parte, por lo que, como organismo que es, se manifiesta con determinados signos vitales y elementos simples de su constitución y, por ello, es unidad al mismo tiempo que conjunto de lo diverso (totalidad). En esta dirección, la ciudad es, en el más elemental de los sentidos (sentido óntico), *totalidad concreta*. Este hecho inextricable hace posible su consideración, a la vez, como *sujeto* dotado de un cuerpo «orgánico» y como *objeto complejo*, constituyente de un cuerpo «inorgánico» mayor, *in fact*, imposible de desligar.¹ La ciudad como totalidad concreta, exige en el inicio de su comprensión elemental, el análisis de su existencia como *conjunto social, cuerpo orgánico* (y, por tanto, de su existen-

¹ Este «hecho», el de la relación sujeto objeto, como se sabe, fue enormemente criticado por Heidegger, al parecer, por su contenido esquemático-reduccionista. Se trata, pues, de un acontecimiento y de un fenómeno de *larga duración* (para emplear los términos de Braudel) y quizá ya inevitable, pues, como dijera el propio Heidegger, «nadie puede saltar más allá de su propia sombra» (*cfr.*, *Introducción a la metafísica*, p. 180).

cia colectiva social/ sujeto-sociedad) y como conjunto perteneciente a un cosmos envolvente (Naturaleza, Mundo, «*cuerpo inorgánico*»). El punto elemental donde ambos cuerpos unitarios coinciden es el de su *naturalidad*, y es en él en donde deben buscarse también sus diferencias. La idea que dice: «pese a todo su acero y a todo su vidrio, la ciudad sigue siendo una estructura pegada a la tierra»,² encuentra su fundamentación ontológica en tal convergencia.

II. NATURALIDAD DEL MUNDO SOCIAL

A

Todo intento de pensar la ciudad debe partir de un conjunto de presupuestos tendientes a la explicación de su origen causal, y en cualquier camino que pretendiésemos seguir nos enfrentaríamos, en primer lugar, con el hecho de que se trata de una creación del hombre, considerado en general. En segundo lugar caeríamos en la cuenta de que se trata de un conglomerado (aglutinamiento) social constituido por esta colectividad humana (población), más o menos determinada, según se ubique nuestro remontamiento histórico y nos ubiquemos en él como tal, y caracterizada por el conjunto de objetos (edificaciones, caminos, etc.) que la integran de manera peculiar. En tercer lugar pensaríamos que este conglomerado físico ocupa un lugar dentro de un determinado territorio más o menos delimitado. Posteriormente, en una serie numérica abierta y de un orden no definido, pensaríamos en un sinnúmero de elementos tales como: Estado, modo de organización de actividades, religión y la forma de manifestarla, fiestas, etc. Pero en muy poca medida caeríamos en la cuenta de que en este conglomerado material (físico)³ reposa, se subtiende y subyace en él un terreno natural transformado como «ciudad». Este hecho sólo nos es recordado con cierta frecuencia con eventos que, cuando nos percatamos y

² Cfr., Mumford, *op. cit.*, p. 25.

³ En lo sucesivo emplearemos de manera equivalente los términos *material* y *físico*, por lo que serán utilizados en forma indiferente uno y otro.

reflexionamos en ellos, sobrepasan nuestra capacidad de asombro tales como una inundación, un terremoto, un ciclón, una ventolera, el estruendor de un trueno, el resplandor de un relámpago, o la lluvia misma. La Naturaleza «recobra», suele decirse, su lugar en la Tierra. Tales acontecimientos «naturales» ponen al descubierto la «vulnerabilidad» del hombre y de su «ciudad», es decir, nos colocan en la cuenta de que, a pesar de la técnica puesta al servicio de la edificación, el hombre puede ser «rebasado por la naturaleza».

A estos supuestos no se ha agregado aún la idea en la que más allá de la ciudad hay «campo», un lugar social «pegado a la naturaleza», es decir, un lugar de la vida humana que no es ni ciudad ni naturaleza sino una mediación entre una y otra. Campo es un sitio en el que la significatividad⁴ que domina es la del discurso de la «domesticación de la tierra», su dispersión y extensión. Por último, aparece en esta reflexión casual la Naturaleza aislada, alejada de la ciudad. En un territorio, en el mejor de los casos, «libre», «silvestre» o «virgen».⁵

Pensando así el problema, en lo que toca al fundamento físico de la ciudad, éste resulta sumamente sintomático, pues, sin percatarnos de ello, somos partícipes secretos de un, si se acepta la expresión, «citi-centrismo», pues la cercanía o lejanía de la vida humana colectiva la pensamos *desde y en función de* la ciudad. Aunque, cabe la pregunta, ¿es posible pensarla de otra manera?, ¿es posible pensar el problema desde otro lugar que no sea ella misma?, ¿podría pensarse la ciudad *desde* el campo?, ¿no resultaría completamente desventurado intentar siquiera la ocurrencia de pensar la ciudad «*desde* la Naturaleza»? ¿no consistiría tal vez la desventura misma en el hecho de que todo pensar como pensar filosófico proviene (en todo tiempo en que este es así) *de* la ciudad? Parecería claro, dentro de una reflexión coherente, suponer que independientemente de dónde surja el pensar (en el hipotético caso de que pudiera «provenir» del «campo» o «de» la «naturaleza») el problema no consiste en su «proveniencia», sino en cómo ésta es incluida en el *todo*, es decir, cómo el pensar mismo es parte de este

⁴ Volveremos más adelante, sobre esta problemática (capítulo IV).

⁵ Lo cual resulta hoy algo que podríamos llamar la utopía en «primer grado», la utopía de la «naturaleza».

todo; al que denominamos «mundo» y, para ser aún más específicos, «mundo social». La fuente del problema radica en la forma en que la ciudad y el pensador se conciben dentro de la relación naturaleza-campo-ciudad-hombre (N-Co-Cd-H)^A. Asistimos, entonces, a un problema triple:

1. De un lado observamos la sensación de sobrepujamiento del hombre ciudadano por la «naturaleza».
2. De otro lado observamos el *sesgo* para pensar *desde* la ciudad el vínculo entre hombre-naturaleza.
3. Por último, identificamos la relación existente en los elementos vinculados en este nivel del análisis: el hombre (Habitador de la ciudad)-la Ciudad-el Campo-la Naturaleza (Hc-Cd-Co-N).

Los tres puntos sintetizan la facticidad del problema que la pregunta ¿cómo el hombre *es*? puede desplegar mostrando una cara de ella. La condensación pone al descubierto tres aspectos del problema. De manera correspondiente:

1. Vida social (dependiente de la «naturaleza»).
2. Pensamiento (citificado).
3. Existenciaridad (realidad) múltiple (Hc-Cd-Co-N).

Los indicios de este análisis previo es claro si se muestran por lo menos dos cosas:

^A En esta investigación resaltamos sólo el eslabón constituido por la ciudad como mediación de la relación H-N, por considerarlo como el nudo problemático central que mayor conflicto genera en las formas de expresión humana del *proceso civilizatorio/proceso de humanización*, sin por ello dejar de tener presente, en ningún momento, el papel fundamental que ocupa el campo en el diálogo permanente H-N y H-H, así como dentro de la distinción esencial entre *comunidad (Gemeinschaft)* y *sociedad (Gesellschaft)*, destacada por F. Tönnies y en buena medida sugerida por M. Heidegger tras su consideración de un «*habitar fundamental*». Pensar la ciudad sin campo es pensar al hombre (citadino) en detrimento del hombre (rural) mismo en su estado «natural» en mayor o en menor grado. Cuando destacamos a la ciudad en la mediación H-N, destacamos su realidad enajenada como relación problemática Realidad, No-Realidad. En la resaltación de lo que la ciudad *es*, resaltamos de manera concomitante lo que ella *no-es*, su potencialidad. *Potentia* es posibilidad, esperanza y utopía.

a) Lo que la ciudad es internamente (análisis endógeno).

b) Lo que la ciudad es externamente (análisis exógeno).

Dicho en otros términos: analizar lo que la ciudad *es*, implica ya, al mismo tiempo, el análisis de lo que ella *no es*. Lo que ella es respecto al hombre, y lo que ella es con respecto a la naturaleza. En el primer camino se señala un sentido político y en el segundo otro físico. Estos dos planos determinan lo peculiarmente humano y es a partir de ellos como se establecerá lo que la ciudad es internamente a su inmediatez (politicidad y fisicidad de lo humano-ciudadino y, en una medida distinta, lo que ella es «externamente» (negación de campo y naturaleza), en su mediatez y «lejanía» relativa. Todo esto resulta discutible y merece ser aclarado.

B

La distinción entre lo que la ciudad *es* (creación humana, artificio) y lo que lo diferencia de ella (campo, naturaleza) se sitúa allí donde una y otra coinciden: en su *naturalidad*. El sobrepujamiento del hombre y la ciudad por la naturaleza, no es más que la evidenciación de su naturalidad, tanto de sus producciones, como de él mismo en calidad de producción natural. Lo cual quiere decir que el hombre antes que ser *hombre*,⁶ es un ser natural constituido por ingredientes o elementos naturales tanto en su origen (génesis) genérico, su gestación como individuo, como a lo largo de su existencia. Desde los materiales genéticos que favorecen nucleicamente la vida, hasta los materiales que propician históricamente su existencia en la Tierra, son todos ellos *naturales*. Con ello debe entenderse que toda creación humana (incluida la Ciudad) es, en *primera* instancia y no en «última», *natural*, es decir, está constituida por ingredientes o materiales que, aún con sus transformaciones, provienen de la naturaleza. Pero son éstas transformaciones la

⁶ Para Max Scheler existen cinco modos fundamentales de autoconcepción del hombre. Como: 1. Creatura de Dios, 2. *Homo sapiens*, 3. *Homo faber* (ser instintivo), 4. «Homúnculo» (desertor de la vida: vía muerta de toda la vida en general, él mismo: enfermedad) y 5. «Superhombre»: *Übermensch*: persona de *maximum* de voluntad responsable (cfr., Max Scheler, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, Fausto, 1996).

expresión gracias a la cual el hombre muestra lo que él *es*, es decir, lo que lo diferencia de los demás seres, su hominidad (humanidad natural). *Transformar* significa no sólo cambiar de forma (trans-figurar, metamorfosear), sino otorgarle una forma al ras de lo humano, apegado a las necesidades del hombre, en una palabra: *humanizar*. El humanizar trae consigo la edificación de un mundo humano *trans-naturalizado*, y *trans-naturalizar*, por tanto, quiere decir mudar la forma natural para otorgarle a la naturaleza otra forma, la *forma social*, es decir, *humana*.

El hombre genérico⁷ vive en un mundo (la Tierra), integrado en un *cosmos* (universo) que él llena de sentido y significatividad, y en el que, desde los «materiales» (dimensiones) más abstractos como el tiempo y el espacio, hasta los más concretos, (la vida, su materia y su forma) no serían posibles si no fuera por su humanidad y socialidad.

La fundamentación de toda búsqueda de la esencia humana arriba, necesariamente, a su entrelazamiento radical del hombre con su mundo a condición de que éste mundo sea erigido en su naturalidad como *social*. Esta *condición* no es un *telos* o fin último al que todo ser como humano tenga que aspirar o conquistar, sino es un *principio*. Es el comienzo que marca todo inicio, es el comienzo de todo lo que *es*. «Mundo», «Tierra» y «Universo» pierden todo sentido de no ser por el «hombre», y el *ser-hombre*, a su vez, pierde toda significatividad si no es por su socialidad (substrato de lo humano).

Un hombre aislado es un no-hombre, es un *απολιτικον* [zoon apolitikon]. De la misma forma que no hay «hombre» sin Tierra, no hay «hombre» sin socialidad. La «Tierra» es su «mundo físico» y la socialidad es su «mundo político». El «mundo social» es la «patria» sin la cual el hombre no sobreviviría dentro de aquella otra «matria primigenia» progenitora, dadora de *vida*. La unificación de ambos

⁷ Para Marx el hombre es un ser genérico por los siguientes hechos:

- a) Convierte el género en su objeto tanto práctica como teóricamente.
- b) Hace de su actividad vital una actividad conciente (a diferencia de los animales que forman una unidad directa con esa actividad).
- c) Hace de su actividad una actividad libre.
- d) Mediante el acto de engendrar prácticamente un mundo de objetos (elaboración de su naturaleza inorgánica) el hombre se comprueba como ser genérico conciente.
- e) Esta producción (trabajo) es su vida genérica laboriosa. (Cfr., K. Marx, *Manuscritos...*, pp. 599-601).

mundos (Tierra y socialidad, lo físico y lo político) es lo que, en rigor, hace «*mundo*». La «Tierra» por sí sola, equivale a decir vida y el hombre para edificarla como «Mundo» exige de sí mismo su socialización. Socializar es transformar la Tierra en «Mundo». No hay Mundo sin Tierra, como tampoco hay socialidad sin hombre. Socialización y mundización no son más que dos versiones del mismo rostro humano: la unificación de lo físico y lo político. La «curvación» del mundo y del universo no hay que buscarla más allá de la Tierra ni más acá del átomo, se encuentran en dicha unificación. Es ella la verdadera curvadora del mundo y del universo, del tiempo y del espacio.⁸

Tierra es, pues, Naturaleza (*natura naturans*) y hombre en cuanto que es socialización, es «Mundo» (*natura naturata*).⁹ Toda acción humana es socialización, edificación de mundo, por lo que socialidad y mundidad son dos *status* del mismo proceso. Un hombre que busca fuera de la Tierra, no busca su esencia (la socialidad), sino un *más allá* de ella. «Más allá» es, en este caso, negación de «mundo». Y «Mundo» es, en primer lugar, pre-presencia social. Estar pre-sente es estar con los otros como pre-condición. Estar más allá de los otros, es la negación de ellos en la *mismidad*. Ser-social es *necesariamente* estar-en-el-mundo-social.

No puede dejar de sorprender la pretensión del hombre de ser «universal» en la falsa intuición de la Tierra como Universo (*Cosmos*) mostrando, en verdad, su finitud orbica, su mundidad. Por lo que el hombre como ser «universal» (que hace historia «universal») no es más que otro

⁸ Una de las grandes contribuciones de Einstein a la ciencia física mediante la teoría de la relatividad general es la consideración de la presencia de un campo gravitacional (a diferencia de Newton quien consideraba la presencia de una fuerza de acción gravitacional instantánea a distancia) que implicó el establecimiento de que la materia y la geometría del espacio están ligadas: la materia *curva* el espacio-tiempo en su entorno; las fuerzas gravitatorias son el resultado del movimiento en este espacio-tiempo *curvo*. De esta teoría se desprendió el «principio cosmológico» que establece que el Universo es homogéneo e isotrópico bajo la idea de *expansión* o *contracción* en un espacio *curvo* según los valores de una constante cosmológica. (Cfr., Arcadio Poveda, *et. al.*, «Einstein y la cosmología moderna», *En el centenario de Einstein*, México, El Colegio Nacional, 1981. Básicamente: A. Einstein, *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, Barcelona, Altaya, 1998. En especial § 28, 29, «Principio de la relatividad general». Einstein-L. Infeld, *La física, aventura del pensamiento*, Buenos Aires, Losada, 1939. Especialmente: «Espacio y Tiempo»; «El origen y el destino del universo»).

⁹ Véase esta idea en Félix Duque, «Exaltación de la ciudad», en *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 158.

mito. El hombre (socia-ble) que se busca fuera de su socialidad es un negador de «mundo», es un ser meta-físico que potencializa la autodestrucción de su socialidad-mundo, se trata de un ser que no encuentra su «mundo» (social) en este Mundo; y no encontrar Mundo quiere decir no encontrarse a sí mismo como ser-social. La arrogancia e inicuidad del universalismo, debemos decirlo, no pueden verse sino diezmados con todo *humanismo* que se pega a la Tierra, pues es allí donde el hombre se ase («sujeta») a sí mismo en su *humanidad*, siempre que ésta sea edificada como socialidad-mundo. Decir «naturalidad del 'mundo social'» supone la revisión de por lo menos tres ideas:

1. La idea de «naturaleza» (*status subyacente* de lo social como «natural»).
2. La idea de socialidad del «mundo» (existencia de *lo humano* como *social*: hombre=ser social).
3. La idea de «mundo», como «mundo social».

Estas tres nociones constituyen los *pre-supuestos* sin los cuales toda fundamentación de la ciudad, en el doble plano de su existencia física y política, sería imposible.

1. Con el término «natural-idad» se intenta señalar que «algo *contiene* 'naturaleza'» o, dicho de otro modo, tiene a la «naturaleza» como substrato. Y con este término, en diversos contextos, se acostumbra también hacer referencia a «mundo», «cosmos» y «universo».

La palabra «naturaleza» proviene del término *natura*, que está asociado, desde los romanos, con la idea griega primigenia de φυσισ.¹⁰ *Natura* viene de *nasci*, nacer, surgir (en griego γεν). *Natura* es lo que hace que algo surja de sí mismo.¹¹

¹⁰ Aristóteles la define así a la φυσισ: «la naturaleza [sic] se entiende, en un sentido, [como] la materia sujeto de cada ser, que posee en sí misma el principio del movimiento y del cambio. En otro sentido, en cambio, es la forma y la esencia, que entra a formar parte de la definición». (Cfr., «Física», en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1967, pp. 586, 587).

¹¹ Cfr., M. Heidegger, «Sobre la esencia y el concepto de la φυσισ», en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 199.

En la acepción griega del término φυσισ de acuerdo con Heidegger, significa la fuerza imperante que permanece regulada por ella misma. Expresa lo que se abre por sí solo (por ejemplo: el abrirse de una rosa), lo que se despliega e inaugura abriéndose; lo que se manifiesta en su aparición mediante tal despliegue y que así se sostiene y permanece en sí mismo; lo que impera en tanto inaugurado y permanente.¹²

En Kant «naturaleza» es, por un lado, el ser de las cosas, que está determinado por leyes naturales. Por otro lado, es la totalidad de los objetos de la experiencia.¹³

En Hegel la «naturaleza» ha sido determinada como la idea en la forma del ser-otro. Como idea, es la negación de sí misma y exterior a sí. La «naturaleza» no es exterior sólo relativamente respecto a la idea (y respecto a la existencia subjetiva de la idea, el espíritu), sino que la exterioridad constituye la determinación, en la cual ella es como «naturaleza».¹⁴ En el sistema hegeliano la «naturaleza» se halla triplemente dividida según un silogismo en el que lo general está determinado por la *materia* (exterioridad e infinito aislamiento: esfera de la *mecánica*); lo particular es una reflexión, cuyo ser en sí es la individualidad natural (esfera de la *física*); y lo singular es la determinación de la subjetividad, en la cual las diferencias reales de la forma son además referidas a la *unidad ideal*, que se ha encontrado a sí misma y es *para sí* (esfera orgánica).¹⁵

En Marx, la «naturaleza» (la tierra) es la fuente de toda riqueza y de todos los valores de uso.¹⁶ En su momento, él mostró su desacuerdo con la idea hegeliana de naturaleza del siguiente modo: «La *naturaleza en cuanto naturaleza*, es decir, en cuanto aún se distingue sensorialmente de aquél sentido recóndito, oculto en ella, la naturaleza como algo separado, distinto de estas abstracciones,¹⁷ es la *nada*, una *nada* que se comprueba como *nada*, carece de sentido, o tiene solamente el sentido de

¹² Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 23.

¹³ Cfr. M. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, México, Porrúa, 1985, pp. 51, 52 (§§ 14, 16).

¹⁴ Cfr. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa, 1985, p. 120 (§ 247).

¹⁵ *Ibid.*, p. 123 (§ 252).

¹⁶ K. Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, en *Obras Escogidas*, Moscú.

¹⁷ Referencia a la *Lógica* de Hegel, en la que dice: «La luz es la forma natural, la reflexión en sí. El cuerpo como luna y cometa es la forma natural de la antítesis...», etc. (Cfr., loc. cit.).

un algo externo que se ha abandonado». ¹⁸ La «naturaleza» es para Marx el *cuerpo inorgánico* del hombre; es decir, la naturaleza en cuanto no es ella misma el cuerpo humano. Cuerpo *inorgánico* tiene dos sentidos:

- Como medio de vida directo.
- Como la materia, el objeto y el instrumento de la actividad vital. ¹⁹

Para Heidegger la «naturaleza» no es propiamente un concepto, sino la manifestación de un problema, el de la mutación de lo que los griegos llamaron φύσις. El ser de la φύσις y la φύσις en cuanto *ser* son para él indemostrables. ²⁰ Se trata de mucho más que un concepto, es una de las maneras que el *Ser* tiene de manifestarse (forma de *dación* ²¹ del *Ser*). En la cuestión de la «naturaleza» aparece lo que él llama críticamente el «proyecto matemático de la naturaleza», ²² en el que la «naturaleza» es tenida, por la calculabilidad de la técnica del hombre, como mero «reservorio» («recurso»). En dicha calculabilidad de la técnica humana (en general), el hombre muestra el «olvido del Ser» en el que la mutación de la φύσις en «naturaleza» es una, si no es que la más importante, expresión del «olvido el *Ser*» en su modalidad originaria de la φύσις griega.

A la idea de «naturaleza» suelen asignársele, por lo menos, dos sentidos complementarios uno del otro: 1. Planetario (vitalista) y 2. Universalista (inertista). En verdad lo que aquí se presenta con esta doble significación, es la reproducción a nivel cosmológico del esquema Sujeto-Objeto (S-O), ²³ en el sujeto (la vida terrestre) se encuentra en-

¹⁸ K. Marx, «Crítica de la filosofía y la dialéctica hegelianas en general», en Manuscritos Económico Filosóficos de 1844», *Escritos de Juventud*, t. 1, México 1982, FCE, p. 662.

¹⁹ *Ibid*, p. 599.

²⁰ *Cfr.*, «Sobre la esencia y el concepto...», p. 218.

²¹ La idea de «*modo como se da ser*» (*dación del ser*) es expuesta por Heidegger en su conferencia de 1968 *Tiempo y Ser* (*Cfr.*, *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 281 y ss.).

²² El problema de un «proyecto matemático de la naturaleza» es presentado en diversas partes de la obra de Heidegger como la «ciencia matemática de la naturaleza», la «moderna teoría fiscalista de la naturaleza», etc. (Véase, p. ej., *La Época de la imagen del mundo*, *La pregunta por la técnica, Identidad y diferencia*: varias ediciones).

²³ Esquematación-reducción tan criticada por Heidegger como desdén antimodernista-anticartesiano escisionista del pensar y del ser, mutación que parte de la sentencia: *cogito ergo sum*.

frentado al objeto (el universo, el *ser otro*). La expresión de este «enfrentamiento» es, sin duda, un problema metafísico cuando éste es pensado de esa forma, sin embargo, tanto las concepciones de Marx y Heidegger (la organicidad y la «ser-idad») otorgan al fenómeno «naturaleza» su carácter de *unidad* y *totalidad*, el ser (lo *Ser*, lo que *es*) es unitario.

En esta doble perspectiva, la naturaleza en su existencia planetaria suele asociarse, a su vez, con la idea doble, por un lado, de *a*) una naturaleza «orgánica», y por otro, *b*) de una naturaleza inorgánica. Naturaleza orgánica es aquella parte de la Naturaleza que posee *vida*. En su sentido restringido, *vida* es la *fysisidad* de la naturaleza, una porción esencial de cosmos que «se despliega, se sostiene y permanece en sí misma abriéndose» [acontecer-abierto o apertura]. Lo orgánico es lo que posee vida, fuerza vital, pero también lo que existe como *organismo* viviente (vida orgánica), como *todo orgánico* (planeta Tierra). La «naturaleza orgánica» sería imposible sin la «naturaleza inorgánica», pues no hay elementos (químicos) vitales sin *elementos* (químicos) en general, no hay planeta Tierra sin Universo. En la medida en que la Tierra es un *planeta* es «universal» (cosmos) y en la medida que el planeta Tierra es *vida* es cosmológicamente un *mundo*: el «mundo viviente». Toda vida es, necesariamente, *existencia*, pero no toda existencia es, necesariamente, *vida*. La vida orgánica, es la peculiaridad planetaria de la existencia o, dicho de otra forma, es lo planetario de la vida. Apelamos, en rigor, al sentido planetario del «mundo viviente», lo planetario del mundo como *vida*, y a la vida del mundo como *planeta*.

En un segundo sentido, la Naturaleza como algo extendido más allá de los límites del orbe es un *cosmos*, una *extensión* sin límites, un *universo*. La naturaleza es infinita en la medida que es universal y ella es así sólo cuando en cada dimensión se hacen presentes las formas de la naturalidad, vitales o inertes, orgánicas o inorgánicas. Todo lo universal es natural y todo lo natural es universal o universalizable.²⁴ La

²⁴ *Universal* se denomina a aquello que por naturaleza pertenece a la pluralidad (Aristóteles, *Metafísica*, VII, 13, Madrid, Gredos, p. 326, 1998). Para Marx la universalidad –específicamente humana– se manifiesta cabalmente en la práctica, en la «universalidad con que convierte a toda la naturaleza en su cuerpo *inorgánico*» (medio de vida directo: materia, objeto, instrumento), (cfr., Marx, *Manuscritos...*, p. 599); definición que coincide con la idea hegeliana que dice «lo universal es el género que en su individualidad exclusiva es idéntico a sí mismo» (Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa, 1985, p. 93, trad. E.

vida, hasta donde hoy se sabe, es terrestre por el hecho de darse en la Tierra como «planeta». Pero no porque este planeta sea la Tierra (*lugar de vida en el cosmos*) se geocentrista el universo, sino que éste como tal, contiene la vida como *potentia*, gracias a que la Tierra es un *planeta*, un elemento en el cosmos y no un capricho de la Naturaleza (esto es, debido a su naturalidad).

1. La idea de socialidad *del «mundo»* tiene como supuesto el concepto de socialidad y, a su vez, presupone una delimitación de «lo humano» en particular, y del «hombre» en general.

a) «Lo humano» señala, al mismo tiempo, lo «no-humano». Donde uno y otro coinciden es la *animalidad*. En ella se muestra la naturalidad biológica en su expresión primaria, originaria, elemental. En su animalidad el hombre muestra su *existencia*, su *vitalidad* y su *necesidad*. Como un ser que existe, es algo presente (un ser entre los demás seres: un ser físico) que se hace presente en un determinado espacio (la Tierra) y en un determinado tiempo (tiempo geo-lógico: planetario). Como ser *vivo* manifiesta la naturaleza móvil de sus órganos (pies, manos, tronco, cabeza, etc.) en su medio (*médium-hábitat*) natural (como ser físico-químico). Y lo humano como necesidad expresa su co-existencia y co-dependencia *con* y *de* los demás seres (ser biológico: habitante). En este nivel de existencia, el hombre no es «arrojado a la animalidad» (Heidegger) sino ex-traído de ella. En dicha ex-tracción el hombre no pierde en su hominidad más de lo que gana en su animalidad, en ésta, recupera su capacidad fundante: su originariedad planetaria, recupera su naturalidad.

Ovejero M.). La vida humana como realidad planetaria es una universalidad concreta estructurada como *totalidad* genérica de posibilidad abierta hacia la vida como *Universo* y, por tanto, universalizable, es decir, como un conjunto humano cuyos valores, proyectos vitales y conquistas dignos o no de estatuirse, pueden instaurarse como fundamentos de una construcción específica de universo (*kosmos*). En este sentido la ciudad como proyecto específico de trans-naturalización (producción de objetos como «mundo») debe ser digno de enjuiciamiento en el ámbito de la «universalización». Por tanto, debe concederse la apertura crítica de la idea hegeliana: «La universalidad, antes como género y ahora también como ámbito de las especies es, de tal modo, determinada y puesta como totalidad» (Hegel, *loc. cit.*); entendiendo aquí el «ámbito de las especies» como proyectos de humanidad («tipos ideales» de *hombre*). (Véanse las nociones de hombre de Max Scheler).

b) En rigor, no sería posible una delimitación de «lo humano» sin una delimitación del «hombre». De-limitar debe querer decir siempre, en el caso de «lo humano», un comienzo, un inicio, un punto de arranque (nunca un final) en el que se funda y se sostiene la humanidad de «lo humano». Y este comienzo no es otro que el de la terrenalidad planetaria (naturalidad-mundo). No se trata de un problema ontológico (metafísico y teórico) sino óntico (físico-fáctico). Es en esta onticidad de lo fáctico donde el hombre expresa su naturalidad fundante, su *fysisidad* planetaria (terrenalidad). En el estar sobre la Tierra manifiesta su animalidad, su objetividad.

En las diversas conceptualizaciones del hombre que se han elaborado (como *homo sapiens*, *homo faber*, *homo oeconomicus*, y aun la judeo-cristiana del hombre como ser expulsado a la «Tierra», y la del «homúnculo») priva, en el fondo, la «naturalidad», la idea de un ser pegado a la Tierra. Pero lo que lo extrae (sin sus-traerlo) del zoologismo es su racionalidad como *potentia*, entendida ella como realidad posible. El «hombre» como ζῷον λογὸν ἔχον (*animal rationale*) o ser viviente dotado de razón, es, ónticamente, un ser planetario, un ser pegado al «mundo viviente», a la Tierra. Todas las concepciones opositoras a este principio (comienzo originario), niegan su naturalidad, hacen del «hombre» un ser meta-físico (ontológico-cosmológico), lo expulsan, metafísicamente, de la Tierra en una operación inversa a la judeo-cristiana arrojándolo al cosmos, es decir, lo cosmologizan haciéndolo náufrago del Universo (Cosmos), extra terrenal, lo convierten, sin percatarse de ello, en un apátrida cosmo-lógico.

A esta delimitación del hombre como *animal rationale*, que denominaremos *delimitación general del «hombre»* se presenta otra delimitación que denominaremos *delimitación particular*, y que cualifica al hombre como ζῷον πολιτικόν (*animal político*).

Esta delimitación particular (aristotélica) coloca al hombre en la *polis* (en la ciudad-política), es decir, en la socialidad. «Animal político» alude, en primer término, a un ser natural cuya animalidad subyace en la vida social, en la vida de unos seres con otros cuya «naturaleza» es, ahora, la *polis*. Un «animal político» en tanto «hombre», es un *homo urbanicus* (*homo civis*), un ser que vive en «ciudad».

Parece ser claro que entre el hombre como «*animal racional*» y el hombre como «*animal político*» existe una enorme separación histórica. Lo que no parece ser claro es por qué ésta determinación fue establecida así por Aristóteles. En dirección de esta claridez no puede dejarse de lado la idea de que en ello hay un *proceso* histórico-genético en el que el hombre como ser natural es sacado de su animalidad por un atributo peculiar perteneciente sólo a él: su «racionalidad». El «paso» de un «animal racional» a un «animal político» es un *salto* en el tiempo y en el espacio. En el tiempo es el «salto» del tiempo planetario (astronómico-físico y no-cosmológico)²⁵ hacia el tiempo histórico (humanizado). En el espacio es el «salto» del espacio natural hacia el espacio social. En ambas dimensiones espacio-tiempo aparece como supuesto el «salto» de la movilidad a su negación; del «nomadismo», al «sedentarismo». Este «salto» en su conjunto es lo que podríamos denominar *proceso de humanización*.

Entendida la humanización como *proceso* resulta comprensible que el hombre como «animal político» y el hombre como «animal racional» no son lo mismo. Más aún: que el «animal político» presupone ya la idea del «animal racional», pero no la afirmación inversa. No toda concepción del hombre como «animal racional» presupone una concepción del hombre como «animal político» si por ello se entiende «vivir en ciudad», a la vida del ser-animal que hace de su convivencia una ciudad-polis. Pues la ciudad no ha existido siempre.²⁶ De ahí la trascendencia de entender el paso («salto») de uno a otro como *grados del proceso* y señalar, en la esencialidad de éste, al hombre como *animal social-racional*, característica transhistórica fundamental (histórico-genética potencial) de la Tierra. Dicho de otra manera, lo esencialmente peculiar de lo humano con respecto al resto del reino animal consiste en que es él el único animal que además de vivir en sociedad, es racional, lo cual es válido para toda temporeidad e historicidad de la existencia humana.

²⁵ El tiempo histórico es al tiempo geológico, lo que el tiempo planetario es al tiempo cosmológico (la relación no es una relación físico-matemática sino una relación óptico-ontológica).

²⁶ (Cfr., problemática del Capítulo I).

La significación de la idea de «mundo» como «mundo social» atraviesa, en primer término, por la polisemia del término «mundo» y permite emplearlo en sentidos y contextos tan diversos como formas de pensamiento, culturas e intenciones puedan encontrarse en la historiografía en general o en la historia de la filosofía en particular. Estos sentidos van desde la idea de «mundo» como el conjunto de todo lo existente; como sinónimo de Tierra, de Universo, de *κοσμος* [*Kosmos*] e incluso, de «Naturaleza», sin considerar las nociones míticas complementarias de hiper-mundo e infra-mundo que acompaña a las culturas antiguas a uno y otro extremo del planeta. Dominan, por lo menos, cuatro sentidos de lo que llamamos «mundo»:

Primero:

- a) El «mundo» como lo «sin-fin», lo infinito [*ápeiron*] del *arkhé* fundante, de Anaximandro, término correlativo a *κοσμος* y a *universo*, es decir, en un sentido cosmológico de multiplicidad ordenada y cambiante no creada (*fysis*).
- b) El «mundo» como el conjunto de todas las cosas *creadas* por Dios, de acuerdo a la idea judeo-cristiana.

Segundo:

- a) El «mundo» (*mundus*) como «lo limpio» (ordenado) contrapuesto a lo in-mundo, lo negativo pecaminoso.
- b) En un sentido positivo, aparece con una significación opuesta en la que lo «mundano» representa lo frívolo, en oposición a la vida piadosa.

Ambas acepciones pertenecen a la vertiente judeo-cristiana medieval que modifica el sentido de una creación *ex-nihilo* del mundo (conjunto de todas las cosas: universo) simplificándolas a la inmediatez, a la cercanía de lo humano de las cosas, a la naturaleza inmediata, en el mejor caso, transformada por el hombre, en su vida «terrenal» (aún no planetaria).

Tercero:

- a) Un tercer sentido parte de Platón bajo la idea de un mundo dual: como «mundo de las ideas» y como «mundo físico» meramente. El primero sólo es cognoscible por la razón («mundo inteligible») y el segundo por los sentidos («mundo sensible»).

Si bien, en la historia del pensamiento filosófico, encontramos distintas acepciones de la palabra «mundo», es Platón quien siembra la semilla y es él el introductor de la dualidad pensar-ser como dualidad de «mundo» (mundo de las ideas/mundo de las cosas reales). Descartes no hace sino profundizar un problema mil años anterior bajo la versión cristiana de la finitud del hombre (*res cogitans*) creado por Dios (*res infinita*) y puesto en un conjunto cuya extensión (*res extensa*) es un «mundo». El enfrentamiento (choque) del «hombre» (sujeto-individual), con su «mundo» (objeto exterior), se hace patente y explícito. Las distintas variantes de este problema²⁷ aparecen en la historia de las ideas y de la cultura, como modalidades cuyo centro es, para emplear los términos de M. Scheler, el «puesto del hombre en el 'kosmoV'», es decir, en un sentido cosmológico. Se trata de un ser desgarrado, errante, apátrida de «mundo». El sujeto frente al objeto es un ser doblemente desgarrado porque es naufrago de la delimitación de lo humano como «mundo» (mundo de la vida: la Tierra) y del mundo como «mundo humano» (la socialidad). Tanto Marx como Heidegger son sumamente enfáticos al señalar la inseparabilidad sujeto-objeto. El primero en la explicitación del «mundo» como «mundo sensible» y «natural»; el segundo en la indivisibilidad del Ser como *pensar-presencia-dación*. Para Marx la separabilidad sólo se da en la mente, en la abstracción. Para Heidegger ni siquiera allí, el Ser es unidad.

²⁷ El «mundo» como causa de las ideas (Locke); como, más bien, causa de las percepciones (Berkeley); como lo que está más allá del límite de la experiencia (Hume); como lo que, por estar más allá de los límites del conocimiento empírico, como totalidad absoluta, hace que el hombre choque con antinomias (Kant); como voluntad y representación (Schopenhauer); como *Weltanschauungen* –concepciones del mundo– (Fenomenología, Dilthey, por ejemplo); o como *Lebenswelt* (mundo de la vida: Husserl).

Cuarto:

- a) La acepción de «mundo» es la que atañe a su estatus de planeta, haciendo del problema un asunto que no es ontológico sino óntico. Onticidad es inmediatez fáctica abstracta, es, en términos de Heidegger, circunmundidad en expansión, pero una expansión que tiene como límite (físico-biológico, químico, geográfico, geo-lógico, histórico, etc.) lo planetario de la Tierra. No hay vida sin Tierra. No hay vida humana sin vida en general y sin Tierra. Y no hay historia sin vida humana y sin Tierra. La Tierra adquiere *sentido* sólo por la historia y ésta, por la vida humana, pero la Tierra sin historia es sólo estatuto planetario viviente, es ya «mundo viviente» pero aún no un mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*) entendido como «mundo social-humano».

La vigencia de este sentido planetario de «mundo» no arrancó sino hasta que fue «descubierta» América por Colón en 1492 (marcando los albores del siglo XVI). Acontecimiento que no sólo trajo un revolucionamiento de la geografía con sus nuevas demarcaciones en la historia, la astronomía, la física, etc., sino en la noción teológica y ontológica de «circunmundidad» y la postrera «universalidad capitalista mercantilista». Con el «descubrimiento» de América no se descubre el «Nuevo Mundo» sino un «mundo nuevo» (*enteramente* nuevo): lo que se des-cubre (des-vela) es la completud de la Tierra en su circunmundidad, *el* «Mundo».

«Mundo» no fue siempre circunmundidad planetaria, como habrá de desprenderse de las afirmaciones anteriores. Pues «mundo» es un «proceso» de edificación *cultural*, es decir, un *proceso genético* y *desarrollo* civilizatorios. Si por civilización, se comprende a la edificación de la *ciudad*, y ésta es entendida como vida colectiva en «ciudad» (*civis*). Entonces el «*cive*» (ciudadano), es el «*homo civis*», la expresión moderna del «animal político». Por civilizar debe entenderse el levantar o edificar «mundo» *en y con* la «ciudad», encontrando su significado en la transformación del espacio-tiempo rurales en espacio-tiempo ciudadanos. Trae consigo la transformación de la vida aldeana y rural en *comunidad*, en vida colectiva en *sociedad*. Civilizar es, pues, erigir ciudad enarbolando «mundo».

«Mundo» no fue siempre *el* «mundo» sino la suma de espacios individuales²⁸ reagrupados por él. A este micro-cosmos le llamó Braudel *economía-mundo*, refiriéndose siempre a las sociedades humanas.²⁹ Según esto, Europa se convierte en *economía-mundo* hasta el siglo XI, sin embargo, no deja de reconocer la presencia de este tipo de emplazamientos a lo largo de la historia. «Siempre ha habido *economías-mundo*, al menos desde hace mucho tiempo. Lo mismo que desde siempre, o al menos desde hace mucho tiempo, hubo sociedades, civilizaciones, Estados y hasta Imperios».³⁰

La afirmación anterior debe ser precisada, pues no hay sociedad, civilización, Estado, Imperio ni, por tanto, *economía-mundo* sin «ciudad» y ella no ha existido «siempre», su antigüedad data de alrededor de 10 000 años, por lo que la observación de Braudel resulta cierta si su «siempre» o «desde hace mucho tiempo», cae en esta «precisión» de tiempo.

12. HUMANIZACIÓN DEL MUNDO NATURAL

Entendida la humanización como *proceso*, la ciudad ha sido desde su inicio, en cada momento, el estadio último y más «reciente»³¹ del *proceso de humanización*. Esto quiere decir que «lo humano», aparece, en el espacio-tiempo de la socialidad, como un «proceso de civilización»: un proceso de urbanización realizada por el hombre como «animal político» como animal que vive en ciudad. Civilizar es edificar ciudad, es hacer del hombre un *homo urbanicus*,³² un «ciudadano», y de él un habitador de ciudad. De un ser que hace de su «hábitat», una ciudad.

²⁸ Espacios económicos o no-económicos (como aclara Braudel).

²⁹ Braudel define una *economía-mundo* de la siguiente manera: «Es una suma de espacios individuales, económicos y no económicos reagrupados por ella; que abarca una superficie enorme (en principio es la más vasta zona de coherencia, en tal o cual época, en una parte determinada del globo); que traspasa, de ordinario, los límites de los otros agrupamientos masivos de la historia». (Cfr., F. Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo*, Madrid, Alianza, 1984, t. III, p. 8).

³⁰ *Idem*.

³¹ Y, en gran medida, el sitio potencial de nacimiento («albergue») de la «ideología de la 'modernidad'».

³² Cfr., Henri Lefebvre, *El derecho a la ciudad*, Barcelona, Península, 1978, p. 59.

Por ello puede decirse que el hombre, la sociedad humana, transforma la naturaleza en ciudad a través de un proceso de muy larga duración (de más de diez mil años), en el que plasma lo que podrían denominarse los distintos *proyectos de humanización*, que son *modos de transformación* y a la vez *formas de trans-naturalización*.³³

³³ El sentido otorgado aquí al concepto de transnaturalización intenta recoger la idea problemática de Marx y Heidegger respecto a la dilución de lo humano en lo «natural» y lo «natural en lo humano»; hecho que no hace más que sustentar un punto de tensión Marx-Heidegger en torno a la unidad del ser y el pensar en un nivel elemental óptico-fundamental: su *naturalidad*. Como «concepto», la *transnaturalización* es empleada por Bolívar Echeverría (Cfr., B. Echeverría, *Definición de la cultura*, México, UNAM-Itaca, 2001. Véase «Digresión 1: *Transnaturalización*») en la dirección antes expuesta y que, en la definición de la cultura como «concreción innumerable del código del comportamiento humano», es destacada mediante las siguientes consideraciones:

1. La reproducción social como proceso histórico.
2. Salto cualitativo de lo humano sobre lo animal («primer momento» o «*big bang*» del proceso). A partir de:
 - a. Determinación por las características del territorio (cuerpo exterior, cuerpo propio).
 - b. Gran ruptura de la armonía natural («perversión»).
 - c. La libertad («apertura hacia lo Otro»).
 - d. Transgresión de la individualidad gregaria.
 - e. Reposicionamiento de su singularidad mediante una red de relaciones de interioridad.
 - f. Imposición de metas al proceso de reproducción animal.
 - g. Toma de distancia del código animal.
 - Humanización *del* código.
 - Posibilitación de réplica *del* código.
 - h. Autotransformación del sujeto social
 - Desdoblamiento de sí mismo/flujo comunicativo interno.
 - Generación interior de un momento de conflicto/choque entre dos pautas:
 - Pauta de «lo conciente».
 - Pauta de «lo inconsciente».
 - i. Proceso de autotransformación del sujeto social.
 - Represión de elementos productivo-consuntivos.
 - Sobredimensionamiento de elementos del proceso.
 - Sublimaciones producidas por el proceso.
3. Violencia inherente al proceso de transnaturalización.
4. Elección tecnológica.
5. Descontento vivo hacia la forma animal que «habita» lo humano. (Cfr. B. Echeverría, *op.cit.*, pp. 147-167). Tales puntos ilustran lo óptico del proceso al que hacemos referencia con el concepto de trans-naturalización. (Georg Lukács establece consideraciones de *principio* retomando los puntos de partida de Marx-Engels en un sentido semejante. Cfr. G. Lukács, «Problemas de la mimesis. El camino hacia la mundalidad», en *Estética I, 2*, Barcelona-México, Grijalbo, 1972, p. 105 y ss.).

a) *Humanizar: transnaturalizar*

A

Edificar mundo es civilizarlo mediante un proceso de humanización que transnaturaliza el estado primigenio de la naturaleza y del hombre, proceso simultáneo a lo largo del espacio y del tiempo. En una primera dimensión (espaciaria) del proceso, genera lugares y en una segunda dimensión (temporaria) los coloca en la historia haciéndola a ella misma. Esta visión abstracta del *proceso* puede ser entendida como la visión diacrónica («longitudinal») de la historia en complementariedad con la visión sincrónica («transversal») de él. Humanizar es transnaturalizar, y en esta transformación el hombre, la sociedad, se da forma a sí mismo al cambiar a la Naturaleza. Por lo que la transformación del cuerpo inorgánico es siempre transformación del cuerpo orgánico. Trans-naturalizar-se en el espacio, es otorgar-se en el *locus standi* una forma nueva (momento físico) y trans-naturalizar-se en el tiempo es hacer-se historia (momento político). Por ello el proceso civilizatorio («mundización»), visto en su conjunto (en abstracto), no puede precisarse si no se entiende y se hace confluír en el proceso de humanización: a) Trans-naturalización inorgánica: transformación física y técnica del espacio-tiempo (diacronía-sincronía históricas) y b) Trans-naturalización orgánica y política del individuo o sociedad en sus formas de socialidad (sincronismo de la cotidianidad), relaciones que serán desarrolladas más adelante.

B

La historia de este proceso de humanización (civilización y edificación de mundo) ha oscilado entre dos «polos»: el movimiento y el asentamiento.³⁴ La ciudad forma parte del segundo. En el primero, el nomadismo, el hombre (la sociedad humana) vive subsumido al espacio y al tiempo (geológico-planetario). En el segundo, controla y se independi-

³⁴ Mumford, *op.cit.*, p. 11

za del espacio (lo «domestiza» y se «domestiza» en él); *se-da* tiempo y lo curva en torno a sí sin domeñarlo, sino domeñándose en él: hace historia, sobrepone al tiempo geológico-planetario su propio tiempo, lo humaniza volviéndolo *histórico*.

C

Todo proceso de humanización es siempre doble:

1. Dominio³⁵-contradominio y dependencia-independencia de la naturaleza inorgánica; y
2. Dominio-contradominio y dependencia-independencia de la naturaleza orgánica.

En la transnaturalización inorgánica están siempre presentes los materiales de esta trans-formación, la Naturaleza, el mundo objetual (la espaciabilidad y la temporalidad de objetos, instrumentos, hábitat, campo, ciudad), etcétera. En un segundo momento la transnaturalización orgánica otorga nuevas formas al sujeto individual y colectivo (la sociedad); en él son transformados: el cuerpo, la mente, la familia, la comunidad, la cultura, la civilización y con todo ello, el «mundo».

En estos dos momentos fundamentales se sintetiza todo el proceso de humanización, los cuales sólo son separables artificialmente en el pensamiento mediante la abstracción.

b) Trans-naturalización del «cuerpo orgánico»

A

Con «cuerpo orgánico» se hace referencia a un principio elemental y fundamental de aproximación antropológica del concepto de «hombre» que quiere enfatizar el carácter unitario indisoluble de *hombre-naturaleza*, y que pone el acento en ello, no obstante exista en esta

³⁵ Control.

relación una dependencia-independencia relativa del hombre con respecto a su entorno envolvente inmediato. La consideración elaborada ya por Marx de un «naturalismo o humanismo llevado hacia delante»³⁶ en la que el hombre como tal, constituye, mediante sus creaciones, un «mundo» que es a la vez objetivo y objetual en la medida que es creación suya, pero que lo logra haciendo uso de materiales naturales de los cuales él mismo está constituido. Sin embargo, esta integracionalidad *natural* parte de un principio básico que es el de la *vitalidad*. Se trata de un ser que, además de existir, tiene vida orgánica; es un organismo viviente, con una existencia objetiva orgánica y, por tanto, biológica. Alude a un ser que además de la existencia objetiva (física, material) y vital (biológico, orgánica), está dotado de una existencia subjetiva o conciente. Hacer referencia a la existencia del «cuerpo orgánico» (el hombre) y un «cuerpo inorgánico» (naturaleza), es hacer referencia a un cuerpo unitario, en «última instancia». En ésta «última instancia» pende su estatuto humano como independencia-dependencia, la cual posibilita la movilidad relativa de energías, capacidades y decisiones. Decidir es *ser-en-el-mundo* orgánicamente bajo el cobijo de la unidad de estas tres dimensiones insolubles (física, biológica, psicológica).³⁷

«Cuerpo orgánico» y «cuerpo inorgánico» no es la exaltación de su vitalidad o no-vitalidad sino de su *corporeidad* (única). Este *cuerpo* es lo que propiamente llamamos, en su generalidad, Cosmos o Universo y en su particularidad humana «Mundo» o «Tierra». La unidad de este cuerpo en su existencia óptica constituye lo que pertenece a uno y a otro, aquello que llamamos lo «natural», plano o nivel de existencia en el que ambos coinciden.³⁸

³⁶ K. Marx, *La Sagrada familia*, ed.cit. p. 59.

³⁷ Karl Popper lleva al extremo esta dimensionalidad múltiple haciendo de la «unidad del mundo» un mundo, en realidad, según él, triple bajo la idea de los «Estados del Mundo»: Mundo 1, o mundo del cuerpo; Mundo 2, o mundo de la mente (los sentidos, las percepciones, etc.) y Mundo 3, o mundo del pensamiento (Cfr., K. Popper, *El Cuerpo y la mente*, Barcelona, Paidós, 1977).

³⁸ Para Max Scheler el Ser (la realidad) existe en distintos «grados» que estaría integrado por el mundo inorgánico y el orgánico (cosas inorgánicas, plantas, animales y personas). Este nivel de existencia lo conformarían distintos «grados» de acuerdo con una «escala evolutiva» cada vez más compleja (vegetal y animal) en la que el hombre como ser superior se diferencia del resto de los animales por su peculiaridad biopsíquica, en ella, reconoce que «el proceso de vida fisiológica y el de la vida psíquica son rigurosamente idénticos desde

B

Cuando decimos «el cuerpo orgánico del hombre», no se alude solamente a la dimensión física de su mismidad, a su «envoltura» como una «primera instancia», sino primaria y fundamentalmente a su «mundo», a la corporeidad de la esfera de lo humano, esto es, de un mundo hecho a escala humana, en la que el hombre es el punto de partida y de llegada, un mundo redondo genéricamente humano. Cuando Protágoras decía «el hombre es la medida de todas las cosas», se adelantó a un principio antropológico que preconiza la edificación de un «mundo», el mundo humano. Así pues, «cuerpo orgánico del hombre» anuncia la materialidad física inmediata del hombre como ser orgánico dotado de vida y, por tanto, natural; pero también como un ser genérico que, como tal, posee un cuerpo consecuentemente con ello. Por tanto, el hombre como individuo, está dotado de un cuerpo singular natural y orgánicamente específico; en su condición genérica indisoluble de su individualidad, posee un cuerpo «colectivo» (la sociedad), un conjunto de características distintas y formas constitutivas diversas y a la vez particulares.

Interesa destacar, lejos de desarrollar un tratamiento biológico o fisiológico-psicológico del hombre, la ubicación que ocupa el «cuerpo orgánico del hombre» o «cuerpo humano» dentro del plano o dimensión de la existencia orgánica individual.

1. Según Marx el hombre es un ser natural de manera directa por razones que resultan básicas:

- a) Porque se trata de un ser vivo dotado, en parte, de *fuerzas vivas, naturales*.
- b) Esas fuerzas vivas lo ponen en movimiento permanente caracterizándolo como un *ser activo*.
- c) Es un ser que posee dotes, capacidades y que responde a estímulos. Es un ser con *instintos*.

el punto de vista ontológico», es decir, como «uno y el mismo proceso vital» (cfr., Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1997, p. 92).

- d) Como las plantas y el resto de los animales, es un ser limitado y condicionado por sus necesidades y, por tanto, es un ser que *padece*.
- e) Como ser natural y objetivo, es decir, como ser que tiene su naturaleza y sus objetos fuera de sí, es un ser *corpóreo*.³⁹

En resumen, el hombre es un ser «corpóreo», es decir, posee un *cuerpo*, sólo en la medida que está dotado de fuerza natural, vida, realidad, sensibilidad y objetividad, lo cual quiere decir que los *objetos de su ser* y sus manifestaciones de vida, son objetos reales y sensibles y, fundamentalmente mediante ellos, puede exteriorizar su vida.

2. En Max Scheler, el hombre dentro de la escala evolutiva natural, ocupa un lugar central puesto que «contiene *todos* los grados esenciales de la existencia, y en particular de la *vida*, y en él llega la naturaleza *entera* (al menos en las regiones esenciales) a la más concentrada *unidad* de su ser»,⁴⁰ sin embargo sostiene que la esencia del hombre, la cual le otorga su puesto singular, están muy por *encima* de lo que se llama «inteligencia» y «facultad de elegir» (acentadas «cuantitativamente hasta el infinito»),⁴¹ parte del principio «ajeno» a lo que se llama *vida*, tomada ésta como vida interna o externa (fisiología y biología en general, respectivamente).⁴² Lo que hace del hombre un hombre, es un *principio que se opone a toda vida en general*, principio que los griegos llamaron «razón» y que él denomina con la palabra «*espíritu*». ⁴³ Espiritu es –para él–, *objetividad*: la «*posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos*». ⁴⁴ «Sujeto» se le llama a aquel ser portador de «*espíritu*» cuyo trato con la realidad exterior se ha *invertido* en sentido *opuesto* al del animal. La conducta típica de «ser dotado de espíritu» atraviesa por un drama triple:

³⁹ K. Marx, *loc.cit.*

⁴⁰ M. Scheler, *op.cit.*, p. 33. Esta referencia resulta esencial en la comprensión de la ontología fundamental de M. Heidegger expuesta en su libro *Ser y Tiempo*, obra que data de la misma época que la del libro de Scheler.

⁴¹ Entre un chimpancé listo, dice M. Scheler, y Edison (tomado como teórico) «no existe más que una diferencia de *grado*, aunque sea este muy grande» (*cfr.* M. Scheler, *op.cit.*, p. 54).

⁴² *Idem.*

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Idem.*, p. 56.

- a) Primer acto: conducta motivada por la pura manera de ser de un complejo intuitivo (elevado a la categoría de «objeto»).
- b) Segundo acto: someter o dar rienda suelta a un impulso reprimido en un principio.
- c) Tercer acto: modificación de la objetividad de una cosa, que el hombre considera valiosa.

En un sentido opuesto al de Marx, M. Scheler señala que la *objetividad* es la categoría más formal del lado lógico del espíritu (lado lógico que Marx llamaría «subjetividad»), hecho que se desprende de dos particularidades del hombre: la primera consiste en que sólo el hombre posee la «categoría de *cosa y sustancia* plenamente expresada y concreta»; la segunda consiste en que el hombre tiene de antemano un *espacio único* referido a un «mundo ordenado sustancialmente».⁴⁵ La consideración ontológica del cuerpo parte, en Max Scheler, de la identificación de estas particularidades del hombre, esto es, como «ser biológico» y como «ser espiritual». Como «ser biológico» (natural, aspecto que en particular nos interesa aquí) «concentra en su cuerpo a toda la naturaleza»; como «ser espiritual» posee un centro que «no puede ser parte de este mundo», sino que «solo puede residir en el *fundamento supremo del ser mismo*».⁴⁶

C

El cuerpo tiene, según la consideración anterior que Max Scheler hace del hombre, una doble manifestación, como *Leibkörper* (que nosotros podemos traducir como *cuerpo-orgánico*, en el sentido en que lo hemos venido usando) y como *Leibseele* o *alma corporal*.⁴⁷ La consideración doble del cuerpo, es un problema que ya Hegel señalaba como un fenómeno de la identidad humana individual en la personalidad jurídica: «Como persona, poseo mi vida y mi cuerpo como cosas extrañas,

⁴⁵ *Idem*, pp. 61, 62.

⁴⁶ *Idem*, p. 65.

⁴⁷ Sobre este problema véase Juan Paret, *El cuerpo propiamente dicho*, México, UAEM, 1983. En este texto el autor traduce *Leibkörper* como «cuerpo-propio-corporal» y *Leibseele* como «alma-propio-corporal» (*Cfr.*, *op.cit.*, p. 57 y 55).

en la medida de mi voluntad... No poseo estos miembros y mi vida sino en la medida en que los deseo».⁴⁸

El cuerpo aparece bajo un status de objeto viviente relativamente «dependiente» del deseo, la voluntad y el alma. «El animal, dice Hegel, no puede mutilarse ni darse muerte; sólo el hombre».⁴⁹ Sólo el hombre como tal, el alma humana, es capaz de hacerse «dueño» de sí mismo, de poseerse, de mutilarse, de gozarse, de sufrir, de matarse. El cuerpo es, pues, *res extensa*, cosa, objeto, organismo. Es la escafandra del alma, la «casa del ser» (humano).

El *Leibkörper* está puesto en el mismo plano de los fenómenos físicos que le son exteriores y en su vitalidad persiste una, dice Scheler, «biología desde dentro» y una «biología desde fuera». La biología desde fuera va del conocimiento de la *estructura formal* del organismo de los procesos vitales.⁵⁰ *Leibkörper* es, en un sentido óntico, *cuerpo orgánico*.

D

Las consideraciones que Max Scheler denomina «particularidades del hombre» pueden ser elevadas al rango de lo que podríamos llamar *principios básicos de la trans-naturalización* a partir de los cuales el hombre se deslinda de su animalidad:

1. Principio de objetivación-subjetivación y apropiación-posesión.
2. Principio de referenciación-situación.
3. Principio de socialización y expresión (comunicación).

A los dos principios iniciales hemos agregado otro que hace peculiar lo humano en un rasgo, por demás, esencial, su socialidad.

1. El tan criticado esquema sujeto-objeto, resulta, en la perspectiva de la transnaturalización del «cuerpo orgánico», imposible si no exis-

⁴⁸ Hegel, *Filosofía del Derecho*; (Apud, Jaime Labastida, «Yo Es Otro un punto crucial entre el Cuerpo, la Imagen y el Espejo», en *El Cuerpo*, (Espectros del Psicoanálisis), México, La Tinta, Verano 1998, p. 34.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ M. Scheler, *op.cit.*, p. 93.

te la posibilidad de distanciarse de la naturalidad-animalidad que comienza en la objetividad real-natural de su propio cuerpo en el camino hacia su humanización, en su *andar por el mundo*, como dijera Heidegger, «por los entes intramundanos», dando forma a su cuerpo en el caminar, en el correr, en el pelear, en el comer, en el reír, en el soñar. *Cómo* la actividad objetivadora por excelencia, *el trabajo*, ha jugado un papel fundamental en el proceso de la transanimalización o trans-naturalización, lo ha mostrado Engels⁵¹ hace ya más de cien años, no sólo en la posición erecta del cuerpo sino en la anatomía de la mano. Aquí, en este proceso, debe también incluirse la expresión del rostro⁵² y el comportamiento individual-social dentro del proceso civilizatorio. Hacer del cuerpo orgánico un objeto transformable apropiándose subjetivamente, es el principio de toda libertad humana.

2. Referenciar(se)-situar(se) es colocar(se) (en el) «mundo». Colocar-se en un espacio-tiempo, concretos en el que la socialidad hace («curva» el) «mundo». «Hacer mundo» es colocar la socialidad como cuerpo social-general en la metadimensionalidad del espacio-tiempo-significatividad. Aun cuando el animal posee un esquema corporal que lo integra a la naturaleza (en el espacio y en el tiempo concretos), no posee los recursos subjetivos para romper su equilibrio-estático con ella; el hombre, contra su animalidad; se apropia de su cuerpo (por ejemplo: «vistiéndolo») «colocándolo» en un lugar *concreto*: la selva, la sabana, el valle, la montaña, el mar, etc., y vive en la dimensión del tiempo (exterior: primavera, verano, etc.; interior: pasado, presente, futuro). Un hecho fundamental que diferencia al hombre del animal, en lo que se refiere a su referenciación del espacio-tiempo, es que el animal no hace de ello un espacio-tiempo universal, mientras que el hombre puede hacer de un espa-

⁵¹ Cfr., F. Engel, «El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre», en *Dialéctica de la Naturaleza*, México, Grijalvo, 1961.

⁵² En torno a este punto, G. Simmel dice: «El organismo, con la relación interna de sus partes entre sí y su estar entrelazado en la unidad del proceso vital, es el más inmediato grado previo del espíritu. En el marco del cuerpo humano el rostro posee la más extrema medida de esta unidad interna» (Cfr. «La significación estética del rostro», en *El individuo y la Libertad*, Barcelona, Península, 1998, p. 87).

cio concreto (una *polis*, por ejemplo) un espacio universal, si por universal» entendemos aquello que es digno de transgenerizarse en cualquier lugar y en cualquier tiempo de lo que llamamos «Universo», pues de no ser así, ¿a qué le llamamos «universal»?

3. La exposición del cuerpo ante el grupo social (la sociedad) es el principio de aceptación de sí mismo en los otros, del mismo modo que los otros son la expresión pública de los caracteres «privados», entretejiéndose los lazos comunitarios en principios de colectividad, *isonomía*, y legitimación de códigos de raza, lenguaje corporal, lenguaje fonético y el conjunto de expresiones semióticas que el cuerpo porta y difunde. La cultura del cuerpo es un rasgo peculiar de la socialización que se ejerce en la tensión de los valores reprimidos o vueltos públicos tanto en los momentos (tiempos) del «trájin» cotidiano como en los momentos en que la conmemoración (religiosa, festiva, deportiva, etcétera) es puesta ante los ojos de todos y, a su vez, todos son puestos ante ella.

De si el cuerpo adquiere un lugar trascendente en la escala de la socialidad, da cuenta el hecho de que los griegos lo hayan elevado al rango de encuentro colectivo («olimpiada»): la máxima exposición del cuerpo en acontecimiento estético y político. Momento en el que la paz (la socialidad esperanzada en la unidad futura) reinaba el cosmos humano. Y cómo entender los encuentros olímpicos deportivos sino como la exposición del dominio del cuerpo políticamente cultivado, socialmente aceptado e idealizado, y representativo de una forma específica de la socialidad; como el dominio del cuerpo propio expresado en la derrota del oponente, llenando de gloria a su mismidad y a su polis. No olvidamos que, de acuerdo con J.P. Vernant, el griego no distingue «lo que está en nosotros» (el ser íntimo) y «aquello que nos pertenece»,⁵³ el ejemplo más vivo y más político de la socialización estética del cuerpo humano.

⁵³ *Apud* Jaime Labastida, *op.cit.*, p. 11.

b) *La transnaturalización del cuerpo inorgánico*

Por *cuerpo inorgánico* no debe entenderse lo que está «fuera» del «sujeto»: la Naturaleza, (su «ajenidad») lo «otro», sino la mismidad no integrada a su cuerpo y de la cual inevitablemente él forma parte. Sépalo o no el sujeto, el cuerpo inorgánico es tal, sólo porque en relación con él no está integrada físicamente como lo están su cabeza, manos, etc. (en los que circula su sangre y late un corazón que unifica un todo individual), pero la relación del sujeto con respecto a ella (relación biológica) sí es orgánica porque está constituido de las sustancias obtenidas de la Naturaleza⁵⁴ que hacen de él un ser orgánico viviente. Decir «cuerpo inorgánico» no tiene otro sentido que el de hacer notar una «separación» física artificial (espaciaria), la del ser-humano que se *mueve* entre otros seres (humanos y no humanos), entre sujetos, otros animales y objetos. Por ello esta primera relación elemental debe ser entendida en un sentido «habitario» como una relación del hombre, la colectividad humana, en simbiosis con la Naturaleza como constitución de las «condiciones para poder vivir»: condiciones geológicas, orográficas, «ambientales», etcétera (Hegel-Marx).⁵⁵

Un segundo nivel elemental del cuerpo inorgánico lo constituye el campo instrumental (la técnica) mediante el cual la Naturaleza es transformada en los objetos que satisfacen las necesidades básicas del cuerpo orgánico así como los instrumentos necesarios para materializar dicha transformación en un *proceso de producción* y de *trabajo* a través del cual esta acción se realiza poniendo en movimiento energías y fuerzas vitales en la consecución de fines entendidos, en cada caso, como la peculiaridad de un determinado *proyecto de humanización*. Proyecto, fines y medios, deben ser colocados siempre como elementos o momentos del mismo proceso.⁵⁶

⁵⁴ Sustancias orgánicas e inorgánicas (provenientes de seres orgánicos e inorgánicos).

⁵⁵ Cfr., K. Marx, *La ideología...*, p. 28.

⁵⁶ La peculiaridad de cada proceso es lo que constituye una determinada *formación cultural*. Entendidos como «elementos» fácticos son parte de una praxis o actividad práctica (técnica). Entendidos como «momentos» constituyen acciones planificadoras o racionalizadoras (*tecnológicas*) que someten la acción al cálculo.

Partiendo de estas dos manifestaciones del cuerpo inorgánico: la realidad, lo «otro», lo «dado», etc.; es posible ir de mejor manera al encuentro de lo que podría denominarse la *ontología del hábitat*, siempre y cuando se tenga presente lo que Mumford denomina los «dos polos en que oscila la vida humana»: el nomadismo (movimiento) y el sedentarismo (asentamiento), mismos que someteremos a consideración.

1. *Nomadismo*

Si tuviera que definirse el nomadismo, este tendría que circunscribirse en la *búsqueda del «suelo patrio»*, en el, para usar los términos de G. Lukács, «camino hacia la mundalidad», aspectos que envuelven, a su vez, los tres elementos básicos de la ontogénesis del hábitat: 1. La transanimalidad del hombre, 2. El *andar por el «mundo»* y 3. La edificación de «mundo», elementos que entretejidos en el espacio-tiempo de la existencia configuran metadimensionalmente una «capa-profunda», como dijera Braudel, de la *civilización material*, ese «mundo de los muertos» al que hacía referencia Marx: la transnaturalización del mundo como humano, proceso perdido en la «noche de los tiempos».

El nomadismo, es la movilidad del proceso de humanización de muy larga duración⁵⁷ (19 vigésimos de la historia del proceso civilizatorio, dice G. Childe), que caracteriza la historización del mundo. Por historización debe entenderse como aquel proceso en el que el hombre hace historia, es decir, se da un lugar en el tiempo, humanizándolo. Suele decirse que la historia (*Historie*) «empieza cuando se escribe». Idea que también puede expresarse como «la historia empieza con la escritura».⁵⁸ La escritura empieza con la civilización, con la ciudad. De acuerdo con esta afirmación «la ciudad misma *escribe* la historia». Pudiéndose entender también «la ciudad como escritura», pues en ella, en sus vestigios (en sus muros y piedras) está escrita la historia (*Historie*). No podemos más que resaltar la ambivalencia de estas afirmaciones, pues

⁵⁷ 250 000 años a los que deben restársele 5 000 años de historia de la ciudad y anteponérsele aproximadamente 7 000 años de vida neolítica aldeana. La segunda cifra representa la vigésima parte de la historia del proceso civilizatorio (G. Childe).

⁵⁸ La escritura empieza en Sumeria, pero antes de esta civilización, la ciudad, en otros confines no muy lejanos (Çatal Hüyük, Jericó), tenía ya varios milenios de existencia.

la *historia* (*Geschichte*), en rigor, no es el resultado (en el que la ciudad aparece como tal) del registro historiográfico, sino el *proceso mismo*.

Por demás, no pueden ser borrados de golpe 238 000 años de historia (nomadismo) desde la «perspectiva del tiempo» (la extrema duración). Y ¿qué más da decir 250 000, 240 000, 238 000 ó 200 000 años? Más aún si se agrega que la «citificación» del mundo se ha agolpado en los últimos tres siglos (a partir de la «revolución industrial»). ¿Qué representa el tiempo en la perspectiva de la transnaturalización o proceso de humanización del mundo? ¿Debemos decir, más bien, «humanificación del mundo», «citificación de la humanidad» o, quizá mejor, «humanificación de la ciudad»?

Es claro que resulta un tanto absurda cualquier «precisión» matemática en la historicidad del proceso; menos absurda la comparación de los últimos tres siglos con respecto a los 250 000 sugeridos por Childe; mucho menos absurda la pregunta por la temporeidad del proceso. A decir verdad, ésta última es la que provocó la digresión en que incurrimos y es a esta pregunta a la que atenderemos. Los otros problemas los postergamos para los capítulos subsiguientes.

Temporidad del nomadismo

a) La geología es una ciencia que tiene por objeto de estudio la Tierra (vista en sus «entrañas»). Lo primero que enseña es su edad, a través de lo que llama «eras geológicas» o *tiempo geológico*. La astronomía, por su parte, tiene por objeto de estudio los astros (visibles), sus constelaciones y en general el Cosmos o Universo y el lugar que la Tierra ocupa en él. En ambas ciencias el referente es la Tierra; en una se estudia su interioridad y en la otra su exterioridad. En estas ciencias la medición del tiempo se efectúa a partir del tiempo físico (astronómico) que se sustenta en consonancia con las circunvoluciones de este astro alrededor del sol. Por lo que, en realidad, el «sistema de referencia» no es la Tierra sino el Sol. En la astronomía (astrofísica), sin embargo, al «medir edades» (de la tierra, el sistema solar, la galaxia, el universo) se emplea este criterio circunvolutivo basado en la duración de un ciclo de desplazamiento, es decir, en la intervención y relación de una distancia-tiempo, medida indirectamente como recorrido-du-

ración (espacio-tiempo) en la conmensurabilidad cósmica del tiempo, lo cual vuelve gigantesca cualquier cifra empleada.⁵⁹ Las distancias astronómicas son medidas en años-luz, a partir de la medición del recorrido de la luz en un año, unidad que, de suyo, encierra la relación circunvolutiva terrestre en el hipotético caso de desplazarse a la velocidad de la luz (300 km/s = constante),⁶⁰ esto debe ser traducido como relación distancia circunvolutiva-movimiento (velocidad-luz); movimiento que es ya una relación distancia-tiempo (circunvolutivo). Por su parte, la geología, al estudiar a la Tierra, recurre al mismo criterio circunvolutivo de la astronomía, y aun ciencias como la biología emplean en la medición de los procesos biológicos la misma unidad de tiempo. Es evidente, o por lo menos, intenta hacerse evidente que el problema del tiempo visto desde la perspectiva de la naturalidad implica algo más que una convención del tiempo absoluto de corte newtoniano, y se debe reflexionar en torno a él sin olvidar que ya la teoría de la relatividad echó por tierra esta comprensión del tiempo, abriendo la posibilidad para las «ciencias del hombre» en la comprensión de esta «curvación» del tiempo y del espacio por la sola presencia de la materia inerte. ¿Debemos acaso trazar un abismo en la consideración del tiempo por la historia, las ciencias naturales y la filosofía? ¿Cómo debe ser interpretado y asumido el tiempo desde el horizonte de la naturalidad y la transnaturalización del «mundo» como tal?

En la astronomía (o astrofísica), la geología y la biología rige el tiempo circunvolutivo o *solar* que, en efecto, puede unificar a estas ciencias en la dimensión del tiempo, pues es la estelaridad del sol quien curva, con su existencia, el espacio y el tiempo, y es él lo que planetariza, en cada caso, su existencia peculiar haciendo de la tierra, «Tierra» (un «mundo viviente»), puesto que el espacio-tiempo terrestres son sólo particularidades de ella. Así, el tiempo circunvolutivo terrestre es peculiar sólo en la Tierra y en ningún otro planeta se rige en esa peculiaridad.

⁵⁹ Por ejemplo, la «edad» del Universo según la teoría del «*big-bang*» es de «alrededor» de 10 000 millones de años (s. w. Hawking, *La historia del tiempo*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992, p. 196).

⁶⁰ Es sabido que en la actualidad se trabaja en la demostración de velocidades meta-luminicas.

ridad, por lo que el espacio-tiempo sólo puede ser espacio-tiempo en tanto son peculiaridades de ella.

En biología, ciencia de los seres vivos, influye un fenómeno más, el del tiempo diurno, que por deberse a la rotación de la Tierra en el plano de la eclíptica (órbita terrestre) podríamos denominarle *tiempo eclíptico*. Es este tiempo, el tiempo que rige la vida de todos los seres vivos (incluyendo al hombre en su *naturalidad*) en su cotidianidad, es decir, en cada ciclo de «día» y «noche», en la *vigilia* y el *sueño*. A la existencia simultánea del tiempo circunvolutivo-solar y del tiempo eclíptico-terrestre es lo que se ha denominado ya aquí *tiempo planetario*, que para el caso de la Tierra es el plano de la existencia temporal pegado a ella, curvado por ella, por la presencialidad de su masa terrestre.

Otra dimensión del tiempo es la del *tiempo-histórico*, que dejaremos para el apartado siguiente, pero dicho sea de paso, es aquella en que se edifica «mundo», en la que se hace del tiempo *historia*. La tercera dimensión del tiempo «envuelve» y rige a las otras dos, es la del *tiempo cosmológico*, en la que se manifiesta la *universalidad* del tiempo, su infinitud, su presencia-ausencia, su inabarcabilidad. Se trata de la dimensión del ciclo de existencia del Universo y sus partes; aquella dimensión en la que el hombre es una insignificancia, una «nada» y para el que ella lo es todo. Con esta dimensión del tiempo, el hombre nada puede *hacer*, y todo «decir» se vuelve pura cosmo-logía, pura metafísica, pues «lo físico» es lo que curva su existencia y a lo que él puede dar forma dándose forma a sí mismo (lo «político») como «mundo».

b) En la historia del hombre es perceptible la presencia de una pluridimensionalidad del tiempo (en especial cuando nos acercamos a su estudio como proceso civilizatorio), la cual puede ser resaltada mediante la confrontación de las civilizaciones antiguas (de 10 000 años atrás) con la historia no civilizada del hombre. En esta última dirección la paleoantropología, la etnoarqueología, en constante diálogo con la arqueología y la geología, han arrojado datos recientes que profundizan sobremanera los «modestos» datos empleados por G. Childe en 1936 acerca de la edad del hombre en general y del hombre nómada en particular.

De acuerdo con hallazgos recientes, el hombre (*homo sapiens*) podría provenir de una población de antropoides que comenzó a existir hace 20 millones de años: la especie de los *Ramapithecus punjabicus*, al cual pertenecen los hallazgos de Louis Leakey datados con 14 millones de años de antigüedad.⁶¹ En 1971, Donald Johansen halló restos de lo que denominó *Australopithecus afarensis*, con una edad de 3 millones de años; de acuerdo con él esta especie de antropoides evolucionó en dos tipos: el *homo africanus* y el *homo habilis*. Al primero se le «ubica» entre los 2 y los 3 millones de años y al segundo entre los 2.5 y 2 millones de años precedentes. En el último eslabón de la cadena de la evolución de la especie humana se encuentra el *homo sapiens*, con una antigüedad probable de 300 000 años.

Caben aquí las conclusiones de Louis Leakey, uno de los paleoantropólogos más importantes de los tiempos recientes, cuyas líneas de investigación corren paralelamente con otras de la comunidad arqueológica interesada en esta problemática.

Los australopitécidos evolucionaron independientemente del verdadero hombre (*Homo*). Hace alrededor de 3 millones de años, ambas formas estaban presentes en el África oriental. Mis hallazgos muestran que el tronco ancestral del hombre se separó del de los grandes primates antropoides hace más de 20 millones de años. También muestran que el género *Homo* se computa en el África oriental hace 1.5 a 3 millones de años, que una forma de *Homo erectus* estuvo presente en África antes que en Asia y, finalmente, ese «cercano hombre», el *Australopithecus*, se desarrolló en forma paralela y desapareció entre 50,000 y 1.5 millones de años atrás. La antigüedad del hombre pensante 40,000 años representa un momento comparado con los 20 millones de años de la existencia homínida. Podemos, por lo tanto, esperar un largo futuro si no nos destruimos a nosotros mismos y al universo.⁶²

¿Qué representa, pues, la ciudadanía del hombre (5, 000 años), en la sedentarización de la vida humana (de por lo menos 40, 000 años – según Leakey) contra los 3 millones de años de vida humana (del gé-

⁶¹ Apud Maitlan A. Edy, *Arqueología de las Primeras Civilizaciones*, Barcelona, Folio, 1994, vol. 1, p. 51.

⁶² *Op. cit.*, vol. 2, p. 144.

nero *Homo*), y más aún contra los 20 millones de años del proceso de hominización del hombre? ¿Y qué representa ésta temporalidad en relación con los 3 500 millones de años de vida en la Tierra, y en ella el proceso de humanización del «Mundo»?

c) Nomadismo, lejos de significar errancia, vagabundeo, inestabilidad, movilidad o incluso recolección, caza y pesca, significa en el proceso de humanización: *búsqueda*. Y búsqueda no es necesariamente *encuentro*, entendido este no en el sentido de hallazgo definitivo, localización o ubicación final, sino enfrentamiento en la dirección del tiempo planetario (en el sentido expuesto: como tiempo circunvolutivo y tiempo eclíptico). La espaciabilidad es sólo un elemento consecuente de esta búsqueda, es una consecuencia habitaria.

En sus *Tesis de filosofía de la historia* (Tesis 18), Walter Benjamín dice: «'Los cinco raquíuticos decenios del homo sapiens', dice un biólogo moderno, 'representan con relación a la historia de la vida orgánica sobre la tierra algo así como dos segundos al final de un día de veinticuatro horas. Registrada según esta escala, la historia entera de la humanidad civilizada llenaría un quinto del último segundo de la última hora. El tiempo-ahora que como modelo del mesiánico resume en una abreviatura enorme la historia de toda la humanidad, coincide capilarmente con la figura que dicha historia compone en el universo.»

Se refiere a la captación de «la constelación» en la que es posible *introducir* una determinada «propia época». Esta «captación» corresponde al encuentro del presente como tiempo-ahora, *Jetztzeit*, («astillas del mesiánico») con dicha *constelación*. Este encuentro es el que se lograba en cierta antigua forma de conmemoración (encuentro que para los judíos constituía la «pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías»).⁶³

En esa misma línea de razonamiento aritmético-temporal descrita por W. Benjamín, aunque bajo otra escala (el año en lugar del día de 24 horas) Isaac Asimov construye lo que él llama los «Diferente Años del

⁶³ Véase W. Benjamín, *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus, pp. 190-191, trad. Jesús Aguirre.

Tiempo», que de acuerdo con sus propuestas particulares, nosotros podríamos dividir en dos grupos fundamentales:

«DIFERENTES AÑOS DEL TIEMPO»

I. EL AÑO TERRESTRE

1. Año de los Estados Unidos
2. Año de Norteamérica
3. Año de la Historia
4. Año de la civilización
–que podría denominarse
«Año de la Ciudad»–
5. Año Humano
6. Año Homínido
7. Año Fósil
8. Año Terrestre

II. EL AÑO DEL UNIVERSO

1. Año del Universo
2. Año del sistema solar
3. Año Solar
4. Año de la estrella enana roja⁶⁴

<i>El año Terrestre</i>	<i>Fecha</i>	<i>El año del Universo</i>	<i>Fecha</i>	<i>Hora</i>
La Tierra toma su forma actual	enero 1	El <i>big bang</i>	enero 1	(00:00 hrs)
Se desarrollan las bacterias primitivas	abril 1			
Comienza la fotosíntesis en las algas cianofíceas	mayo 21	Formación de las partículas subatómicas	enero 1	(00:00:13 hrs)
Se desarrollan los organismos multicelulares con células simples	julio 24	Formación de los átomos de hidrógeno y helio	enero 1	(00:10 hrs)
Se desarrollan las células con núcleos(eucariotas)	oct. 11	Los átomos forman nubes de gases en forma de galaxias	enero 3	10.00 hrs
Se desarrollan los verdaderos animales	oct. 27	Formación de la Vía Láctea	feb. 18	(00:10 hrs)
Comienza el registro de fósiles	nov. 26	Formación del sistema solar	sept. 9	
Aparece la vida terrestre (plantas)	nov. 26	Comienza la vida sobre la Tierra	oct. 6	
Aparición de los primeros dinosaurios	dic. 14	Primera vida terrestre	dic. 20	16:30 hrs
Extinción de los dinosaurios	dic. 26	Aparecen los primeros homínidos	dic. 31	(21:40 hrs)
Aparición de los primeros homínidos	dic. 31	Comienza la Historia	dic. 31.	(23:59:50 hrs)

La «captación de la constelación» a la que se refiere W. Benjamin, es la aprehensión del *tiempo cosmológico*. El desvelamiento del «*tiempo universal*», en el que el «tiempo terrestre» (circunvolutivo: orbital) «desborda» su insignificancia para dar paso a un tiempo general/universal frente al que su «terrenalidad» se abre al «infinito» y se vuelve

⁶⁴ Cfr., Isaac Asimov, *El monstruo subatómico, una exploración de los misterios del Universo*, Barcelona, Salvat, 1993, p. 197 y ss.

tiempo-siempre-presente (*Jetztzeit*). Tiempo-presente y tiempo-cosmológico se encuentran en su identidad natural (humanización del tiempo).

Por otro lado, cuando Heidegger dice: «Los mortales cuando acogen el cielo como cielo, cuando dejan al sol y a la luna seguir sus cursos, a los astros sus rutas, cuando acogen a las estaciones del año con sus bendiciones y rigores, cuando no hacen de la noche día y del día una carrera sin tregua, es cuando los mortales habitan».⁶⁵

No hace sino aludir al tiempo planetario, al tiempo natural que en este nivel ontogenético se trata de un tiempo biológico, un tiempo propio de la animalidad humana, un tiempo protohumano subsuntor del hombre, en el que el espacio es un espacio casual, como todo espacio nómada. No obstante en el nomadismo, el tiempo no es casual sino *necesario*.

El tiempo planetario en su determinabilidad circunvolutiva natural, condiciona al hombre climáticamente. Las estaciones del año, delimitan la temporalidad pasajera del tiempo cíclico (circunvolutivo) condicionando al hombre a la búsqueda de un espacio «contra-temporal», volviéndolo migratorio, de la misma forma que a otros animales como las aves que buscan zonas cálidas (o menos frías) durante el invierno. Aquí el espacio es casual en la medida de las posibilidades de desplazamiento que cada animal posee y en la medida que la espacialidad (orografía, geología, topografía, etcétera) lo permite.

El tiempo eclíptico, en su naturalidad, determina la jornada diurna subsumiendo a los animales de poca visibilidad (como el hombre) y condicionando su jornada de actividad o trabajo diarios.

El tiempo natural, desde el punto de vista de su ascensión planetaria, es un tiempo cíclico que hace de la vida misma un ciclo rector de toda animalidad y toda la existencia. Tiempo geológico y tiempo biológico son parte de la misma temporeidad natural en la que el protohombre en su estado natural se encuentra subsumido y se vuelve *uno* con la naturaleza. Esta unidad con la naturaleza es la que hace de él un habitador del tiempo, un habitante que tiene como casa el tiempo.

⁶⁵ M. Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, en *Rev. Aporte Centro Universitario de Ciencias Humanas (CUDEH) núm. 8-9, Año 2 vol. II, Mayo-Junio, México, 1983, p. 17.*

No es un hecho casual que cuando se efectúa un hallazgo arqueológico, e incluso antes, cuando se efectúa la excavación que produce ese hallazgo, se encuentren trabajando juntos, en primer lugar, un geólogo, un paleoantropólogo y un biólogo. Pues en las capas de la tierra, polvo volcánico, fósiles, etc., del geólogo, en el tipo y características óseas del paleoantropólogo y en las cadenas de ADN del biólogo, no se descubre la antigüedad de un objeto desenterrado, sino los *estratos de naturalidad* (grados de humanización) y de temporeidad natural del hombre. Con estos desenterramientos se descubre el tiempo en que el hombre vivió como ser natural y *como* naturaleza, es decir, como ser «bio-lógico». Se muestra allí su unicidad con la tierra, con las plantas y animales y con el tiempo. Se muestra también allí, por tanto, su plantarización y su camino hacia la mundización.

Espaciaridad del nomadismo

a) Todo nomadismo es, en esencia, temporalidad del hábitat o temporalidad habitaria. Se trata de un lugar donde el tiempo (planetario) se *da* de la mejor manera y donde el hombre *es* en él. *Ser* es, como bien lo indicó Heidegger, «habitar». Nomadismo es, paradójicamente, búsqueda de permanencia, aunque suele entenderse como lo contrario, es decir, como movilidad, como mera errancia y mero vagabundeo. A la temporalidad habitaria tiene que agregarse el hecho, no casual, de las condiciones para poder vivir, que en gran medida son determinadas geográficamente por la existencia de lagos y ríos, como sitios potenciales de alimento obtenidos a través de las actividades vitales de la recolección, caza y pesca, es decir, por el trabajo. Es claro que la ubicación geográfica, esto es, desde el punto de vista de su latitud, altitud, lejanía o cercanía a los trópicos, etc., es una fuerte condicionante del nomadismo, por la que el nomadismo no es mera movilidad sino siempre una movilidad condicionada temporal y geográficamente (temporalmente necesaria y espacialmente casual hasta donde la geografía no se vuelva determinante).

El tránsito de los primates hasta la vida homínida, presupone el tránsito de la vida arborífica selvática a la vida en tierra (en la sabana, la

estepa, la llanura, el valle), un proceso iniciado («ocurrido», según Leakey) hace más de 20 millones de años (supra), proceso del que se desconoce su duración real pero hace suponer que, por lo menos, duró alrededor de 14 millones de años, (transición hipotética, desde el *Ramapithecus* al *homo hábilis*).

La ruta de los hallazgos (8 mil km aproximadamente, en África oriental desde Sudáfrica hasta el Asia central: Lago Turkana, la región de Afar; Etiopía, Lothagam, la formación Shungara, cerca del río Omo y la garganta de Onduvai),⁶⁶ hace suponer el tipo de hábitat que el proto-hombre tuvo que afrontar. El árbol selvático es un hábitat natural de los primates, lo cual hace suponer que el antecesor del hombre habitó los árboles selváticos ancestrales (hace 50 millones de años) en tanto no se separó de esta especie. Este supuesto es probable por el hecho de que las regiones selváticas ofrecen un *optimum climaticum*, propicio para la vida, y porque allí domina la *vida*, animal y vegetal. La selva es, de suyo, exuberancia, *concentración*: de la vida terrestre (vegetal y animal), del calor, de la lluvia, y de la actividad (movimiento) vital-natural; del alimento: insectos, hiervas, frutos, agua; «casa» (árboles); de la horda («sociedad»); del hábitat; etcétera. Todo está *a la mano*. Sólo hay que «armonizar con la naturaleza», pues ella lo da todo, ella es *Ser* y ella da *Ser*. El «hombre» (protohombre) es «natural» porque la naturaleza simplemente *es* en él y él en ella. El discurso del hombre es aquí el discurso de la naturaleza: espacio-tiempo cíclicos (planetarios); espacio «vivo», tiempo «muerto»; el «eterno retorno de lo mismo»; la «muy larga duración».

La selva, desde la perspectiva de la humanización, es sujeción: a las leyes de la evolución natural, de la competencia biótica, de la ley del más fuerte, de la lucha por el espacio, del medio ambiente y, por tanto, del hábitat. Por lo que aquí, el protohombre es un ser enajenado, subsumido al reino de la naturaleza, en el que él vive un estado de libertad aparente. A decir verdad, se trata de una «libertad» confinada a la vida arbórea, a las alturas. Descender de ellas significaba la «muerte», bajo la amenaza constante de los depredadores mayores. Por todo ello la selva también fue amenaza, acechanza constante, dominación.

⁶⁶ Cfr., Maitlan A. Edey, *Arqueología*, t. I, p. 67 y ss.

No es casual que la vieja escuela de sociología urbana de Chicago hubiese comparado el régimen de vida «natural» con la vida de la «metrópolis» capitalista de su tiempo, pues en cierta medida, la selva es, guardando las proporciones, el ancestro de la urbe actual.⁶⁷

La verdadera humanización del hombre comienza cuando desciende de los árboles y anda por la tierra. *Andar por la tierra* es enfrentarse a ella, habitando entre las cosas, es ponerse de camino hacia la mundización. Con su «andar por el mundo», el hombre se hace a sí mismo, en primer lugar, se hominiza; en segundo lugar, humaniza el mundo. El tránsito del *Ramapithecus* al *homo habilis* es el tránsito de la selva a la planicie, del árbol al refugio. Este tránsito de millones de años, que implicó el descenso de los árboles, trajo consigo el enfrentamiento con los demás animales y posteriormente la caza; la búsqueda constante de lechos acuíferos y con él la pesca; y la ya depurada actividad de la recolección. Pero el verdadero acto de liberación del hombre de la sabana (lugar semialejado del dominio depredador animal) fue el *uso del fuego*, el gran acontecimiento prometeico. En el dominio del fuego, el *homo habilis* (fabricante de herramientas) tuvo el control del resto del mundo animal y del clima de frío hostil. Con el fuego el protohombre fue capaz de penetrar en la oscuridad de las cavernas y explorar el tiempo nocturno, forjó las condiciones para hacer de un campo abierto, un refugio, cuando el clima así lo permitió. El fuego es, pues, el liberador del hombre.

b) Nomadismo es búsqueda de permanencia, aunque el vagabundeo que lo caracteriza es, más bien, formal. El *thelos* del nomadismo es la negación de la errancia; en este caso la errancia constituye el *andar por el mundo* «habitando entre los entes intramundanos», cuando estos «entes» son enteramente naturales, es decir, sin-mundo. El espacio, en tanto *natural*, es un espacio *geográfico*, dominante y relativamente determinístico. Aquí, el hombre en su ontogénesis, transita de la selva

⁶⁷ Cfr., Robert Ezra Park, «Ecología humana», en *Antología de sociología urbana*, UNAM, México, 1988. (Véase también su trabajo *The City: Suggestions for the Investigation of the human Behavior in the Urban Environment*, en *The City*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, junto a otros trabajos de W. Burgess y D. McKenzie, de la importante escuela sociológica de Chicago).

a las estepas y llanuras del altiplano; del altiplano a la montaña (la «patria de la vida pastoril»⁶⁸); y de allí al valle, al «país de la transición».⁶⁹ Si la selva es el «zócalo de la naturaleza», su *hybris*, el valle es el lugar de la permanencia, el lugar donde abunda, a la vez, la fertilidad y la *sobriedad* de la vegetación, del clima, del agua y de la vida en general. En este lugar florecerá la agricultura, la vida sedentaria y los prósperos centros de cultura. Alejado del valle está el litoral, el lugar en el que el mar moldea la tierra. «La tierra, el valle, fija el hombre al terruño y lo sitúa en una multitud de dependencias [...] El mar alienta el valor; invita al hombre a la conquista, a la rapiña, pero también a la adquisición y la ganancia».⁷⁰

El nomadismo como «errancia y vagabundeo» es –en realidad– un «*andar sin mundo*», mientras que como «permanencia temporal» es siempre una *atopía*, una *potencialidad de mundo*, la posibilidad abierta y abstracta de edificar allí un «mundo», es la *esperanza de mundo*.

2. Sedentarismo

Sedentarismo es, en el más amplio sentido, *domesticación* o «domesticación», un acto de transnaturalización en el que lo natural del mundo se humaniza: domesticación del cuerpo humano (cuerpo orgánico); domesticación de la naturaleza (cuerpo inorgánico): domesticación de la tierra (agricultura), domesticación animal; domesticación del paisaje), domesticación del espacio-tiempo; domesticación de la socialidad. Domesticar es *domesticar*, y no sólo debe entenderse como «controlar», «reprimir», «sujetar», sino en un sentido habitario «domar» para hacer de una cosa algo *domesticus*, es decir, hacer del hábitat un *domus*, una «casa». En un sentido onto-genético, domesticar o domesticar debe querer decir «casificar», volver de algo una *casa*; haciendo del hábitat una casa y haciéndose de ella y con ella un *ser doméstico*: domesticarse. El hombre

⁶⁸ Hegel, *LFH*, p. 165.

⁶⁹ *Idem*, p. 167.

⁷⁰ *Idem*, p. 168.

sedentario es, en la perspectiva de la humanización, un *Homo domesticus*, un ser que *casifica*⁷¹ (domestiza) el espacio y el tiempo.

El sedentarismo es, desde esta perspectiva, una condición *sine qua non* de la ciudad. En la secuela habitaria del proceso de humanización representa un eslabón intermedio entre el árbol, el refugio y la ciudad, en el que la forma histórica dominante es la aldea.

Domesticación del tiempo

Domestizar el tiempo es hacer de él un *calendario*. Aunque no debe entenderse por calendario una división y subdivisión de días, horas, minutos y segundos, lo que no hace más que conducirnos a una simple convención (la cual ya implica un descubrimiento de la ciclicidad del tiempo planetario y de la invención de un acuerdo normativo generalizado) matematizada del tiempo. Calendarizar quiere decir transformar la naturalidad conforme al tiempo, introducir al tiempo en la transformación (dar tiempo) y, a su vez, introducir el acto de la transformación (el trabajo, la actividad productiva) en el mundo de las necesidades, haciendo de las propias necesidades un mundo. Introducir las circunvoluciones planetarias a la vida, es naturalizar el tiempo humanizándolo y viceversa, volviendo humano el tiempo naturalizándolo en sus faenas. Tiempo circunvolutivo y tiempo eclíptico son vitalizados en el calendario. El primero rige las actividades colectivas, la recolección, la caza, la pesca, la siembra; el segundo la actividad doméstica (familiar, conyugal e individual). La conjunción de ambos, hace de la vida un *proyecto*. Proyectar quiere decir fundar la vida personal en la socialidad, transformándola (otorgándole cada vez una forma determinada): en faena, en trabajo colectivo comunitario.

El tiempo eclíptico, esencialmente doméstico, es el ciclo vital. Es el ciclo en el que el ser interiorizado (individual) celebra los nacimientos o se conduce de las muertes; en el que el rito conyugal (reproductivo o no) corona el ciclo del trabajo, en el que las funciones orgánicas adquieren su naturalidad y su expresión humana concretas. En él el hombre

⁷¹ En lo sucesivo se empleará el término *doméstico* en este sentido, en el de hacer de algo una *casa* (en un sentido ontológico): «casificar» o «casificación».

expresa su naturalidad. Es este el tiempo de todos los días, el tiempo cotidiano o «diario».

En el tiempo circunvolutivo el hombre ejecuta la transformación, la larga duración es acortada en la faena colectiva. En el tiempo estacional (tiempo de calor, tiempo de lluvia, tiempo de estiaje, tiempo de frío) el hombre encuentra la oportunidad de su proyectación.

Existe un tercer ciclo que no influye sino de manera indirecta en la vivenciación del tiempo, y que, por derivarse de los ciclos lunares o lunaciones, bien podría denominarse *tiempo lunar*. La humanización del mundo (y con él, del hombre) no podría comprenderse sin él. Es muy sabido que la ritualidad humana, reproductiva, festiva, religiosa y estética provienen, en buena parte, de esta temporidad.⁷²

Domesticación del tiempo, es necesariamente la plasmación de las funciones-actividades humanas en la temporidad, haciendo de ésta una domesticación.

Domesticación del espacio

a) La «domesticación del espacio» es la expresión negativa del asentamiento, en la cual el acto de «asentarse» representa, en primer lugar, el «abrirse paso» en la escala de la humanización (transanimalización) otorgándole al hombre un lugar en la Tierra, territorializando su existencia colocándola en un sitio de referencia. Este sitio es siempre la expresión última de su relación con la naturaleza, es decir, con su exterioridad orgánica. El asentamiento es la expresión física del acto político-genético de hacer de un espacio abstracto, un espacio concreto, un territorio. Toda domesticación, vista en una perspectiva histórico-genética, es siempre una hazaña colectiva; la domesticación individual aislada es una ficción, pues el dominio de la naturaleza es el resultado de miles y miles de años de cohabitar con/en ella en colectividad, por lo que la domesticación no debe entenderse nunca como la individuación aislada del espacio abstracto, sino como un acontecimiento social-histórico e histórico-genético en el que el hombre en general ocupa un

⁷² La ciudad de Teotihuacan, como se sabe, fue edificada teniendo al Sol y la Luna como fundamentos cosmológicos.

lugar en el «mundo», incluso cuando este «mundo» esté apenas prefigurado. La «domesticación» es la expresión óntico-negativa del acontecimiento histórico del acto de asentarse en un territorio, haciendo de él un espacio habitable y transformándolo de un espacio geográfico (físico-natural) en un espacio social (político).

b) «Domestizar» en un sentido ontológico debe entenderse como el acontecimiento histórico-social-genético de hacer de la naturaleza un *domus* habitable, una *casa*, cuya pertenencia a un cosmos es insoslayable. En este sentido, por «casa» no debe entenderse el espacio individual-familiar privado, es decir, en tanto *propiedad* privada, sino al *uso* privado y público del espacio social-cultural. Por este motivo cosmológico-ontológico *casa* debe ser entendida en un triple sentido, como: a) casa-individual (el «domicilio»); b) casa-colectiva (la ciudad) y c) casa-mundo (la Tierra).

Esta idea puede ilustrarse con las palabras de Gastón Bachelard: «En todo sueño de casa hay una inmensa casa cósmica en potencia. De su centro irradian los vientos, y las gaviotas salen de sus ventanas. Una casa tan dinámica permite al poeta habitar el universo. O, dicho de otra manera, el universo viene a habitar su casa.»⁷³

Casa es un «rincón del mundo», un «primer universo». Si no es «realmente un cosmos» es, por lo menos, una ventana hacia él.⁷⁴ La casa, entendida como casa-individual (domicilio), manifiesta, empleando los términos de Bachelard, la «más interminable de las dialécticas»: la intimidad del espacio interior, la desocialización; el lugar de la memoria y la imaginación; el sentido de la orientación; la «paradoja de cosmicidad» (campo-ciudad); meteorología poética o «dinamología de las tempestades»; espacio de una psicología de lo colérico; celda y mundo; morada de inmensidad; espacio en el que se trasciende la geometría; y, un aspecto que desborda la singularidad o, más bien, la somete a su inevitable existencia social-colectiva: la «falta de cosmicidad

⁷³ Cfr., Gastón Bachelard, «*Casa y Universo*» en la poética del espacio, México, FCE, 200, p. 84.

⁷⁴ *Idem*, p. 34.

de las cosas de las grandes urbes». ⁷⁵ El sentido que otorgamos nosotros a la palabra casa es el de casa-ciudad, es decir, el de *domus* colectivo del sujeto social, su «segunda naturaleza» (Engels).

Es evidente que en esta perspectiva, la perspectiva ontológica, la polémica de si el cultivo de la tierra («domesticación de la tierra») antecedió en todas partes a la cría del ganado («domesticación de los animales»), se vuelve intrascendente, pues ambas forman parte del mismo proceso: el de la trans-naturalización del territorio insertos en lo que se conoce mejor como *proceso civilizatorio*. ⁷⁶

⁷⁵ Cfr., Gaston Bachelard, *op.cit.*

⁷⁶ Cfr., G. Childe, *Los orígenes...*, p. 86.

III. LA CIUDAD:
PRODUCCIÓN-CONGREGACIÓN-
MUNDO

Toda producción es apropiación de la naturaleza por el individuo en el seno y por medio de una sociedad determinada.

KARL MARX: «*Grundrisse...*»

El construir, en el sentido del cuidado campesino del crecimiento y en el sentido de levantar edificios y obras así como de producir instrumentos, es ya una consecuencia esencial del habitar, pero no su fundamento, ni menos aún su fundamentación. Esta tiene que acontecer en otro construir.

M. HEIDEGGER: «... *Poéticamente habita el hombre...*»

Si la ontología procediera «a manera de una ciencia» como la arqueología o la geología, podríamos hablar de un «segundo nivel óntico» correspondiente al sistema óseo o de la estructura material (esqueleto) del mundo objetivo o simplemente materialidad, lo que propiamente podría ser denominado, con Braudel, «*civilización material*», a condición de que este mundo de objetos sea una ciudad o esté en la línea de la edificación desmedida de ciudades (mitificación) y tenga como precondition un espacio-tiempo concretos (geográfica e históricamente peculiares), aparecería otra capa como corteza del gran tronco perteneciente al árbol de la existencia social, «nivel» o «estrato» de la vida colectiva correspondiente al conjunto de manifestaciones semióticas (formas, trazos, alineaciones, estilos, elevaciones, ensanches, etc.) del mundo material citadino, la esfera del lenguaje, su expresividad y significatividad social que denominamos, siguiendo a A. J. Toynbee, «*eterialización*».

La «civilización material» es el substrato conformado por un mundo de objetos, resultantes de un proceso social-natural colectivo generador de útiles y valores de uso. Este proceso ontogenético constituye el momento de «la producción en general» (Marx) en el que se dota de sentido al espacio-tiempo volviéndolos significativos. Este hecho, hecho humano, es lo que propiamente erige «Mundo». Y el lugar en el que deviene como tal es la ciudad.

La «producción», en el contexto de la temática de este capítulo manifiesta la intención de pasar revista itinerante a un conjunto de

problemas que, teóricamente, prefiguran pautas que permiten pensar ontológicamente la ciudad. Inscrita en la esfera de la objetividad, posibilita el paso del nivel de la vida material, a la esfera de la vida espiritual o de la subjetividad, del sentido y la significación.

La ciudad *es*, gracias a la producción. En la ciudad convergen y se congregan el reino de los medios y el de los fines. La ciudad al reunir los objetos de la producción se vuelve toda ella un «mundo de objetos» (*productos*) y, por tanto, adquiere la forma compleja de superobjeto (H. Lefebvre). Vista así se convierte en un producto-objeto macrosocial que, en su existencia global, adquiere papeles y figuras de lo existente multidimensionales y multifuncionales, trans-históricas y meta-significativas; pues se comporta ya sea como producto o como medio; como objeto o como instrumento; como medio o como fin. La ciudad como producto colectivo es, por ello, un producto general de uso complejo. Su «fin» es el *habitar-social-político* y su sentido instrumental («medio») es el *uso*.

La ciudad como producto-objeto (producto general superobjeto) adquiere el *status* de un objeto multifuncional complejo y adquiere, por ello, la posibilidad de ser estudiada bajo la perspectiva de cualquier objeto. De ahí que se le denomine también de manera múltiple: producto (mercancía); obra (obra de arte); máquina (medio de producción); fábrica (lugar de la producción); mercado (lugar de mercado); generador; transformador; y las muy sabidas denominaciones funcionalistas urbanísticas: ciudad-templo (ciudad santuario); ciudad-estado; ciudad-museo; ciudad-dormitorio; etcétera.

La ciudad como lugar fundamental de la vida colectiva concentra «la producción general» y es ella misma un «producto general concentrado» del habitar humano.

Por «eterialización» entendemos aquél plexo de imbricaciones y significaciones que de forma compleja dota de sentido el código de lo humano y lo estructura como un «Mundo», trans-substanciado y meta-significado bajo formas y figuras comunicativas que hacen de él una naturaleza-social discursiva vuelta *ciudad*.

Señalar la onticidad de estos fenómenos y expresar sus nexos básicos, es el cometido de los siguientes apartados.

13. PRODUCIR CIUDAD: CONGREGAR «MUNDO»

En este apartado queremos mostrar el hecho implicado en la denominación «ciudad», tras el acto colectivo o proceso social de la producción general y el acontecimiento concreto «simple» como forma de existencia del hombre en tanto ser que vive en sociedad, y cómo éste, en su transnaturalización, hace de ella un todo concreto transubstanciado «complejo» que erige densificando o concentrando en un cúmulo de objetos producidos mediante el acto transformador cuyo resultado *mediante* ello y *por* ello se congrega y edifica como «Mundo».

No está por demás mencionar que tanto Marx como Heidegger tendrían mucho que decir respecto a la implicación *producir ciudad: congrega* «Mundo», tanto de la afirmación completa, como de cada uno de sus elementos (producir-ciudad: congregación-concentración-«mundo»). Nosotros queremos detenernos en la revisión, a partir de ellos, de cómo es que «ciudad» y «mundo» son parte integrante y resultante del momento creador colectivo fundante de la producción, por lo que deberá ser en ella en la que se busque su interpretación e implicación ontológica, no sin antes intentar responder a un conjunto de preguntas iniciales: ¿la ciudad se «produce»? ¿cómo se hace esto posible?, y de ser así, ¿cuál es la modalidad en la que esto sucede? En la segunda consecuencia emerge inmediatamente la pregunta de ¿cómo es posible el salto del nivel de «ciudad» al nivel de «mundo» y qué es lo que lo vuelve posible?

En dirección de las respuestas podemos decir que la búsqueda debe efectuarse en el «producir» que genera y en el congrega que «curva» y «cierra», aspectos que pondremos de manifiesto una vez reconocidas las partes de un entramado de problemas elementales.

Producir «ciudad»

La frase *producir «ciudad»* es, en realidad, una frase lanzada al aire, como una moneda que deja al azar su ambivalencia, puesto que, en el «producir», se juega un papel doble: como acto y como resultado (como «verbo» y como «sustantivo»). Pero existe una tercera resonancia que le confiere un toque de «misterio» y es otorgado por el *status* de

condicionalidad correspondiente al lanzamiento mismo. El arcano de la producibilidad condicional dice entonces así: «la ciudad se produce *si y sólo sí...*» Y es precisamente a este «*si y sólo sí*» condicional al que pretendemos apelar teniendo como ideas básicas las siguientes:

1. Se produce ciudad colectivamente (el producir como acto colectivo).
2. La ciudad es un producto general-concreto (el producir como resultado del acto colectivo).
3. La ciudad como medio de producción e *instrumentum* (la ciudad como producción-reproducción).

a) Producir ciudad: acto colectivo

A

La ciudad es por antonomasia, el *locus* del régimen colectivo. En ella, por doquier, queda expresado que el hombre es un ser colectivo que no puede existir de otro modo que socialmente. Además, expresa un hecho indiscutible e irrefrenable: el hecho de que vivir colectivamente en ciudad es la forma más exitosa y más conveniente de la existencia humana. En ella el hombre, re-unido en conglomerados pequeños o gigantescos, hace de las diversas posibilidades de su existencia una forma de cooperación entre individuos diversos «cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin».¹

El régimen colectivo, la ciudad, sólo es posible cuando en ella hay una suma de capacidades de producción en el todo social (campo-ciudad), una fuerza colectiva potenciadora –acorde con lo que Marx denominó «modo de producción» y su consecuente «modo de cooperación»–, capaz de producir su propia existencia, bajo la voluntad y bajo el acuerdo mutuo de hacerlo colectivamente. Ciudad es por esto *acción colectiva* y praxis política.

Toda interpretación ontológica del hombre que quisiera partir de la teoría de Marx, tendría que hacerlo desde por lo menos cuatro hechos

¹ Cfr., K. Marx, *La ideología...*, p. 30.

fundamentales: 1. La naturalidad de la existencia humana, 2. La existencia social del hombre, 3. La producción como hecho colectivo y 4. La ciudad como potenciación de la vida social moderna.² Se trata de sucesos de larga duración que acontecen una y otra vez de manera concomitante, transhistórica y que marcan de manera profunda el código de lo humano.

Se podría estar en desacuerdo con Marx en aspectos de la teoría política o económica³ o incluso, como ocurrió con Heidegger, en temas tan centrales como la dialéctica y la «inversión metafísica»⁴ en los postulados materialistas que soportarían todo el edificio conceptual de la concepción marxiana del mundo social, pero resultaría muy difícil estar en desacuerdo con principios tan elementales como los cuatro anteriores que iniciarían el comienzo del camino de toda aproximación científico-filosófica de lo humano, sin el «riesgo» de «desbalancear» el «esquema» metafísico, de acuerdo con Heidegger, de la relación sujeto-objeto. Aunque vale la pena preguntarse si es posible pensar lo existente de otra manera que no sea a través de esa relación sujeto-objeto (S-O), aspecto al que volveremos en el apartado 21.

² El intento ontológico es legítimo, independientemente de su validez y carga metafísica, siempre que el hombre sea colocado insistentemente en un espacio-tiempo concretos y se respeten los principios básicos sin los cuales el hombre no pierda nunca su ruta en la carrera por la humanización (cfr., p.ej., Carol C. Gould, *Ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*, México, FCE, 1983, trad. Mariluz Caso).

³ Pensamos, p.ej., en la llamada «teoría de la revolución» desprendida de los postulados marxianos de la crítica de la modernidad capitalista y de la posibilidad de una transformación social; o en las observaciones críticas de J. Baudrillard en las que afirma que allí «donde el análisis marxista cobra toda su fuerza se revela también su flaqueza: en la distinción entre valor de cambio y valor de uso», pues «lejos de designar un más allá en la economía política, el valor de uso no es más que el horizonte del valor de cambio» (cfr., Jean Baudrillard, *El espejo de la producción*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 18, 19, trad. Irene Agoff), temática a la que volveremos en el apartado siguiente.

⁴ Para Heidegger «toda dialéctica vive realmente siempre de lo ajeno» «es insuficientemente radical» y «fundamentalmente no filosófica», «tiene que vivir al día, con lo que desarrolla una presteza impresionante»: «la dialéctica exige ver el todo de lo ente de una manera determinada de antemano, esto es, que se pueda encerrar en un orden. Su asunto más propio, la constante unificación, del suspender-y-reservar y el hacerse cargo del conjunto y el volver a arrancarse de ahí, vive a costa de ese planteamiento de un orden posible». (Cfr., M. Heidegger, *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, pp. 62-67, trad. Jaime Aspiunza). En su «Carta sobre el Humanismo» Heidegger señala: «La metafísica absoluta, junto con las inversiones que llevaron a cabo Marx y Nietzsche, pertenecen a la historia de la verdad del ser». (Cfr., M. Heidegger, *Hitos*, Madrid, Alianza, p. 276, trad. H. Cortés y A. Leyte).

B

Todo acto colectivo humano tiene como pre-supuestos cuatro hechos básicos:

1. La conciencia(ción) de la conveniencia de vivir en sociedad,
2. La necesidad de vivir colectivamente,
3. La voluntad de la vida en sociedad y,
4. La decisión de socializar(se).

El ser humano a diferencia del resto de los animales, es capaz de *decidir* no vivir en sociedad, es decir, en no politizar su vida y renunciar a ser Ζῷον πολιτικόν. Los hechos muestran lo contrario: por todos lados vemos cómo se urbanifica el planeta y florecen ciudades por doquier. La «ciudad» es siempre la «voluntad» y la «decisión» de vivir aglomerado, aprovechando las ventajas de «habitar» concentrados en un espacio-social urbano con un cierto *grado de civilización*. Por supuesto, es decir, de manera complementaria a estos pre-supuestos, se tienen las capacidades y aptitudes físicas para poner en movimiento, esto es, de llevar a la práctica un determinado proyecto social (praxis social) mediante el uso de instrumentos y con un conjunto de condiciones ambientales para la realización y objetivación. Estos encadenamientos plasmados en un espacio-tiempo peculiares hacen del *acto-colectivo-humano* una *ciudad*. Bajo esta idea, la ciudad es «voluntad», «capacidad», «praxis», «instrumentalidad», «ambientalidad», «objetivación». La ciudad no puede reducirse nunca a este último elemento, la «objetivación» o «realización», pues este sólo es el jeroglífico (máscara), el resultado de un acto colectivo potenciado como *acto-social-global*.

C

Toda actividad social que, por formar parte de una colectividad, finca sus intereses en ella, y de esta manera encuentra sentido o se lo otorga socialmente, hace de su vida gregaria una praxis social productiva o no-productiva, es decir, inserta o no en el círculo de la economía; conecta la presencia humana en el conglomerado social llamado ciudad.

Por este hecho, otorga un tipo específico de existencia (urbana-citadina) y se incluye así en el todo de la praxis social. Ontológicamente, desde el «peor» vagabundo «improductivo», hasta el «mejor» magnate, también improductivo, son habitantes de la ciudad («ciudadanos», *Städte-
ren*), parte del mismo proceso de «humanificación» o «citificación» del mundo, independientemente de su «medida» en la «escala de la humanización». Toda praxis considerada globalmente como *trabajo* (productivo) o como *no-trabajo* (improductivo), forman parte del mismo acto de la producción del espacio social urbano ciudadano por el sólo hecho de estar en él voluntariamente, incluso cuando el *sujeto negligible*, el indolente, piense que «la lluvia a él no le moja». La consideración ontológica global de la praxis social (citadina) como un hecho particular de la praxis humana, permite pensarla como la vida social en *un* acto colectivo, a pesar de los intereses múltiples o multclasistas en los que lejos de reinar una «teoría determinista del orden» parecieran reinar, más bien, las «leyes probabilísticas del caos», aunque para la ciudad, como para otros espacios sociales, con Einstein decimos, «no creemos en el dios que juega a los dados»: el terremoto o el ciclón (del que hablamos en el capítulo anterior), sacuden el mismo suelo y el mismo cielo, del vagabundo y del magnate por igual, aunque bien sabemos que, pasada la tormenta, el «colorido cielo del magnate» florece de distinta forma que para el vagabundo sus «distintos tonos de gris».

b) *Producir ciudad: producto y obra general*

A

Se produce ciudad sólo si este «producir» colectivo es capaz de devenir «producto colectivo» y generar mediante su «producir», y por eso, *un* «producto global, general». La ciudad es *un* «producto global» porque es producida por sujetos individuales y grupos que, aunque contradictorios y conflictivos, elaboran, con trabajo o sin él, un *objeto general*. La ciudad está, por este motivo, más allá de los conflictos y más acá del *new deal*. Como «más allá» es un producto global, general, transhistórico y pluriclasista, y como «más acá» es siempre el territorio, el escenario de los conflictos por venir; es control, dominio, sumisión y

siempre enfrentamiento (revolucionario, contrarrevolucionario, subversivo, etcétera).

La ciudad es producto sólo si en ella son *desleídas*, esto es, sumadas sintética y contradictoriamente (sin desaparecer), las notas musicales del organillero y las trompetadas del camionero; el farol de la prostituta y la campana de la catedral; la navaja del ladrón y la ostia del sacristán; la calle del vagabundo y el boulevard central del taxista. Dentro de la ciudad, cada cosa es resonancia de sí misma; fuera de ella la ciudad no *es* un todo. Dentro de ella, la parte hace al todo; pero fuera de ella, el todo no hace a la parte, sino que la parte ya esta hecha como tal, pero sin el todo; es tan sólo una cosa en el azar. Las cosas le dan a la ciudad su identidad como tal, la ciudad les da a las cosas un *lugar*—como dijera Heidegger—, las coloca en un *sitio*.

La ciudad es, pues, «producto global» sólo si en ella es posible encontrar difuminados, en el anonimato, el trabajo, la capacidad productiva, y la creatividad individual socializada, de un número considerable de sujetos «productores» (el trabajador obrero: el barrenero, el albañil, el constructor, el arquitecto, etcétera) y hasta de pescadores de riqueza (el gran capitalista y su capital nacional e internacional). En sentido estricto, esta cualificación del todo-ciudad, hace de ella una ciudad-concreta, un producto global concreto y conflictivo.

B

Gracias a la existencia de una consideración global de la ciudad ha sido posible pensarla y denominarla de muy variadas formas: concentración (Marx); mercado (M. Weber); civilización (F. Braudel); transformador y generador (L. Mumford); máquina de habitar (Le Corbusier); libro (Victor Hugo); superobjeto y supersigno (H. Lefebvre); nivel máximo de agregación (L. Benévolo); mercancía, máquina, fábrica, capital (M. Folin); etcétera. Todas estas denominaciones comparten el rasgo genérico de la totalidad, unidad y concreción que, desde una determinada comprensión de *lo general*, permite su interpretación como parte de un proceso en el que el ser-hombre *es* en el «mundo», no de otro modo que «citificando» el espacio-tiempo concretos, pero todas ellas bajo el supuesto de un cierto cuerpo unitario.

C

De los pensadores de «la ciudad» quizá el primero en poner atención en esta entificación de la ciudad bajo la forma de una «teoría del objeto» fue Henri Lefebvre,⁵ quien no hizo sino escribir su contribución mediante un –podríamos decir– conjunto de «tesis para la comprensión global de la ciudad» o –dicho de otra forma– «la ciudad-objeto en 20 tesis».

De esta muy discreta y poco atendida contribución pueden destacarse, aquí, observaciones extraídas de ella como las siguientes:

1. La ciudad como superobjeto, condensa los fenómenos que vinculan los objetos y la cotidianidad.
2. La ciudad sugiere la posibilidad y la necesidad de un «concepto filosófico de *objeto*» en el que se vinculan tanto una *práctica social* como *lo imaginario*.
3. Bajo la determinación «especulativa y abstracta» de *objeto*, su concepto deviene más concreto gracias a las nociones de *producto*, *obra* y *cosa*.
4. La ciudad como superobjeto es un supersigno (sistema de signos *múltiple* y *polifuncional*) regido por la noción de *relatividad*.
5. La lingüística, al considerar el «mundo de objetos» como referencial, se ha situado durante mucho tiempo de parte del *objeto* unilateralmente. Al privilegiar al *sustantivo*, lo reducen a una relación significante-significado marginando al sujeto así como la «substancia» del objeto. Es preciso dejar de reducir el sujeto y reconsiderarlo desde el punto de vista de los *actos*; el acto de hablar y el de escribir no definen todos los actos.
6. La teoría del objeto no se reduce al estudio del lenguaje. Va más lejos: hacia lo no dicho, hacia lo indecible. El estudio del «mundo de los objetos» considerado como substancia social quizá permitiría profundizar la estructura del léxico, la del campo semántico global y de los campos parciales.

⁵ Cfr., H. Lefebvre, «Elementos de una teoría del objeto», en *De lo rural a lo urbano*, Barcelona, Península, 1978, pp. 251-268, trad. Javier González-Pueyo.

7. La ciudad es «objeto» pero también «sujeto» y unidad de una estructura considerada *en sí misma*, a la estructura como mediación, como proyección de la globalidad social, basada en un estrato más profundo, el *habitar*. Para quienes la habitan («usuarios») la ciudad es un *superobjeto*, pero también es una «obra ininterrumpida», un *producto* de «sujetos». ⁶

El mensaje es sigilosamente claro: la ciudad es pensable como «objeto» (*superobjeto*) siempre que no se olvide que concebida así ésta es una determinación «especulativa y abstracta»; que siempre será mucho más que un signo aun cuando éste sea considerado como un *supersigno*, pues «la ciudad» será siempre más que lenguaje, es *acto colectivo*, es decir –de acuerdo con Lefebvre– «sujeto»; como *producto* la ciudad es una «obra ininterrumpida», «producto de sujetos», colectiva y abierta.

D

La «ciudad-producto» es una abstracción, en efecto, pero se trata de una *abstracción delimitativa* que permite la inversión «producto-ciudad» siempre que en esta sea perceptible su verificabilidad empírica, es decir, se encuentre en su permanencia óptica y favorezca, mediante la pura abstracción, el paso (salto) a su comprensión ontológica. De esta manera, si hacemos posible el concepto –como en la práctica la realidad misma lo hace posible–, hacemos asequible la comprensión de la ciudad gracias al estudio de las distintas formas o modos de estudio de un producto-objeto posibles, bajo la condición fundamental –pensamos– que, de manera abstracta, sea capaz de «globalizar» (totalizar), envolviendo a las partes. Dicho en otras palabras, la ciudad concebida como *producto* (el «producto-ciudad») permite estudiarla bajo las «leyes» que favorecen su comprensión o que rigen de hecho, a cualquier producto-objeto: físicas, económicas, políticas, históricas, antropológicas, semiológicas, psicológicas y ontológicas, por destacar sólo algunas.

⁶ *Idem.*

Una comprensión ontológica de «algo» supone una puesta de ese «algo» en el camino de la ontología, una intención y una «operación» ontológica. Si bajo la idea de «ontología» se entiende la «ciencia del ente en cuanto ente», es decir, del ente «en cuanto tal», tal camino presupone la «entificación» de algo que no es un ente o que lo es potencialmente. Todo objeto concreto elevado (desprendido de la tierra) al nivel de «ente» trae consigo una operación cosificatoria que entifica la «cosa» sublimándole su «estado de cosa» física y colocándola en la dimensión metafísico ontológica entificándolo y volviéndolo así objeto-material ontológico. Si podemos concebir la onticidad de un objeto en su nivel de substrato elemental básico empírico-mediato, el nivel ontológico «opera» en la dirección opuesta teórico-mediata (abstracta), jalona la existenciaridad del objeto sublimándolo hacia su eterialización. El nivel óntico se encuentra a medio camino entre la ontología y la existencia del objeto real. Esta «operación ontológica» trasciende las intenciones del filósofo y –según nuestra comprensión de Heidegger–, en realidad, pertenece –más bien– a la naturaleza metafísica del hombre y pensador.⁷

E

El producto-ciudad como cualquier otro producto («natural» o social) pertenece a la *querella del espacio*,⁸ la expresión más abstracta y general según la cual el producto *es* él mismo «espacio», o es de una naturaleza distinta y, más bien, *está* en el «espacio».

Se trata de un problema ontológico que, de forma análoga al *problema del tiempo*, ha desatado los más arduos e irresolubles debates, a los que nosotros aquí no pretenderemos dar «solución» y que no deseamos más que hacer notar su entramado problemático básico y la inserción de la ciudad en él. El nudo problemático es triple:

⁷ De ahí la frase de Heidegger «nadie puede saltar más allá de su propia sombra» (*loc.cit.*).

⁸ Lo que nosotros llamamos aquí «querella del espacio» es un cambio de forma de la discusión entre *idealidad y realidad* u «objeto» y «modo de ver» (*cfr.*, Otto F. Bollnow, *Hombre y espacio*, Barcelona, Labor, 1969, pp. 18, 243, trad. Jaime López de Asiain. La querella como tal es presentada por Victor d'Ors: Introducción, *op.cit.*, p. 18).

1. El espacio es aquello en lo que yace la materia: la materia *ocupa un lugar* en el espacio.
2. El producto-objeto, la materia-sustancia que lo constituye es ella misma, el espacio, esto es, todo lo que existe (espacio físico). Todo es espacio: el producto y la materia, son también espacio.

Las dos afirmaciones anteriores conceden la idea de la objetividad o fisicidad (interioridad y exterioridad) del espacio, a diferencia del punto de vista de un espacio subjetivo que favorece una tercera idea:

3. El espacio es siempre una forma o modo de espaciabilidad que depende del existir humano.

Desde luego, las ideas anteriores cuentan con un historial que ha permitido formarse posiciones muy diversas del problema:

- a) El espacio no puede ser imaginado y, por tanto no existe (Parménides).
- b) El espacio es una realidad aunque no tiene una existencia corpórea (Leucipo).
- c) La geometría es la «ciencia del espacio» (Platón: «Timeo»).
- d) El espacio es la suma de todos los lugares (Aristóteles).
- e) La naturaleza se basa en dos cosas, cuerpos y vacío: en el que los cuerpos tienen un lugar y en el que se mueven (Lucrecio).
- f) El espacio es una categoría *a priori* de la razón pura, diferente de la materia e independiente de ella (Kant).
- g) Espacio es el conjunto de coordenadas en el que puede ser representado cualquier punto o lugar geométrico (Descartes).⁹

La teoría de la relatividad echó por tierra la idea de un espacio euclidiano-cartesiano tradicional e introdujo la consideración de espacios, no euclidianos no homogéneos, discontinuos tetradimensionales en los que el tiempo constituye la cuarta dimensión. Para Einstein la

⁹ Apud C. Norberg-Schulz, *Existencia, espacio y arquitectura*, Barcelona, Blume, 1975 [1971], p. 10, trad. Adrian Margarit.

virtualidad de la matemática y la geometría es perceptible como en la afirmación: «cuando las proporciones matemáticas se refieren a la realidad, no son ciertas; cuando son ciertas, no hacen referencia a la realidad».¹⁰ Sin embargo, la racionalización del espacio y, por tanto, la edificación humana del mundo sería infinitamente más pobre sin el auxilio de la geometría y la matemática. El hombre no se reduce a ellas pero tampoco puede prescindir de su utilidad, la Arquitectura y el Urbanismo nos recuerdan muy frecuentemente esta importancia.

De los tres puntos anteriores (supra), el primero converge con las concepciones cercanas a la geometría, mientras que el segundo y tercer puntos, rigen de una u otra manera la concepción heideggeriana que pone énfasis en la «existencia espacial» del hombre, como bien lo destaca C. Norberg-Schulz,¹¹ y que influye ampliamente en las concepciones de Merleau-Ponty, Bachelard, Bollnow -nosotros agregaríamos con mucha cautela- y Lefebvre:¹²

Es imposible que yo solamente exista aquí, en tanto que cuerpo encerrado en sí mismo (*abgekapselte Leib*) por el contrario: soy, existo, manteniéndome dentro de todo el espacio, y sólo así es que lo puede recorrer.

[...] solamente porque los mortales, conforme a su ser, se mantienen dentro de los extremos de los espacios (*gemäß Räume durchstehen*) es que pueden recorrerlos.

[...] si yo me dirijo a la salida de esta sala es porque ya, de alguna forma, soy en ella; pues yo no podría ni siquiera dirigirme hacia ella si estuviese hecho de otra forma que siendo en ella, que existiendo en ella».¹³

La posición de Heidegger es clara, dejando la problemática abierta: «el espacio no se encuentra frente al hombre. No es ni un objeto exterior ni una experiencia interior. No se dan los hombres y, además *el* Espacio».¹⁴

La existencia es, pues, para Heidegger, espacial. Para él el espacio *en general* (*el* Espacio) no existe, sino sólo en su forma *particular*, que

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Idem*, p. 18.

¹² Remitimos a la «Selección de Fuentes» del Anexo 2.

¹³ M. Heidegger «*Construir, habitar, pensar*», varias ediciones cotejadas con la versión alemana de *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Günther Neske Pfullingen, 1954, (pp. 145-162), p. 158, (*cfr.*, Bibliografía).

¹⁴ *Idem*, p. 157.

recibe su «ser» de los *lugares* y estos, a su vez, son «puestos en un sitio», edificados por el «construir» (*Bauen*) que, por tanto, «funda» (*Stiften*) y ensambla-reune (*Fügen*) espacios.¹⁵ Para Heidegger «el» espacio («Der» *Raum*), es un espacio abstracto, irreal, matemático, incapaz de albergar lugares y, por ello, inexistente: «Lo que se ha introducido, bajo la forma matemática, puede ser llamado «el» espacio. Pero «el» espacio («der» *Raum*), en este sentido, no contiene ni espacios ni lugares; jamás encontraremos en él lugares, es decir, cosas del género del [de un] puente.»¹⁶

Lo que en Heidegger pareciera una «búsqueda ontológica» del problema del espacio, choca con la entificación del espacio matemático y se refugia en el nivel óntico de lo existente, lo «ente» se hace «cosa» y se resguarda en algo como del género «puente», con una construcción. El lenguaje de la metafísica se refugia en la «objetualidad de la cosa» pero enriquecida bajo la forma de una «cura»: el sentido humano de lo cósmico. La «salida» es perfectamente clara: «La esencia del construir, es dejar habitar.»¹⁷

El Espacio no es la *nada* sino *lo Ser* del «ente». Pero «¿por qué el ser y no más bien la nada?» Aquí Heidegger responde con la inversión de la pregunta y se ase a la onticidad de lo Ser, o dicho de mejor manera, al ser de los entes intramundanos que fundan espacios dejando la respuesta en lo abierto de su interrogante: «El construir jamás da forma al Espacio, ni mediata ni inmediatamente. Sin embargo, el construir dado que produce cosas como lugares, está más próximo al ser de los espacios y al origen de «el» Espacio que toda la geometría y las matemáticas.»¹⁸

El construir que produce (*hervorbringt*) lugares es un producir técnico, en el sentido griego, es decir, en el sentido de la *tejne* y, por ello, es un «hacer aparecer alguna cosa, de una o de otra manera, en medio

¹⁵ «El construir, porque instala (*errichtet*) lugares, es un fundar (*Stiften*) y reunir (*Fügen*) de espacios. Como el construir produce lugares, con la inserción de espacios, el espacio como *spatium* y como *extensio* llega necesariamente también al ensamblaje cósmico de las construcciones». (M. Heidegger, *Vorträge...*, p. 159).

¹⁶ *Idem*, p. 156.

¹⁷ «Das Wesen des Bauens ist das Wohnenlassen», *cfr.*, *op.cit.*, p. 160.

¹⁸ *Idem*, p. 159.

de las cosas presentes»,¹⁹ es un des-velar, un *hacer aparecer* la «verdad» como *aletheia*.²⁰ Heidegger lleva el problema del espacio hacia donde toda existencia es dotada de sentido: hacia el *habitar*: «Sólo cuando somos capaces de habitar, es que podemos construir.»²¹ El mensaje básico que Heidegger envía establece las siguientes líneas:

1. *El Espacio*, es el espacio matemático, geométrico, abstracto, inexistente.
2. No existe el espacio en general sino espacios particulares.
3. Los espacios (particulares) reciben sus seres de los lugares y no de «*el*» Espacio.
4. Construir es edificar lugares y, por tanto, fundar y ensamblar espacios.
5. El construir jamás da forma al Espacio.
6. Construir es producir lugares.
7. La esencia del construir es dejar habitar.
8. El construir tiene la habitación como finalidad.
9. Entre habitar y construir se da la relación de fin a medio.
10. La existencia es, por *ser en el espacio*, «espacial».

Partiendo de Heidegger, Bollnow y Schulz conciben el espacio como un «*espacio vivencial*» (Bollnow) y como un «espacio existencial» (*existencielle Raume*: Schulz).

Para Bollnow, la relación con el tiempo, ha distinguido entre el tiempo matemático, abstracto, «medible» con un reloj, y el tiempo «vivenciado» concretamente por un hombre vivo. Así también, en relación con el espacio, se puede distinguir del «espacio abstracto» de los matemáticos y de los físicos y el «espacio vivenciado» concretamente. Por lo que, la propuesta fundamental de Bollnow es la de considerar

¹⁹ *Idem*, p. 160.

²⁰ Véase esta idea en M. Heidegger «*La pregunta por la técnica*», varias ediciones (*cfr.*, Bibliografía). El vínculo de la *aletheia* al habitar está dado por un producir que construye, pero aquí el eslabonamiento desaparece, se interrumpe vertiginosamente. La esencia del habitar tiene que buscarse en el habitar mismo, en su «*posibilidad*» (a esto volveremos más adelante).

²¹ *Idem*, p. 161.

–siguiendo básicamente a Heidegger– que para la comprensión de la relación del hombre con el espacio, es necesario partir de la consideración fundamental de un espacio «vivenciado», concreto, cotidiano, indiscutiblemente existente.²² En Bollnow, «el hombre siempre se encuentra simultáneamente <de algún> modo en el espacio», pero en ese «de algún modo», el espacio aparece como un «medio en que me encuentro» y, así, como *medio*, reaparece la querella del espacio, a la que alude de la siguiente manera:

En cuanto medio de tal índole el espacio se transforma en algo casi material, en cuanto que ahora nos podemos relacionar verdaderamente y de manera determinada con él y no sólo con los objetos que lo pueblan, sin objetivarlo además (y sin subjetivarlo). Como medio es algo intermedio a <objeto> y <modo de ver>, no es ni un <continente> independiente del sujeto ni un bosquejo subjetivo. Al dominar el espacio <medio> no queremos reanudar la vieja discusión sobre la idealidad o la realidad del espacio; no debe concebirse esta denominación como una hipótesis

²² (Cfr., Otto Friedrich Bollnow, *op.cit.*, pp. 23-31). La distinción entre espacio abstracto (matemático) y espacio concreto (vivencial) es fundamental en su propuesta: *Espacio Matemático* *Se trata de un espacio tridimensional, euclidiano. Basado en un sistema de ejes ortogonal, geométrico y homogéneo que, por ello, determina lo siguiente:

1. Ningún punto se distingue de los demás. No existe ningún punto natural de intersección de coordenadas. Por desplazamiento de ejes cualquier punto puede ser «centro de coordenadas».
2. No hay una dirección que se distinga de otra. Por rotación se puede convertir cualquier dirección del espacio en eje de coordenadas.

* (Cfr., *op.cit.*, pp. 24, 25) el espacio no está estructurado en sí, sino es completamente uniforme y de este modo se extiende hacia el infinito. *Espacio Vivencial*. No son válidas estas reglas, pues:

1. En él existe un punto central determinado que de algún modo, viene dado por el lugar del hombre que está «vivenciado» en el espacio.
2. Hay en él un sistema de ejes determinado, relacionado con el cuerpo humano y su postura erguida, opuesta a la gravedad terrestre.
3. En él las regiones y los lugares son cualitativamente distintos. Sobre sus relaciones se basa una estructura multifacética del espacio «vivencial».
4. El espacio «vivencial» muestra verdaderas discontinuidades.
5. Nos es dado como un espacio cerrado y finito y sólo por experiencias posteriores se ensancha hasta una extensión infinita.
6. En su totalidad, no es una zona de valor neutral. Fomenta y frena según el campo de la actitud vital humana.
7. En él, cada lugar tiene su significación para el hombre. Por ello, en su descripción son empleadas categorías usuales de las ciencias del espíritu.
8. Se trata del espacio tal y como existe para el hombre. No es una realidad desligada de la relación concreta con el hombre, imposibles de separar.

sobre la esencia del espacio, sino que la empleamos provisionalmente para poder expresar lo que, en la experiencia inmediata del espacio, está dado de modo fenoménico: que efectivamente me puedo *relacionar de diversos modos con el espacio*. En este sentido espacio y mundo, ser-en-el-espacio y ser-en-el-mundo pueden acercarse y a veces coincidir. Espacio es la forma más general del mundo, si se prescinde de los diferentes objetos que lo pueblan.²³

Por ningún lado encontramos en Bollnow una «solución» (ni siquiera la mínima preocupación en hacerlo) a la problemática de «el» espacio, lo que encontramos es una extensión de los señalamientos de Heidegger en torno a la existencia del espacio «particular» en tanto que «humano». En la intención extensiva de Bollnow que revisamos nos parece que es sumamente destacable, por su trascendencia, la idea –y quizá valga la pena elevarla a un rango de «categoría fundamental»– de *modo de relación con el espacio*, pues en todo *modo de relación* se expresa la intención, el sentido y el contenido del acto humano social que otorga significatividad a su «ser-en-el-mundo», a condición de que este «modo de relación» sea siempre una inserción en el movimiento de las fuerzas sociales puestas en relación espacial.

Otra concepción cercana a la de Bollnow, es la de N. Schulz quien sugiere –en clara alusión a Heidegger– la consideración del «espacio existencial» bajo un importante matiz que considera, por un lado, la mediatez de la objetividad como algo «dado» y, por otro, la subjetividad de la inmediatez circundante. En la primera dirección, recupera a Piaget, resaltando la permanencia de objetos que constituyen el universo conectados por relaciones causales independientes del sujeto y situadas en el espacio y en el tiempo. Tal universo, en lugar de depender de la actividad personal, se halla impuesto sobre ella formando parte de un todo. La segunda dirección (convergente con la de Bachelard, Bollnow y Lynch) se refiere, más bien, a la captación de «elementos circundantes»: paisaje rural, ambiente urbano, edificios y elementos físicos. A la primera caracteriza como de índole «topológica o geométrica», y a la segunda de carácter «concreto».²⁴ Una teoría del

²³ *Op.cit.*, pp. 243, 244 (*cursivas nuestras*).

²⁴ C. N. Schulz, *op.cit.*, pp. 19, 20.

«espacio existencial», por tanto, debe comprender –para él– los dos aspectos: «Hemos definido el espacio existencial como un sistema relativamente estable de esquemas perceptivos o «imágenes» del ambiente circundante. Siendo una generalización abstraída de la similaridades de muchos fenómenos, ese espacio existencial tiene ‘carácter objetivo’.»²⁵

Desde ahí, en el sentido de Bachelard y Bollnow, destaca los *elementos* de un «espacio existencial» (centro y lugar; dirección y camino; área y región), sus *niveles* (geografía; paisaje rural o campiña; urbano; casa; cosa) y arriba a la consideración del *espacio arquitectónico* (destacando sus *elementos* y sus *niveles*), bajo un procedimiento deductivo.²⁶

La concepción de H. Lefebvre es sugerentemente problemática, pues él de inicio otorga una «respuesta» a la querrela del espacio: *la producción del espacio*. Sin dejar de reconocer la existencia de una multitud de espacios (geográfico, económico, demográfico, sociológico, ecológico político, comercial, nacional, continental, global, físico, energético)²⁷ y, más bien, reconociéndolos por tal multiplicidad, destaca la necesidad de una «teoría unificada» («unitary theory») análoga a la teoría unificada de la física (molecular, electromagnética y gravitacional), mediante la cual sean unificados los campos (fields) del conocimiento de la realidad (físico, mental, social).²⁸ Para Lefebvre el espacio que se «produce» es el «espacio social» con lo cual no hace otra cosa que manifestar el sesgo y el punto de vista que adopta ante las distintas modalidades de concebir el espacio (absoluto, abstracto, contradictorio, diferencial, arquitectónico, social), en general: el espacio abstracto y el espacio concreto. Ambos se desvelan cuando son considerados –siguiendo a Hegel– como lo «concreto universal» en sus momentos *general* (espacio lógico y matemático); *particular* (descripciones o «secciones transversales: across sections» del espacio social) y el *singular* («lugares» considerados como naturales en su realidad meramente física y sensorial).²⁹ Como

²⁵ *Idem*, p. 19.

²⁶ *Cfr.*, *op.cit.*

²⁷ H. Lefebvre, *The production of space*, Massachusetts, Blackwell, 1992, p. 8, trad. Donal Nicholson-Smith.

²⁸ *Idem*, p. 11.

²⁹ *Idem*, p. 16.

producción del espacio en tanto que «social», ésta responde –según Lefebvre– a una «triada conceptual»:

1. La práctica social,
2. La representación del espacio, y
3. El espacio «representacional» (*representational spaces*).

La historia del espacio, como espacio «social», se inserta en las leyes históricas correspondientes a determinados modos de producción sin reducirse a ellas, incluso, puede no corresponder a las periodizaciones más aceptadas.³⁰ «La ciudad tiene una historia; es obra de una historia, es decir, de personas y grupos muy determinados que realizan una obra en condiciones históricas.»³¹

Como «producto» el espacio es siempre algo concreto, en tanto que producido es «social» y en tanto que social es «producido».³² «Considerado el caso de una ciudad –dice Lefebvre– un espacio el cual es formado, moldeado e investido por las actividades sociales durante un período histórico finito. ¿Es esta ciudad una obra o un producto?»³³

Para Lefebvre la «obra» es única, el «producto» repetitivo; en cuanto a una «cosa», esta es comprada y vendida, es *mercancía*. Se somete a las leyes económicas, desdoblando su valor social y mentalmente como cambio y uso (valor de cambio y valor de uso).³⁴ El «producto» es resultado de la producción del «dominio técnico y científico de la naturaleza material»; la «obra» viene del sentido de la *apropiación* del tiempo, del espacio, del cuerpo, del deseo. En la vida cotidiana, el sentido de «obra» está atrofiado, sólo la filosofía y la tradición filosófica, por un lado, y el arte, por el otro, contienen el sentido de la obra.³⁵

La pauta es clara: la ciudad como «producto» conlleva un objeto material económico, enajenado; la ciudad como «obra» proviene de

³⁰ Cfr., *op.cit.*, p. 48.

³¹ H. Lefebvre, *El Derecho a la ciudad*, Barcelona, Península, 1978, p. 65.

³² En esto Lefebvre encuentra una tautología: «(Social) space is a (social) product. This proposition might appear to border on the tautologous, and hence on the obvious». (H. L., *The productions...*, p. 26).

³³ *Idem*, p. 73.

³⁴ H. Lefebvre, *De lo rural...*, p. 251.

³⁵ Cfr., «Tesis sobre la ciudad lo urbano y el urbanismo» (tesis 11), en *El derecho...*, p. 169.

un objeto cuyo *sentido* y contenido es extraeconómico, es artístico. Sin embargo, bajo otra perspectiva, la señalada por Heidegger, ontológicamente, producto, obra, cosa provienen de la misma fuente del producir (*Hervorbringen*) que «desvela» la verdad del ente.

F

El producto-ciudad como gran-producto es posibilitado por una cuádruple causalidad:

1. La causa materialis [hyle]
2. La causa formalis [eidos]
3. La causa finalis [thelos]
4. La causa efficiens [logos]³⁶

Heidegger se encargó de mostrar que estas cuatro causas forman parte de un proceso aún mayor del que ellas constituyen el fundamento técnico instrumental trascendido por dos elementos realizadores: uno que posibilita toda causa técnica: la [*aition*], el acto social; y el otro envolvente-entrecruzante: el *develar* [*alétheia*] (el hacer-aparecer-la-verdad). El primero como móvil o potencia social (fuerza social multiplicada) y el segundo como objetivación-sujetivación proyectual.

Bajo este orden el producto-ciudad estaría constituido por una *causa materialis* como naturaleza transformada (transnaturalización material); una *causa formalis*, que en este producto *sui generis* sería, en general, la forma urbana (linealidad, reticularidad, verticalidad, concetricidad, etc.); la *causa finalis*, la función³⁷ habitaria; y por último la *causa efficiens*, el ciudadano (*Städter*), la sociedad citadina. Respecto a la cuádruple causalidad Heidegger precisará:

³⁶ Como es sabido, Heidegger retoma la idea de la cuádruple causalidad aristotélica en el texto de su conferencia «La pregunta por la técnica» destacando el ejemplo de una copa: a la primera causa correspondería la plata, a la segunda la forma de copa, a la tercera finalidad sacrificial y a la cuarta el orfebre. (véase *op.cit.* varias ediciones, Apéndice 3).

³⁷ La función es una forma enajenada del fin o finalidad (*thelos*). Se trata de su instrumentalización y, por tanto, su figura enajenada.

... en el develar se funda todo pro-ducir. Pero éste reúne en sí las cuatro modalidades del dejar-venir –la causalidad– y las rige. A su dominio pertenecen fines y medios, pertenece lo instrumental. Esto vale como rasgo fundamental de la técnica. Si preguntamos paso a paso por lo que es la técnica representada como medio, entonces llegamos al develar. En él descansa la posibilidad de toda elaboración productiva.³⁸

El mensaje de Heidegger parece ser el siguiente: la esencia de la cuádruple causalidad no está en la inmediatez instrumental y técnica de la producción, sino en el acto [*aítion*] y en el develamiento que el acto produce (hace aparecer). El «acto» es propiamente –decimos nosotros– un *acto político* (donde el *Ser* «serea») y lo que él devela es el «habitar», el *modo de habitar*. Por lo que *el modo de habitar* es un *modo del «acto» social/político* y a la inversa *modo de «acto» social/político* es un *modo de habitar*.

G

La ciudad-producto-obra, presupone varios aspectos de principio:

1. La distinción entre producto y obra. Con ello la cualificación de ambos.
2. La determinación de sus elementos fundantes (las fuentes de donde emana la ciudad en tanto que «obra»).
3. La consideración de la ciudad-obra como obra de arte.
4. La artistización de la ciudad (acto artístico): artistización del acto político: habitar.

La ciudad considerada como obra, no es nada nuevo. Prácticamente todos los arquitectos destacados de la escuela de Venecia, enfatizaron este hecho.³⁹ Antes que ellos L. Mumford estableció lo siguiente:

³⁸ M. Heidegger, *La pregunta...*, rev. *Espacios*, núm. 3, Puebla, UAP, p. 57, trad Oscar Terán.

³⁹ Al respecto véanse las obras de los arquitectos de esta «escuela»: A. Rossi, L. Benévolo, P. Sica, M. Folini, C. Aymonimo, además de las observaciones de H. Lefebvre analizadas más atrás y las citadas obras de Victor Hugo y W. Benjamin (véase apartado 2. de la Introducción).

La ciudad es, a su vez, un bien físico de la vida colectiva y un símbolo de los movimientos colectivos que aparecen en circunstancias favorables. Junto con el idioma, es la obra de arte más grande del hombre. Gracias a su mando concreto y visible sobre el espacio, la ciudad se presta no sólo a los fines prácticos de la producción, sino también a la comunión cotidiana de sus ciudadanos; este efecto constante de la ciudad como obra de arte colectivo fue expresado en términos clásicos por Thomas Mann a sus conciudadanos de Lübeck, al celebrarse el aniversario de la fundación de esa ciudad.⁴⁰

Cualificar la ciudad como producto, es lo que hemos intentado resaltar en las páginas anteriores bajo la idea de una objetualidad general y bajo una determinada forma de abstracción de su materialidad. Pero más allá de ella se encuentra la posibilidad mayormente compleja de concebirla y demostrar su carácter de obra. Este carácter debe buscarse –siguiendo las aportaciones que nos deja Heidegger– al preguntar por lo que hace de la ciudad-obra una *obra*. De acuerdo con ello debe indagarse en el arte mismo: lo que hace de la ciudad una *obra*, es el arte,⁴¹ el proceso del arte; el arte como proceso, o bien, el proceso artístico (o –quizá mejor todavía– la artistización del proceso edilicio de la ciudad).

El acto de «hacer ciudad» implicaría todo un proceso, en el que se incluyen –siguiendo a Heidegger– tres elementos:

1. El artista
2. La obra
3. El arte (disciplina artística)⁴²

La obra en sí, según la analítica ontológica de Heidegger, se descompone de acuerdo con un nivel de concreción-abstracción en el que la obra se «entifica»: obra–útil–cosa–ente.

«El útil –dice Heidegger– tiene una peculiar posición intermedia entre la cosa y la obra, siempre que se permita esta seriación matemá-

⁴⁰ L. Mumford, *La cultura de las ciudades*, Buenos Aires, Emecé, 1959 [1938], p. 14.

⁴¹ «El origen de la obra de arte –dice Heidegger– es el arte» (*cfr.*, M. H., «El origen de la obra de arte», en *Arte y poesía*, México, FCE, 1978, p. 68, trad. Samuel Ramos).

⁴² *Cfr.*, *op.cit.*, p. 37.

tica».⁴³ La obra es, según esto, siempre mucho más que algo útil producido-consumido instrumentalmente o funcionalmente, obedece a intenciones y necesidades artísticas peculiares pertenecientes al proceso que, para hacer de la ciudad una obra, debe siempre confeccionarla como obra artística.

La ciudad se vuelve obra cuando se descubre que la potencia colectiva hace de su acción un «cardumen humano», que hace de su movimiento una figura potenciada, un desplazamiento motriz vivenciado en el espacio-tiempo humano-sociales; cuando la polifonía de las voces logra hacer de los armónicos una orquestación multifónica pluri-instrumental; cuando la edificación armoniosa elige los desniveles multidireccionales en lugar de las planicies unívocas y transnaturaliza la montaña haciendo de sus materiales los nuevos componentes de un museo nacional, un palacio de las bellas artes o incluso, un nuevo banco central.⁴⁴

Edificar la ciudad como obra, «artistizarla», es –para usar las palabras de Heidegger– *ponerse en el camino del arte*, en el develamiento de la verdad como develamiento de mundo. La vía artística de la ciudad, tendría para ello que considerar la posibilidad de «artistizar» sus componentes: la vida humana (el «acto social»), la obra (en sí) y el arte (como «disciplina» de la artistización, el «logos» artístico, que no podría ser otro que «lo político»).

c) La ciudad-producto: medio y continente

La ciudad como producto tiene otra particularidad, se trata de un producto muy *sui generis*. De un producto que tiene la peculiaridad de envolver a sus productores, de acogerlos en su seno, a manera de un recipiente «contenedor» o «continente» (*Gefäß*). Ya Bollnow al revisar la concepción aristotélica de espacio, encontró en ella un conjunto de aspectos que vale la pena destacar:

⁴³ *Idem*, p. 53.

⁴⁴ «El espacio, lo mismo que el tiempo, se reorganiza artísticamente en las ciudades, en las líneas periféricas y en las siluetas de los edificios. Al elegir los planos horizontales y los picos verticales, al utilizar o rechazar un lugar natural, la ciudad conserva la huella de una cultura y de una época y la relaciona con los hechos fundamentales de su existencia». (*Cfr.*, L. Mumford, *loc.cit.*).

1. El empleo de la palabra griega *topoV* no corresponde a la palabra «espacio» (*Raum*) sino, más bien, al sentido de «lugar, sitio o emplazamiento».⁴⁵
2. La acepción «espacio» (*Raum*) tiene mayor cercanía con la palabra griega *cwra* derivada de *cwrew* que significa «dar espacio y hacer sitio» y respecto a recipientes o vasijas quiere decir «poder contener algo», «tener espacio para contener algo». De ahí que *cwra* se expresa en el sentido de «espacio intermedio, holgura o trecho».
3. La palabra *topoV* es algo más que «lugar» (en el sentido de *Ort*), implica una cierta amplitud, un «volumen espacial», un «espacio transportable», mientras que, por el contrario, el *espacio* es «una especie de vasija inmóvil». El *topoV* «envuelve a su objeto» es el «límite del cuerpo envolvente» o la «envoltura del medio envolvente».⁴⁶
4. El espacio es el espacio hueco limitado por una envoltura que le rodea y en el cual dicho objeto cabe perfectamente; por ello es necesariamente de las mismas dimensiones que el objeto que lo ocupa.
5. Los espacios-lugares (en el sentido de *topoi*) pueden estar uno dentro del otro de manera envolvente, mientras que los «lugares» (en el sentido de *Orten*) se encuentran necesariamente uno al lado de otro.⁴⁷

Es distinguible, por un lado, el *espacio* «capaz de contener algo» (*χωρα Raum*): «vasija inmóvil»; el [*topos*] o «límite del cuerpo envolvente»:

⁴⁵ Cfr., O. F. Bollnow, *op.cit.*, pp. 33-37.

⁴⁶ Aristóteles lo define del siguiente modo: «Concebimos, pues, el lugar como aquello que inmediatamente envuelve y contiene aquel ser de quien él se dice lugar; entendemos que el lugar no es nada que forme parte del ser contenido; además, que el lugar primero e inmediato no es ni menor ni mayor que la cosa localizada. Y, en fin, puede ser abandonado por cualquier ser y que es separable de él». (Cfr., Aristóteles «Física» (IV/4), en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1967, p. 617).

Hay que tener presentes las consideraciones que el propio Aristóteles tiene del problema:

1. El lugar «parece ser» algo diverso de los seres que entran en él.
2. El lugar y el receptáculo son algo distinto de uno y otro.
3. La vasija no es una parte del ser contenido en ella pues el continente y el contenido son distintos.
4. El lugar no puede ser ni la materia ni la forma.
5. La materia y la forma son partes constitutivas del ser que está en el lugar. (Cfr., *op.cit.*, pp. 612-617).

⁴⁷ Bollnow, *op.cit.*, p. 36.

«vasija móvil»; y el «lugar» (*Ort*) co-adyacente. Por otro lado, son identificables los componentes: el *status de espacialidad*,⁴⁸ el «continente» («vasija») y el «contenido». Una consideración de esta índole desarrolla una analítica del espacio, pero fomenta una teoría ingenua de él, reduccionista y simplista que equivaldría a afirmar (lo que Heidegger criticó por ello) que «por un lado esta el espacio» y «por otro el hombre» (y «por un tercero, sus productos»): substrato espaciario,⁴⁹ substrato material y substrato social, reduccionismo que, mediante las consideraciones de Heidegger, se viene abajo. El hombre como ser espacial, es un ser que *es* en el espacio. Ser en el espacio es moverse en él instalándolo cada vez. El hombre es un ser que por su naturaleza instala espacios. Quizá valga la pena dismantelar la frontera entre las ciencias físicas y las del espíritu y decir «el espacio no se crea ni se destruye, solo se transforma», lo cual no coincide con la afirmación de Heidegger según la cual el hombre no crea *el* Espacio ni le da forma *al* Espacio, sino que, más bien, le da forma a su espacio (de ahí la alta trascendencia de la teoría de la «producción en general» implícita en Marx en la que establece esta dialéctica espacio-social, la teoría de la producción-reproducción social objetivación-sujetivación social del espacio: el hombre le da forma al espacio natural dándose, al mismo tiempo, forma a sí mismo).

Afirmar lo anterior (como lo hizo Laboisier en la relación materia-energía) en la relación espacio-materia, es algo que Heidegger no hizo (no quiso hacer). De ser cierta esa afirmación, eliminaría todos los problemas teóricos al respecto y tendríamos la libertad y la relativa ligereza para decir –como lo hizo Lefebvre– «La producción del espacio». Esto es algo que el hombre actualmente no puede demostrar, por lo menos no es demostrable para *El Espacio* (en general) o espacio cosmológico. Sin embargo, el espacio del que hablan Lefebvre y Heidegger es el mismo espacio, el «espacio humano», el que se produce (Lefebvre) o ensambla (Heidegger) mediante el develamiento de la

⁴⁸ Conjunto o síntesis de todos los elementos anteriores correspondientes a los espacios «vivencial», «existencial» o «existenciario» que permite y es consecuencia de la concreción.

⁴⁹ Empleamos el término «espaciario» en lugar de «espacial» por su significado óptico-existenciario en el sentido de algo que «subyace ahí» en lo «concreto vivido»: abierto en la concreción y posibilitador de la abstracción.

verdad del ente en el trabajo, el conflicto espacial (espacio contradictorio) y el enfrentamiento de intereses, etcétera.

B. Concentrar: hacer ciudad

Al emplear el término «concentrar», queremos evocar a su sentido ontológico, lo cual significa reconocer que tiene o puede tener varios sentidos. Podríamos destacar por lo menos cuatro:

1. Geométrico-sociológico. Sentido asignado al término por Ernest W. Burgess para explicar la expansión de la ciudad en *círculos concéntricos*.⁵⁰
2. Económico-geográfico. Bajo este sentido la concentración se expresa cuantitativamente por la densidad y cualitativamente por la centralización que es la confluencia temporal (pasajera) para satisfacer intereses comunes específicos. La centralización es, según R. D. McKenzie, una forma temporal de concentración.⁵¹
3. Histórico-cultural. Esta orientación es mucho más rica y compleja. En ella la concentración es la promotora o, incluso, la productora indirecta de la ciudad. Marx, en esta línea, afirma que la ciudad es ya un hecho-obra (*Tatsache*) de la concentración (de la población, de los instrumentos de producción, del capital, del disfrute, y de las necesidades).⁵²
4. Antropológico-filosófico e histórico-antropológica. Sentido en el que Lefebvre destaca la *centralidad* y le concede distintas expresiones históricas:
 - a) La ciudad antigua, en la que la centralidad se fija a un espacio vacío: el *ágora* y el *foro* (la «plaza»).
 - b) De la ciudad medieval, cuyo «centro» es la «plaza del mercado», adyacente a la iglesia.

⁵⁰ Cfr., Ernest W. Burgess «The growth of the city», en *The City*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, pp. 50 y ss.

⁵¹ Cfr., R.D. McKenzie, «El ámbito de la Ecología Humana», en *Antología de Sociología Urbana*, México, UNAM, 1988, pp. 109 y ss.

⁵² Carlos Marx-Federico Engels, *La ideología Alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, p. 56. (Versión alemana: *Die Deutsche Ideologie*, Berlin, Dietz Verlag, 1953, p. 48).

- c) La ciudad capitalista, cuya centralidad tiene la forma de «centro de consumo», dual: «centro de consumo y consumo del lugar».
- d) La ciudad neocapitalista, en la que la centralidad, es bifuncional: «centro de consumo» y «centro de decisión» (administrativo).
- e) La ciudad futura. Con un nuevo tipo de centralidad: la *centralidad lúdica*, puesta al servicio de una *ciudad efímera* en la que la técnica podría ser empleada en la consecución de esta *obra*.⁵³

Nosotros queremos «otorgarle» a la «concentración» un sentido amplio más allá de lo físico, geográfico o económico, remitiendo este concepto a un sentido *cosmológico*. Cada ciudad es una ventana al cosmos. En rigor no se trata de un «otorgamiento» sino, más bien, de la *recuperación* de un substrato «perdido» en el camino histórico, pues se trata de un sentido, como vimos en el capítulo I, ya otorgado a la *polis* por los griegos. Sin embargo, esta recuperación la retrotraemos en un tiempo distinto, en el que la ciudad no es ya un ente aislado, sino un vaso comunicante en el que el aislamiento es socialmente imposible. Por tanto, cuando la ciudad se produce, en ella aparecen los vasos comunicantes del mundo, o dicho de otro modo, la humanidad se aglutina en el sonido de sus calles, la rectitud de sus avenidas, en el rugir de los motores, en el bullicio de los mercados. La humanidad brota en cada candil, en cada apagador eléctrico, en cada televisor, o en cada radio. La ciudad concentra el tiempo y el espacio. Concentrar es re-unir, hacer brotar congregando. Usamos el término en un sentido filosófico en el que concentrar no es crecer densificando concéntricamente. La densidad es una medida de la concentración como lo es la temperatura en el cuerpo. Pero la temperatura no es el calor mismo como tampoco lo es la densidad de la concentración. «Concentrar» quiere aludir al sentido

⁵³ H. Lefebvre les llama a estas modalidades de la centralidad, «jalónamiento del continuum», *El Derecho...*, pp. 152-160. La alusión a W. Benjamin es muy clara, aunque no mencionada. Como se sabe, Benjamin otorgó un sentido completamente distinto al papel de la técnica en la sociedad de un futuro no-capitalista: *el papel lúdico*. H. Lefebvre continúa esta propuesta en la creación de una ciudad de nuevo tipo. (véase, W. Benjamin, *La Obra de Arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Itaca, 2003, trad. Bolívar Echeverría; v. al.: W. B., *Gesammelten Schriften, VII-1*, Frankfurt, Surhkamp, 1972, pp. 350-384).

ontológico de la *congregación*. Congregar, por tanto, es *reunir*, pero un «reunir» que centrifuga en una ciudad las hazañas de la humanización. Porque cada ciudad es, aun cuando no se sepa, la expresión presente, lo siempre más reciente de la historia concreta de la humanización: mi «*mundo-ahí*». La ciudad se convierte entonces en es la manera de *traer-ahí* al mundo pero también la de plasmar la historización de este mundo-*ahí*.

Al concentrar-congregar son reunidos pasado, presente y futuro. Se reúnen capacidades, técnica y creatividad, como también son reunidas necesidades, goces y frustraciones. Congregamos fuerza, potencia e impotencia; aciertos y desaciertos; sueños y fatalidades. La ciudad engendra genios y monstruos; lo sagrado y lo profano; bienhechores y malhechores; bondades y crueldades. En fin, la ciudad congrega el espacio-tiempo sociales, acelerando su aparición. Concentrar es otorgarle al espacio-tiempo una velocidad, un ritmo a la existencia, un latido distinto al corazón, gracias al cual medimos nuestro paso por el mundo, como un andar que crea y re-crea la socialidad.

C. *Concentrar: congregar-mundo*

La concentración a la que nos referimos no es sólo una concentración reuniente sino edificante, pro-ductente. Un accionar que congrega edificando una naturaleza trans-formada; una roca hecha muro; una montaña de acero hecha puente; un terreno baldío hecho museo, gimnasio o universidad. Hacer ciudad es, en su sentido más prístino, «soñar mundo», pero en este caso el «sueño» no es ausentarse del mundo, sino imaginarlo creativamente mediante un proyecto de mundo. Por esta razón todo proyecto fundacional de ciudad es un proyecto de mundo, aunque se trata de un mundo horizontal, bidimensional. La concentración densifica el espacio-tiempo y lo hace «tridimensional» verticalizándolo, si bien, la verticalidad funge como un principio de cerramiento del espacio-tiempo, pues con ella se evidencia su metadimensionalidad. La «cuarta dimensión» de la socialidad es la *velocidad*.⁵⁴

⁵⁴ Sobre este tema *cfr.*, Paul Virilio, *La velocidad de la Liberación*, Buenos Aires, Manantial, 1997.

Ya desde los tiempos de la Carta de Atenas (1933-1941), Le Corbusier junto al resto de los participantes del Congreso Internacional de Arquitectura Moderna (CIAM), expresó la necesidad de vitalizar la existencia tridimensional del hombre. Con el elemento altura –decía él refiriéndose a la verticalidad volumétrica⁵⁵ de las edificaciones– se responde a las nuevas velocidades mecánicas (del automóvil) y se ganan áreas para la «función ‘circular’». ⁵⁶ Mediante estas afirmaciones se pone de manifiesto el hecho arquitectónico del «cierre» de la bidimensi- nalidad («espacio horizontal») y se acelera la verticalidad del espacio social. A través de la saturación del espacio social «horizontal» se cerró por fin la «curvatura del mundo» (social); con ella se aceleró vertiginosamente la tecnología de los *mass media* buscándose canales alternos de la comunicación-velocidad. Pues ¿cómo entender la comunicación sino como una búsqueda, un ir al *encuentro* de «algo» acortando el espacio-tiempo? y ¿cómo puede definirse este acortamiento en un mundo mercantil tecnificado, sino como «velocidad»?

Producción de ciudad en tanto congregación de mundo es también producción y aceleración de encuentros, con los objetos y con los sujetos, mediante una densificación de los espacios y un acortamiento de los sucesos (incremento de la velocidad de los encuentros). Para G. Simmel una gran-ciudad (*Grossstadt*) repercute en la vida psicológica del urbanita (*Grossstädter*) por el hecho de que provoca una rápida aglomeración de imágenes que se abarcan con la mirada «consumiendo» cada vez «más conciencia», lo cual denomina él «acrecentamiento de la vida nerviosa». ⁵⁷

⁵⁵ Tenemos presentes las consideraciones de Sigfried Giedion respecto a las tres concepciones del espacio arquitectónico que –de acuerdo con él– el hombre ha tenido a lo largo de la historia, a saber, la arquitectura como: 1. *Volúmenes de espacios radiales* (desde la antigüedad hasta los griegos), 2. *Espacio interior* (desde los romanos hasta las primeras décadas del siglo xx), y 3. *Volumen y espacio interior* (desde el movimiento de la arquitectura moderna hasta un tiempo no definido). Para este pensador de la arquitectura, Le Corbusier representa una cúspide de la tercera tendencia, el surgimiento de una nueva concepción volumétrica e interior del espacio arquitectónico que, desde la arquitectura monumental, -básicamente de egipcios y mesopotámicos–, había permanecido inerte hasta el tiempo de las entreguerras. (Cfr., de S. Giedion *La arquitectura, fenómeno de transición (las tres edades del espacio en arquitectura)*, Barcelona, Gustavo Gili, 1975; y *Espacio, tiempo y arquitectura (el futuro de una nueva tradición)*, Madrid, Dossat, 1980).

⁵⁶ Cfr., Le Corbusier, *Principios de urbanismo (La Carta de Atenas)*, [1941-42], Barcelona, Ariel, 1981.

⁵⁷ G. Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu», en *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1998, p.p. 247 y ss.

Producir ciudad es, por tanto, congregación de mundo en el sentido de congregación de objetos, cosas, productos y obras, haciendo de ellas un mundo objetivo y, por tanto, visual (mundo de imágenes).⁵⁸ El mundo como «imagen» es –por todo ello– una ciudad o *la* ciudad por antonomasia.

14. LA CIUDAD: «VALOR DE USO» Y «HABITAR»

En las páginas anteriores hemos tratado de mostrar cómo la ciudad puede asumir el rostro de un producto u obra generales bajo ciertas condiciones abstractas que parten de la socialidad. El grado más excelso a que nos lleva esta consideración es el de una ciudad-obra en el sentido de una obra de arte. Mostramos también que en un «corte transversal» la ciudad es resultado del escalonamiento de estratos constitutivos en los que aparece la triada *cosa-producto-obra*; mientras que en un «corte longitudinal» la *ciudad-obra* aparece integrada por un «eslabonamiento» iniciado en el acto social como totalidad potenciada, generadora de toda producción bajo la forma de la «cuádruple causalidad» en la que, mediante un proceso técnico se devela la verdad del acto productivo, lo *poiético*, que es el principio básico del hacer de una cosa una *obra de arte*, y de él, un *modo de habitar*.

Afirmar que la ciudad es un «valor de uso» es evocar al conjunto de consideraciones (conceptos, teorías, críticas, objeciones, incógnitas) respecto de él. Implica considerar que, indiscutiblemente, tiene una utilidad y sirve para algo, con lo que estaríamos haciendo alusión al sentido meramente instrumental (cósico) del uso, nos encontraríamos, dentro de la analogía del «corte», en la vista «transversal», en el nivel del «producto», (en la triada *cosa-obra-producto*) a este plano del uso podríamos denominarle «valor de uso inmediato» o «valor de uso cósico consuntivo»;⁵⁹ a diferencia de un segundo nivel o plano del uso del «útil» en el que éste se cosmologiza, se integra en el todo envolvente

⁵⁸ Debe tenerse presente que Heidegger define el *ser-en-el-mundo* como el ser ahí del *Dasein* entre los entes intramundanos.

⁵⁹ En el ejemplo de una casa, cosificarla es hacer de ella un mero habitáculo, sustrayéndole de manera esencial su sentido de *lugar del «habitar»*.

como mónada existenciaría de un *mundo-ahí*, de la ciudad. Nos referimos, no a la *causa finalis* (*thelos, Ziel*) de la «copa» en tanto «sacrificial», sino al cosmos envolvente en el que tal sacrificio es efectuado, una dimensión de la suprainstrumentalidad del fin (*Überziel*) cuyo sentido es la existencia misma, lo que, en términos de Heidegger, sería propiamente *habitar*. A este «valor de uso» podríamos denominarle «mediato» o *valor de uso político*, con la intención de «resucitar de entre los muertos» (Marx) al sentido prístino del *uso*, de «lo político» de la *polis*.

a) *La ciudad: «valor de uso» colectivo*

De acuerdo con la consideración de Heidegger que una obra, un cuadro, por ejemplo, puede colgarse en la pared como un fusil de caza o un sombrero, puede ser transportado (como el carbón del Ruhr, los troncos de árbol de la Selva Negra), o almacenarse del mismo modo que «papas en la bodega» (como los cuartetos de Beethoven en los anaqueles de las editoriales).⁶⁰ Si a ello se agregara también la posibilidad de ser comprada o vendida y con ello inducir a pensar en una problemática omnipresente en toda la historia de la ciudad, nos referimos a su «carácter mercantil». Incorporamos así este problema en el eje de su transhistoricidad, volviéndose identificable una estructura óptica si es situada en una cierta perspectiva de la teoría de Marx. Por otro lado, desatamos un nexo-tabú que establece un eslabonamiento entre una cierta «noción del útil» establecida por Heidegger,⁶¹ y la teoría marxiana del valor de uso;⁶² encuentro-desencuentro que resulta interesante muy a pesar del entrecchoque de sus concepciones.

La semejanza entre el «útil» (mediación entre la cosa y la obra) y el «producto», es que ambos son *objetos prácticos*, que cumplen con una

⁶⁰ Cfr., M. Heidegger, «El origen de la obra de Arte», en *Arte poesía*, FCE, p. 53 y ss.

⁶¹ *Idem*.

⁶² Cfr., K. Marx, «Contradicción entre la forma natural y la forma de valor del objeto mercantil», *El Capital*, (capítulos 1-4, Libro 1). Respecto a este tema fundamental, B. Echeverría ha señalado, con no poca insistencia y con especial énfasis, la trascendencia de este concepto en la contribución marxiana (presente en su obra principal, *El Capital*) y de su vigencia en las consideraciones críticas de la sociedad contemporánea (véase especialmente «Comentario sobre el «punto de partida» de *El Capital*», en *El discurso crítico de Marx*; México, Era,

función social en el acto colectivo o proceso de reproducción social necesario. Un primer momento, el productivo, lo conforma la generación de los sujetos sociales como acto natural puramente biológico (reproducción biológica), y el de la producción de los objetos de consumo colectivo (calles, mercados, etcétera) y privado (alimento, vestido, etcétera). Un segundo momento del ciclo de reproducción social, el de «disfrute», el sujeto social consume los objetos prácticos, que en el cerramiento del ciclo confirma el *thelos* que motivó su producción «inmediata» (*causa finalis*), constituyendo lo que, en términos generales, describe el cerramiento de un proceso social re-productivo. La producción constituye el acto colectivo potenciado como el origen de toda causa (la cuádruple causalidad) y la re-producción es lo que podríamos denominar «acto recepcional» o «acto consuntivo» en el que el mismo sujeto, la sociedad, confirma la inmediatez velada del movimiento global de edificación de mundo. Producción-reproducción es el cerramiento de un ciclo edificatorio de un mundo alzado aquí y ahora, en un espacio colectivo o espacio humanizado y transnaturalizado en el que se confirma la practicidad de todo objeto. Esta «forma natural» del útil-producto es lo que constituye su *status* de «bien» social legitimado en el *uso*.

Pero existe otra dimensión del útil-producto que salta de la concreción hacia la abstracción volviéndolo un útil-producto existencial metafísico, sensorialmente suprasensorial («*sinlich übersinnliche*»),⁶³ del que pasa a ser, de una «cosa en general», a una «cosa específicamente mercantil», *status* del útil-producto en el que lo político es exiliado del plano de la socialidad y su lugar es ocupado por el intercambio (compra-venta) de útiles productos bajo cuatro componentes estructurales del «acto social» o proceso de reproducción social (en este caso «capitalista»):

1984; «El «valor de uso»: ontología y semiótica», en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998; *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital*, México, Itaca, 1998). Todo el texto de Lefebvre *El derecho a la ciudad*, se levanta sobre la reivindicación del «valor de uso» de la ciudad. Su tesis 7 proclama la «realización de la vida urbana como reino del uso» (del cambio y del encuentro desprendidos del valor de cambio). (Cfr., H. Lefebvre, «Tesis sobre la ciudad...», en *El derecho...*, p. 167).

⁶³ B. Echeverría, *El Discurso...*, p. 74.

1. El útil-producto. Con un determinado valor de uso (Vu).
2. Valor de cambio: útil-producto, abstractamente útil (Vc).
3. Mercancía-Valor. Cristalización de tiempo socialmente necesario (V).
4. Útil-producto concreto del producto humano.⁶⁴

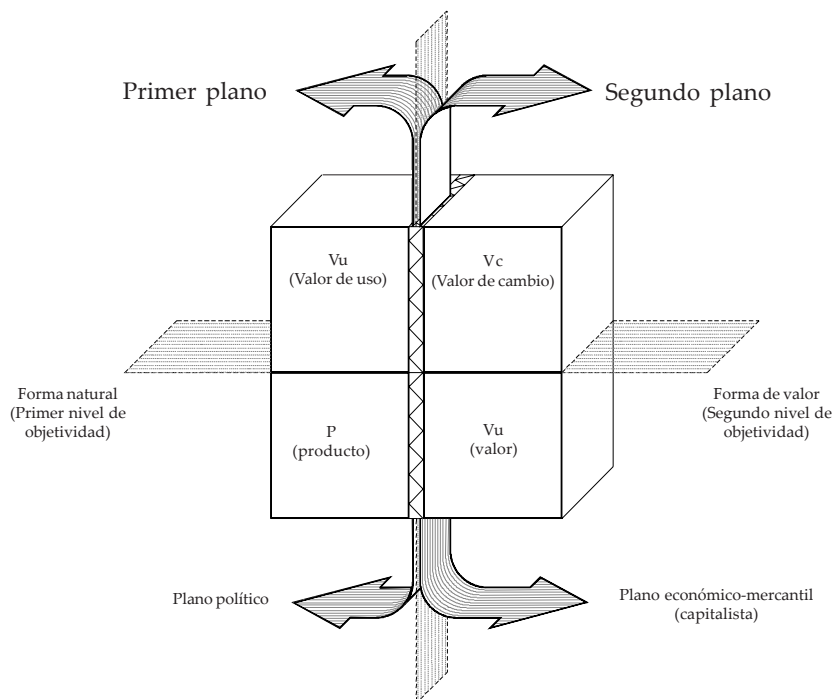


FIGURA 3.1
Desgarramiento estructural del objeto mercantil
(doble nivel de presencia)⁶⁵

En el útil-producto mercantil, coexisten dos planos o niveles de presencia (estratos de objetividad) opuestos y contradictorios, pues mientras el primer nivel de objetividad (el de la «forma natural», P-Vu) señala hacia un sentido (el del «plano de valor de uso») que hemos

⁶⁴ B. Echeverría, *La contradicción...*, pp. 11, 12.

⁶⁵ Véase el origen de este esquema en B. Echeverría, *loc. cit.*

denominado político por apuntar hacia los intereses de la edificación de un *mundo-ahí* bajo el reino de la suprainstrumentalidad del fin (*Überziel*); el segundo plano de objetividad (el del «plano del valor», V-Vc) jalona en un sentido opuesto, el de la instrumentalidad cósica del valor de uso (plano económico-mercantil capitalista).

Este jalonamiento de sentidos, si no opuestos, por lo menos divergentes, genera, por ello, un «desgarramiento del fin (*thelos*)» en el que todos sus elementos (acto social, cuádruple causalidad y fin-político) se hallan también, por consecuencia, desgarrados. La ciudad aparece dominada por el «plano del valor» y toda ella es potencialmente (formalmente) subsumida al plano económico-mercantil capitalista, presentando mayor o menor grado, según su subordinación (siempre diferencial)⁶⁶ su carácter mercantil.

b) La ciudad: «locus habitabilis»

El sentido, la profundidad, el nexo y la trascendencia ontológica del término «habitar» fue señalado por Heidegger simultáneamente al de «construir» y al de «pensar». «Entre el habitar y construir se da la relación de fin a medio» –señala Heidegger– y «el construir tiene al habitar como meta»; «construir, es en su ser, hacer habitar», «*es solamente cuando podemos habitar que podemos construir*».⁶⁷ En estas consideraciones se manifiesta el encadenamiento causal señalado más atrás y que establece una secuela bien establecida:

producir – construir – técnica – develar – habitar

A este razonamiento de Heidegger, abruptamente simplificado aquí, le agregamos un elemento que juega un papel central en todo el argumento, el «acto social», la «sociedad» como inicio y meta del ciclo hu-

⁶⁶ El hecho de que la subsunción real o formal de la ciudad sea *diferencial* al «*status* mercantil», otorga siempre un lugar a la *no-posibilidad* y con esto, se abre simultáneamente el campo de la *posibilidad* –siempre presente– de espacios subversivos del «fin superimpuesto» (el de la valorización del valor) y con ello de «espacios de libertad política»: se abren diferencialmente los espacios del consenso, la discusión colectiva o la lucha pública (callejera o agorística, es decir, de espacios abiertos).

⁶⁷ M. Heidegger, «Construir, habitar, pensar».

mano o de humanización. El habitar es el *thelos* que cierra la circularidad del ciclo reproductivo de la socialidad como tal. Pero ¿qué es habitar?, ¿por qué indicamos que la ciudad es un «*locus habitabilis*»? Las respuestas las encontramos en el propio Heidegger: «Trabajamos en la ciudad, pero habitamos fuera de ella. Estamos de viaje y habitamos ahora aquí, ahora allá. Lo que en estos casos llamamos habitar es siempre, y no más que esto, tener alojamiento.»⁶⁸

Habitar no es, pues, tener alojamiento, ni tampoco estar en esta o en otra ciudad, o en esta o en otra casa, sino un habitar ontológico en la medida que –creemos– es una manera de *dación* del ser. Pues, para Heidegger, el «ser» no *es*, el «ser» *se da*.⁶⁹ *Se da* Ser en el habla, en la técnica y en el arte, en el producir, en el habitar, en fin, en el *hombre* (en lo que el hombre *hace* y *es*).⁷⁰ El habitar cuando es *esencial*, es un *habitar «poiético»*, y es un *habitar «impoiético»* en su *no-esencialidad*.⁷¹

⁶⁸ M. Heidegger, «...Poéticamente...», en *Conferencias y Artículos*, p. 164. Estas palabras son coetáneas a su conferencia de Darmstadt *Construir, habitar, pensar* de 1951, diez años posterior a la publicación de la *Carta de Atenas* y cerca de veinte años posterior al Congreso Internacional de Arquitectura Moderna (CIAM: 1928-1953) de 1933 en que se promulgó dicha carta. Como se sabe, después de permanecer prácticamente en la clandestinidad, los principios establecidos en ella salen a la luz como parte de la reconstrucción de las ciudades europeas de la posguerra y sus principales promotores fueron, entre otros, Le Corbusier en Francia, L. Mumford en EUA, Frank Lloyd Wrigh en Inglaterra, Mies van der Rohe y Walter Gropius (de la «*Bauhaus*») en Alemania. En su «principio» número 79 (de los 90 que la constituyen), la *Carta* dice: «[Tesis] 79. El ciclo de las funciones cotidianas, habitar, trabajar y recrearse (recuperación), será regulado por el urbanismo dentro de la más estricta economía del tiempo. La vivienda será considerada como el centro mismo de las preocupaciones urbanísticas y como el punto de unión de todas las medidas». (Cfr., *Principios... (La Carta...)*, p. 122. Véase también sobre los CIAM: Walter Gropius, *Alcances de la Arquitectura Integral*, Buenos Aires, Isla, 1957, pp. 119 y ss.). Para Bollnow, Heidegger pudo haber sido «estimulado por los pensamientos correspondientes» de Sain-Exupéry, quien en 1948 publicó su libro *Citadelle*, traducido al alemán como *Die Stadt in der Wüste (La Ciudad en el Desierto)* en 1951, es decir, en el mismo año de *Construir, habitar, pensar*. Bollnow señala que el término «*habiter*» empleado en ese libro destaca con sencillez que «el hombre debe ser el que habita en este mundo y logra recién en el habitar su auténtico ser». En palabras de Exupéry: «He descubierto una gran verdad, a saber, que los hombres habitan y que el sentido de las cosas cambia para ellos según el sentido de su casa.» (Cfr., O. F. Bollnow, *Filosofía de la esperanza*, –cuyo título en alemán es *Neue Geborgenheit*, y una de sus traducciones podría ser *Nuevo resguardamiento*–, Buenos Aires, Fabril, 1962, pp. 141, trad. Arturo Orías M.).

⁶⁹ Cfr., M. Heidegger, «Tiempo y Ser», en *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Universitaria, 1997, pp. 271 y ss.

⁷⁰ «Si el hombre no fuera siempre el receptor del don del ‘Se da Presencia’, si el hombre no lograra lo ofrecido en el don, entonces en la carencia de este don lo Ser quedaría no sólo oculto y no sólo cerrado, sino que el hombre quedaría fuera del alcance del: Se da ser. El hombre no sería hombre». (M. H., «Tiempo...», p. 288.)

Como habitar esencial o fundamental tiene dos formas históricas, el habitar de la *polis*, y el habitar de la *provincia* (de un determinado tipo de provincia).

El primer acercamiento que Heidegger tiene con la idea de habitar esencial es, muy probablemente, *por* el lenguaje y *en* el lenguaje. Se sabe que Heidegger en la primera mitad de los años treinta tuvo su primera aproximación con los temas referentes a la poesía y al lenguaje, hecho que se percibe, por ejemplo, en su *Introducción a la metafísica* (1935). En él, buscando la etimología de la palabra *ser* (*Sein*) se encuentra con el ámbito, entre otros, de las flexiones del verbo germánico «ser»: *wes*; indio antiguo: *vasami*; germánico: *wesan*, que significa «*wohnen*» (*habitar*), «*verweilen*» (*morar*), «*sich aufhalten*» (*residir o permanecer en un lugar*). Y con *ves*, al que pertenecen un conjunto de fonemas: *φῆστια*, *φᾶστν*, *Vesta*, *vestibulum*; en alemán (derivados de *ves*) las formas «*gewesen*», *was* (forma antigua de «era»), *war* (era), *es west* (forma antigua de «ello era en»), «*wesen*» (forma antigua de «estar en», «hallarse en»).⁷² Pero también encuentra en la *Antígona* de Esquilo que –en (su) conexión con los sucesos de la Alemania de aquél tiempo– «*nada sobrepasa al hombre en terror*»,⁷³ encuentra lo que podría ser el principio de «*lo mas terrible*», lo *Ge-stell*, que aparecerá en su pensar «la técnica» y –decimos nosotros– la no-esencialidad del habitar. Heidegger se refiere a la conexión esencial de los griegos con la *φύσις* [*fysis*] y de ésta con el «estar entre las cosas», entre los «entes intramundanos», o con «el ente en su totalidad», principio básico –podríamos pensar, a partir de Heidegger– de toda esencialidad del «habitar»:

Los griegos no han experimentado lo que es la *φύσις* en los procesos naturales, sino a la inversa; a partir de una experiencia radical del ser, poética e intelectual, accedieron a lo que ellos tenían que llamar *φύσις*. Sólo sobre la base de tal acceso, pudieron observar la naturaleza en sentido riguroso. Por eso, la palabra *φύσις* significaba el cielo y la tierra,

⁷¹ «Porque un habitar sólo puede ser impoético si el habitar, en su esencia es poético» (*cfr.*, M. H., «...Poéticamente...», p. 177.)

⁷² *Cfr.*, M. H., *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 71.

⁷³ Heidegger cita el primer canto del coro de *Antígona*, en el que se lee: El hombre también se acostumbró al son de la palabra y a la omnicomprensión, rápida como el viento, y también a la valentía de reinar sobre las ciudades. (*Cfr.*, *op. cit.*, p. 136).

la piedra y el vegetal, el animal y el hombre, la historia humana, entendida como obra de los hombres y de los dioses, y, finalmente, los dioses sometidos al destino.⁷⁴

Lo anterior evoca el advenir del *Geviert* (el cielo, la tierra, las divinidades y los hombres) como φυσικς, pero también lo inverso, la φυσικς devela la cuaternidad del morar los entes en la cercanía de lo que es *familiar*. El acto del hacer (poiético) como acto de resguardo que hace confluír en la polis a lo ente en su totalidad como φυσικς.

En un primer sentido, *polis* significa *lugar de encuentro con lo ente*, lugar de develamiento de lo ente y, por ello mismo, lugar de la «*fysisidad*» [apertura]⁷⁵ de lo ente. El habitar como poetizar, esto es, el develar lo ente como *hacer aparecer*, es una forma del construir la polis misma como su *totalidad*. En tal sentido –cabe la expresión– «el hombre no es el déspota del ente. El hombre es el guardián del ser».⁷⁶ Este ser se da como φυσικς y ella misma es la *polis* como entitatividad del ser.

Πολικς, dice Heidegger, quiere decir el lugar, el allí, dentro del cual y en el cual es el ser allí, la ex–sistencia, entendida como histórica. La πολικς es el lugar de la historia, el allí *en* el cual y *a partir* del cual y *para* el cual acontece la historia. A este lugar del acontecer histórico pertenecen los dioses, los templos, los sacerdotes, las fiestas, los juegos, los pensadores, los gobernantes, el consejo de ancianos, la asamblea nacional, el ejército, la marina.⁷⁷

Este estado de la polis es el estado de la [apertura] del ser en el ente y de la historia. Es, como se dijo atrás, un *modo histórico del ser*.

Un segundo tipo de habitar esencial es evocado por Heidegger: el de la provincia. De cierto tipo de provincia que denominamos la *provincia del «Geviert»*.

La provincia es aquel lugar que está más allá de la ciudad o más acá de aquella. En cualquiera de las dos formas, la provincia *es*, en la medi-

⁷⁴ *Idem*, p. 23.

⁷⁵ Con la denominación [apertura] queremos hacer referencia al *acontecer-abierto* o proceso en que la φυσικς se da y el suceso *acontece*.

⁷⁶ M. H., *Carta sobre el humanismo*, p. 98.

⁷⁷ M. H., *Introducción...*, p. 140,141.

da que guarda cercanía con la «naturaleza» y fundamentalmente con la *tierra*. En la medida en que el «campo» se halla más alejado de la ciudad, la *tierra*, se convierte en *fundamento* de la vida humana enraizada, el provincialismo se vuelve más profundo y la «naturaleza» lo «campea» hacia el interior de sus límites. El cuidado de la tierra es, en esta forma, el cuidado de una extensión de la «naturaleza».

La provincia se yergue junto a la tierra, en la lejanía de la ciudad y en la cercanía con la naturaleza. En ella se *fundamenta* el habitar como *cuidado*, como resguardo *en y de* la tierra. La lejanía de la ciudad conforma el «aislamiento»; un «*aislamiento*» *fundamental* junto a la «fysisidad de la naturaleza: «...la auténtica soledad tiene la fuerza primigenia que no nos *aisla* sino que arroja la existencia humana total en la extensa vecindad de todas las cosas».⁷⁸

La «extensa vecindad de todas las cosas» *es*, en Heidegger, el habitar (morar entre las cosas) fundamental de la provincia, aquella provincia que reúne la [apertura] del *Geviert* (la cuaternidad: la tierra, el cielo, las divinidades y los mortales): «El rasgo fundamental de la habitación es precisamente esa protección que penetra a la habitación en toda su extensión, lo cual nos manifiesta que la condición humana radica en la habitación en el sentido de la residencia de los mortales sobre la tierra».⁷⁹

Este habitar (morar entre las cosas) es, pues, dice Heidegger, un mero agregado del *Geviert* con el cual se hace, integrándose, como unidad.⁸⁰

La «provincialización» del habitar, desde esta perspectiva, no debería buscarse en Heidegger como una nueva nostalgia por la provincia o por lo rural como mera oposición a la ciudad, sino como una imagen ontológica negativa del habitar de la modernidad contemporánea. Es una suerte de *antimodernismo ontológico del habitar*, cuya criba es construida, desde él, en lo que hemos denominado el *habitar fundamental*.

La «ruralización» o «provincialización» del mundo pertenece, desde aquí, desde esta perspectiva ontológica, a la [apertura], léase *fysis*,

⁷⁸ M.H., «Por qué permanecemos en la provincia», en *rev. Espacios*, núm. 6 UAP, México, 1985, p. 49.

⁷⁹ M.H., *Construir...*, p. 17.

⁸⁰ *Loc.cit.*

de cierto habitar moderno contemporáneo.⁸¹ «Ruralizar» quiere decir *fundamentalizar* el habitar y se refiere a una acepción ontológica y no de carácter óntico.

El habitar moderno en general y moderno contemporáneo en particular, forman parte o constituyen un modo de habitar secundario no-fundamental, *im-poiético*.

Si el habitar poiético o fundamental, como tal, se caracteriza como el morar entre las cosas, estas cosas *son*: el verdor de una planta, la humedad de la lluvia, la brillantez de la luna (el *Hausfreund* evocado por Heidegger), etcétera; la entitatividad de los entes, pierde su fuerza en la misma medida que los entes *son*, es decir, en la medida que el ser «serea» en los entes. Esta seridad de los entes, en el habitar impoiético, no *es*, sino que, en el mundo de la amañalidad, el ser se oculta en los entes «como entes» y se produce un *misterio*: lo que podríamos denominar el *misterio del ente*. Este «misterio» no es un misterio en su sentido religioso, sino un *ocultamiento*. Así pues, para Heidegger, el habitar im-poiético es el ocultamiento del ser en el habitar, el morar entre las cosas, es un ente más. El ocultamiento del ser del ente-habitar es, en Heidegger, parte del ocultamiento de la verdad en general. Heidegger se pregunta: «¿Habitamos *nosotros* poéticamente? Probablemente habitamos de un modo absolutamente impoiético [...] Porque un habitar sólo puede ser impoiético si el habitar, en su esencia, es poético.»⁸²

El habitar impoiético es un habitar no-fundamental y, según esto, *inesencial*. Esta inesencialidad se remonta, según Heidegger, desde nuestros días hasta la decadencia de la polis griega. Desde entonces lo inesencial del habitar se hizo presente como parte integrante de esta inesencialidad: el enfrentamiento del hombre *con* el ente, *contra* el ente y *sobre* el ente.

Para Bollnow, a partir de Merleau-Ponty, el «habitar» puede ser entendido desde varios sentidos:

⁸¹ Debe recordarse el juicio que retoma de Goethe con respecto a la poesía de Johann Peter Hebel (1760-1826). Según Goethe, Hebel transforma los objetos naturales en campesinos y, del modo más ingenuo y encantador, «ruraliza» absolutamente el universo (*cfr.*, «Hebel el Amigo de la Casa», en *rev. Espacios*, núm. 6, UAP, p. 51, México, 1985).

⁸² M.H., «...Poéticamente...», pp. 176,177.

1. Habitar una casa (del que parten los demás sentidos).
2. Habitar el cuerpo.
3. Habitar la palabra.
4. Habitar el mundo.
5. El cuerpo que habita el espacio y el tiempo.⁸³

Sentidos, todos ellos, importantes, que podrían ser complementados por cualquier otra «dimensión» si por ella adquiere el sentido relativista de «ámbito»: el arte, la economía, la ciencia, etc. Nos interesa destacar lo que él denomina *lugar de arraigo*, (*Heimat*), a todas luces, de procedencia heideggeriana, que no podría ser otra cosa que la «ciudad» la forma particular en que el mundo es un «ahí». Una dimensión o nivel superior al de la casa familiar que ya no puede ser construida por hombres singulares y que ya no puede referirse a estos.⁸⁴ El hombre como ser colectivo o ser social habita otro grado superior de existencia al de la casa singular, particular o familiar, lo que hemos denominado «*mundo-ahí*», a diferencia del «mundo» en abstracto o «mundo-allá» que alude al «mundo» que la humanidad en su conjunto construye o destruye.

«Lugar de arraigo» (*Heimat*) es, para Bollnow, el círculo más amplio en el cual se realiza la vida de los hombres en comunidad mayor, con todas las referencias de vida que le son peculiares. Todo lo dicho en sentido limitado sobre la casa, dice él, es aplicable al *lugar de arraigo total*.⁸⁵ Es imposible dejar de pensar que a lo que aquí se refiere es a la ciudad. No obstante «arraigo» no es necesariamente eso. Nada podría ser comparado con un «barco en el mar tempestuoso» que no sea una totalidad concreta (un *mundo-ahí*), una ciudad. El *locus* del habitar colectivo.⁸⁶

⁸³ Cfr., D. F. Bollnow, *Hombre...*, pp. 245-249.

⁸⁴ Cfr., D. F. Bollnow, *Filosofía...*, p. 159.

⁸⁵ *Idem*.

⁸⁶ «*Todo lugar de arraigo es siempre relativo*», dice Bollnow, por lo que no se trata nunca de algo estático sino de una *totalidad* en continua lucha por su autoafirmación. (Cfr., *op.cit.*, p. 60).

IV. LA CIUDAD: HISTORICIDAD Y SIGNIFICATIVIDAD

Las grandes producciones de la arquitectura, menos son individuales que sociales; más bien la producción de los pueblos que la inspiración de los hombres de genio; que son el depósito que deja una nación; las acumulaciones que hacen los siglos; el residuo de las evaporaciones sucesivas de la sociedad humana; en una palabra, son como formaciones. Cada oleada del tiempo deja su aluvión, cada raza deposita su capa sobre el monumento, cada individuo coloca en él su piedra [...]; en ellas se resume y se totaliza la inteligencia humana: el tiempo es el arquitecto; el pueblo es el albañil.

VICTOR HUGO: *Nuestra Señora de París* (1831)

En razón de nuestras emociones, pasiones y usos lingüísticos, dotamos de sentido y significación al mundo de vida en que habitamos. Abandonamos la simple *naturaleza* e ingresamos en el universo del sentido. Pero a la vez constituimos un *límite* entre ese «mundo de vida» en el que habitamos y su propio más allá: el cerco de misterio que nos trasciende y que determina nuestra condición mortal.

EUGENIO TRIAS: *Ética y Condición Humana*

En los capítulos anteriores se han revisado temáticas que están vinculadas esencialmente con la existencialidad ciudadana: en el primero se analiza la relación entre materialidad-historicidad-racionalidad; en el segundo la relación naturalidad-socialidad-mundo; en el tercero producibilidad-objetualidad-habitariedad; y en el presente capítulo presentaremos algunas pautas que faciliten la interpretación de «la ciudad» mediante dos elementos constitutivos que integran la columna vertebral de todo análisis que interrogue por su estructuración básica a manera de envolvente de los elementos ya estudiados. Nos referimos a la *historicidad* y a la *significatividad*, la expresión de la existencia en el tiempo-espacio sociales y la expresión peculiarmente «humana» en ella manifestada. La característica común, el tronco común de estas temáticas –y todas las tratadas en esta investigación– es el no aparecer directamente «ante los ojos», sino permanecer ocultas y, con frecuencia, en el «ocultamiento».

En el primer «ámbito», en el de la historicidad, intentaremos mostrar, por un lado, cómo adquiere la apariencia de «máscara», de rostro oculto y de «misterio»; y, por otro, cómo ese «misterio» podría ser reconocido si se desvelan –cosa que aquí no pretendemos efectuar más que de manera bastante incipiente– los elementos constitutivos, la estructura y las causas que hacen de ella (la historicidad) el «arcano de la

ciudad». Queremos contribuir con el señalamiento de la *desestructuración del «misterio»* tras el análisis de su determinación como tal.

En el segundo «ámbito», el de la significatividad, queremos mostrar la confirmación del fenómeno de la significación como un acontecimiento que encuentra su expresión más elevada y digna de ser pensada tomando como referente ontológico a la ciudad, cuyo espacio-tiempo muestre su existencia a la vez global y concreta en el pensamiento abstracto generalizador, que de ninguna manera es por ello defectuoso.

El enfrentamiento del sujeto colectivo con la ciudad lo dejaremos para el capítulo siguiente. En él abordaremos las expresiones, las formas peculiares y las dimensiones que este enfrentamiento adquiere de manera específica.

15. TRANS-HISTORICIDAD DE LA SIGNIFICATIVIDAD MATERIAL

a) *El «misterio» de la historicidad*

La historia tiene rostro de piedra, está escrita en piedra y tiene figura de piedra. Su cuerpo es la ciudad. Sin ciudad no hay historia, hemos dicho páginas atrás y lo queremos confirmar aquí. Su personalidad, es decir, su «máscara»,¹ es el *misterio* porque en ella rige el pasar del tiempo como transitoriedad del presente y permanencia del pasado en lo «presente» y en lo «futuro» (*preteridad del ahora*). Dicho en otras palabras, el misterio no radica en lo pasado del transcurrir sino en el devenir como *pasado*, es decir, en la *permanencia*. Es esta paradoja el rostro del misterio y como «misterio». La unión de ambas premisas arrojan una sola: la ciudad es una «máscara de piedra».

El aparente alarmismo de Victor Hugo en *Nuestra Señora de París*,² no fue ni sigue siendo mero «alarmismo», sino una «alerta» radical de

¹ «Persona significa máscara en latín: hace referencia a la <voz> que resuena a través de la máscara teatral (*per-sonare*). Esa voz que resuena a través de esa máscara que nos dota de existencia singular, o personal,...». (Cfr., Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000, p. 16).

² Cfr., Victor Hugo, «Esto matará a aquello» (vol. 2), *Nuestra Señora de París*, México, Porrúa, 2000.

orden ontológico. Para él la contraposición entre el libro impreso y el libro de piedra, la arquitectura (la ciudad como «arquitectura»), es el anuncio de un cambio radical perverso y transmutado del «espacio vivencial» (Bollnow) histórico del hombre de su tiempo en relación esencial con la historia y el arte expresados, plasmados en la arquitectura, en la ciudad. Para Víctor Hugo la arquitectura es la ciudad entendida como edificación artística, arte construido, a su vez que espacio del arte arquitectónico, y no fue sino hasta el siglo xv en que se mantuvo como el registro principal de la humanidad. Dicho en sus palabras: «En este intervalo no ha aparecido en el mundo un pensamiento algo complicado que no se haya hecho edificio; que toda idea popular, como toda idea religiosa ha tenido sus monumentos; que el género humano, en fin, no ha pensado cosa alguna importante que no la haya escrito en piedra.»³

La arquitectura es, pues, el «gran libro del género humano», «desde la más inmemorial pagoda del Indostán, hasta la catedral de Colonia», pero destinada a perecer ante la imprenta, ante el libro impreso, pues bajo esta mutación («cambio de piel completo y definitivo de aquella serpiente simbólica que, desde Adán, representa la inteligencia») el pensamiento se vuelve más eterno que nunca, se vuelve volátil, impalpable e indestructible. «En tiempo de la arquitectura, se hacía montaña y se adueñaba poderosamente de un siglo o de un país; ahora se hace bandada de pájaros, se esparce por los vientos, y ocupa a la par todos los puntos del aire y del espacio.»⁴

Pero, ¿a qué se refiere Víctor Hugo? En nuestra opinión, a tres cosas fundamentales: 1. La pasantía y permanencia de la historia; 2. La permanencia histórica de la obra de arte y 3. La des-significación de la arquitectura y la ciudad por la vivencia humana y su re-significación espacio-temporal «desmaterializadora»⁵ trasladada *al* libro. «Siempre al lado de una arruga, se encuentra una cicatriz».⁶

³ *Op.cit.*, p. 114.

⁴ *Idem.*

⁵ Es esta «alerta» de Víctor Hugo el primer llamado a la evidencia expresa de la «primera forma de desmaterialización» de la vivencia artística (espacio vivencial del arte); el segundo llamado lo hizo W. Benjamin en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*; el tercer llamado de la «desmaterialización» lo hace la propia tecnología en la «época informacional» contemporánea.

⁶ Víctor Hugo, *op.cit.*, (III, 1), p. 65.

La arruga es siempre el fruto del misterio, la cicatriz, la cosecha de la acción. El misterio no es sólo lo inexplicable o inexplicado, sino también lo *no-logrado*, lo *por-lograr*, lo *aún-no-logrado* como categoría de esperanza de un *todavía-no* (E. Bloch); la apertura de lo abierto, su inabarcabilidad humana, el «cerco que nos trasciende y determina nuestra condición mortal» (E. Trías). En el espacio, el misterio es lo in-habitado, lo u-tópico (el no-lugar); en el tiempo es lo que viene de lejos pero que nos rodea, es por un lado, lo que viene del pasado y *es no-conocido*; por otro lado, es la indiferencia de lo por venir, su des-conocimiento e indeterminación: «El misterio del instante es la noticia de lo que nos sobrepasa y es inevitable. En el misterio tiene el acontecer de la historia su más propia firmeza. Cuanto más simple es el misterio tanto más poderosa es la exposición en el ser y con ella su reserva.»⁷

Este «*misterio*» del tiempo histórico muestra sus resonancias en un gran número de pensadores⁸ todos ellos preocupados por poner de relieve la consideración problemática del paso de un tiempo histórico

⁷ M. Heidegger, *Lógica*, p. 109.

⁸ Heidegger evoca al «misterio» mediante su exposición de lo *ya acontecido* (lo «sido»: *Das Gewesene*, el «hundirse en la sombra», en el «enigma del ser»). Cfr., *El Ser...*, p. 59 y p. 422, [*Das Rätsel des Seins, Sein und Zeit*, p. 392].

- Marx evoca esta incógnita cuando dice: «condiciones antediluvianas» (del capital), «huella de un trabajo pretérito», «despertar [Vupotenciales] del mundo de los muertos», fuerza destructiva del metabolismo natural, y discurre en ella de manera detallada bajo consideraciones tales como: *Presupuestos históricos* (supuestos pasados); *Supuestos históricos* (supuestos de su origen); *Historia de su formación* (supuestos «abolidos»); «Factores objetivos» del trabajo vivo; «Condiciones» de existencia; Valores de uso «*potenciales*»; Valores de uso efectivos-operantes. Fundamentalmente su tratamiento lo desarrolla bajo el concepto de «formación» (*formen*) con el nombre de: «*Pródromos históricos del devenir*» (cfr., K. Marx, *Elementos...t. I*, pp. 420, 421. También, *El Capital*, t. I, 1, 220 y ss.).
- Norbert Elías se refiere al problema tras las expresiones: «restos de etapas previas»; *Escala Temporal muy grande*; «proceso de evolución biológica a largo plazo»; proceso «largo»; «anagénesis». [Cfr., Norbert Elías, *Teoría del Símbolo*, Barcelona, Península, 2000, pp. 14, 16, 17, 23, 98, etcétera].
- Víctor Hugo denomina al fenómeno «aluvión»; «evaporaciones sucesivas» (*Nuestra Señora...*).
- Lefebvre lo califica de «jalonnemento hacia el pasado» (cfr., *De lo rural a lo urbano*).
- Michel Foucault les llama «historias de débil declive» (cfr., *Arqueología del Saber*, p. 3).
- Aldo Rossi las caracteriza como «principios de orden casi místico» (cfr., *Arquitectura...*, p. 187).
- Umberto Eco se refiere a la «obra abierta» como «misterio a investigar» (cfr., *Obra abierta*, México, Origen-Planeta, 1985, p. 69).

a otro, de una época histórica a otra, pero el asunto es siempre el mismo: la *transhistoricidad*. ¿Cómo se manifiesta la transhistoricidad en la ciudad y cómo sobrevive ésta en aquélla?, es un tema central que escapa de las pretensiones de este trabajo. Aquí sólo señalaremos los rasgos característicos que el problema del tiempo histórico incorpora sobre sí y sobre esta problemática.

b) *Historicidad y significatividad*

A

A la querella del espacio, corresponde la querella del tiempo o viceversa. Esta querella está implícita cuando se afirma –de acuerdo con Heidegger– que *el hombre es un ser espacial*⁹ y su correspondiente afirmación *el hombre es un ser temporal*. La puesta en el correspondiente lugar de la querella como tal es situada por Heidegger bajo aclaraciones tales como las siguientes: «Ni el espacio es en el sujeto, ni el mundo es en el espacio. El espacio es, antes bien, <en> el mundo, en tanto que el <ser en el mundo>, constitutivo del <ser ahí>, ha abierto un espacio.»¹⁰ «El análisis de la historicidad del <ser ahí> trata de mostrar que este ente no es <temporal> por <estar dentro de la historicidad>, sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser.»¹¹

Es posible percatarse del límite de la comprensibilidad, de la aprehensibilidad, y de la asibilidad implicadas en la relación entre el espacio-tiempo y la existencia de lo humano en relación con la de los demás entes, límite que resulta un abismo fronterizo entre lo intangible que resulta el espacio-tiempo y su opuesto existencial denominado ser de los entes. Aparece aquí un conjunto de problemas presentes en las consideraciones de Heidegger:

⁹ M. Heidegger: «...el <sujeto> ontológicamente bien comprendido, el <ser ahí>, es espacial», *El ser...*, p. 127.

¹⁰ *Idem*, p. 127.

¹¹ *Idem*, p. 407.

1. Su concepción acerca del espacio-tiempo rechaza, como asunto de principio, la relación sujeto-objeto y, como tal relación (S-O), es inadmisibile; por lo que el «sujeto», una forma particular de *Dasein* («ser-ahí»), no está frente a un «objeto» espacio-tiempo.
2. El espacio-tiempo solamente *es* porque el *Dasein* («ser-ahí») como *ser* es (un) *ahí*, es decir, un *ser* en «estado abierto» (*Erschlossenheit*) y, como tal, se abre en su «ahí», hacia un *mundo*, y por ello y con ello, hace del espacio-tiempo un «*ahí*». ¹²
3. El «*mundo*» es determinado por un «*ahí*» esencial que es el «ahí» del «ser-ahí» (*Dasein*). ¹³
4. El espacio-tiempo del mundo como «mundo», sólo puede ser abierto por un ser que con la apertura de su «ahí» abre mundo, el *mundo del ser-ahí* –podríamos decir nosotros–, es el *mundo humano*.
5. El tiempo («humano») es necesaria y esencialmente un «*tiempo-mundo*» (*Weltzeit*) y el espacio («humano»), inseparable de él, es siempre, por tanto, un «*espacio-mundo*» (*Weltraum*).

Es hasta cierto punto perceptible que la inasibilidad del espacio-tiempo, impide la conceptualización física de ellos, lo cual erige la frontera abismal de su comprensión y argumentación conduciéndola hacia una dimensión metafísica del problema, determinando la condición *abierta* del *Dasein* (ser-ahí y ser de los entes en general) por una condición *limitada* de él, cuyos límites toman la forma existenciaría de un *Dasein* «fundamental» (ser-hombre) en el que se sintetizan todas las dimensiones del cosmos, incluyendo las dimensiones trans-fronterizas de la metafísica. Sin embargo, y por ello mismo, metafísica es –a pesar de todo– antropologización del cosmos. Por lo que no hay definición del espacio-tiempo sin definición de *mundo* en tanto que *mundo humano*.

De tales observaciones no pueden desprenderse sino señalamientos provisionales respecto a tales querellas sobre el espacio y el tiempo:

¹² «La expresión «ahí» mienta este esencial «estado de abierto». Gracias a éste, *es* este ente (el «ser ahí»), a una con el *ser ahí* de un modo para él, él mismo ahí». (Cfr., *op.cit.*, p. 149).

¹³ Heidegger antepone el «ahí» (*Da*) al «aquí» (*Hier*) y al «allí» (*Dort*) de por sí presentes en el «mundo»: «El «allí» es la determinación de algo que hace frente dentro del *mundo*. Un «aquí» y un «allí» sólo son posibles en un «ahí», es decir, si *es* un ente que ha abierto como ser del «ahí» la espacialidad». (Cfr., *op.cit.*, p. 149; *Sein und Zeit*, p. 132).

- El *Dasein* (mal) «entendido» como «sujeto», constituido de materia real palpable, natural, no es directamente espacio-tiempo, ni el espacio-tiempo es directamente en el «sujeto», entonces queda negada la identidad: *espacio-tiempo ≠ materia* (línea fundamental de la querella).
- La idea de una «concepción global» de *el* espacio y de *el* tiempo «objetivos», independientes del ser-hombre generales y absolutas son inadmisibles.
- Lo único admisible es la concepción del espacio-tiempo siempre que estos sean parte de una delimitación de «mundo» en tanto que «mundo humano».

Por tanto:

- *La delimitación del tiempo humano se hace solo por una apertura que por su «ahí» gesta «mundo» y como tiempo-mundo (Weltzeit) es historia: la existenciaridad del «ahí» del «ser-ahí» (Dasein) como trans-currir.*
- La ciudad como un lugar que concentra, re-une y registra (patentiza) los existenciaros diversos del «ahí» del «mundo» en su trans-currir, es con ello y por ello *historiografía* (en el sentido de *Historie: Geschichtswissenschaft*).
- La «mundidad» del espacio-tiempo, su humanización expresada como proceso civilizatorio (gestación de «ciudad») es *historia* (*Geschichte*) hundida (oculta) en la «noche de los tiempos». Por ello aparece velada, oculta, «misteriosa», ilegible. A decir verdad, una parte de este «proceso» no «aparece», esto es, es sólo pasado no registrado, por lo que es ilegible (pre-historiografiable); y la otra es la parte de la historia que es legible en la ciudad y sólo en ella encuentra su «centro»,¹⁴ es la historiografía propiamente dicha.

¹⁴ La «historia de piedra» de Victor Hugo, la historia escrita en el libro de piedra que es la «ciudad» (supra).

B

Significatividad es lo que hace que el ahí del ser como ser-ahí –siguiendo la terminología de Heidegger– sea propiamente un «mundo». La significatividad le otorga a la esfera de lo humano un «mundo», una dimensión en la que el individuo colectivo, la sociedad, se expresa como «género» en un «mundo de útiles» (*Zeugenwelt*) y mediante ellos. «Significatividad (*die Bedeutsamkeit*) –dice Heidegger– es lo que constituye la estructura del mundo (*die Struktur der Welt*) o de aquello en el que el «ser ahí» en cuanto tal es en cada caso ya».¹⁵ Significatividad es un todo de relaciones que erige un *significar* del ser-ahí (*Dasein*) en cuanto darse a comprender previamente su «ser en el mundo» («*in-der-Welt-sein*»).¹⁶ Como «todo de relaciones», la significatividad es un «causar», una «causación», un encadenamiento causal que, como toda causalidad humana, es manifestación de voluntad y expresión de necesidades y capacidades de humanización de la naturaleza. *Expresar* quiere decir «plasmear proyectos», y como en toda expresividad humana hay un empleo de lenguaje, un proceso comunicativo en el que queda plasmada la esfera de lo humano, el mundo transnaturalizado:

En el Mundo la naturaleza queda radicalmente transmutada. En el mundo la base física es soporte y sostén del universo del *sentido*. En el Mundo importa sobre todo el *sentido*; el sentido y la significación. De hecho, el Mundo es la propia naturaleza, sólo que significada. Entre la naturaleza y el Mundo se intercala ese Límite, esa frontera que constituye nuestra propia condición: el Mundo es la proyección de la inteligencia lingüística que nos pertenece sobre la Naturaleza. Esta queda entonces preñada de signos y símbolos: de los dispositivos que hacen posibles la significación y el sentido.¹⁷

¹⁵ M. Heidegger, *El Ser y el tiempo*, p. 102, *Sein und Zeite*, p 87.

¹⁶ El «todo de relaciones» al que Heidegger evoca es el enlance causal en el que un «por medio del que» *significa* un «para», éste un «qué», éste un «en qué» del conformarse, éste un «con qué de la conformidad». (Cfr., *idem*, pp. 101, 102).

¹⁷ Eugenio Triás, *op.cit.*, p. 52. «*Sentido*» también debe entenderse bajo la forma de «*Ordo amoris*» como en Max Scheler: Me encuentro en un inmenso mundo de objetos sensibles y espirituales que conmueven incesantemente mi corazón y mis pasiones. Sé que tanto los objetos que llego a conocer por la percepción y el pensamiento, como aquellos que quiero, elijo, produzco, con que trato, dependen del juego de este movimiento de mi corazón. De ahí se deduce para mí que toda especie de autenticidad o falsedad y error de mi

La significatividad es la esfera gracias a la cual las dimensiones de lo humano se completan, a decir verdad, gracias a ella el mundo se «curva» haciéndose orbe, se cierra completando su dimensionalidad. El mundo en tanto «social» deja de ser un mundo físico-natural «tetradiimensional» y se vuelve un mundo «humano» «metadimensional», pues además de la tetradiimensionalidad física (espacio-tiempo) existe, en gran medida, como afirma N. Elías, una «quinta dimensión», la dimensión propiamente humana: la significatividad.¹⁸ Sin significatividad no hay «mundo»; la significatividad es la mundidad del mundo.

La esfera de la significatividad sobrepasa el campo semiótico propiamente dicho. Éste constituye la *expresión* del acto (praxis) fundamental de la socialidad, pero no es el acto mismo –como bien lo indicó H. Lefebvre (supra)–. Como tal *expresión*, obedece a ciertas leyes lingüísticas que vale la pena no olvidar y a las que volveremos en el apartado siguiente (16).

c) *Trans-historicidad material significativa*

El *tiempo-mundo* (*Weltzeit*) como «acontecer social» es *historia* (en el sentido de *Geschichte*); pero la posibilidad de que ésta sea estudiada y registrada, obedece a ciertas condiciones de permanencia por medio de las cuales ese registro sea historiografiable, es decir, des-cripto, de-codificado, «leído» e interpretado, propiciando así su cientifización, dando origen a la ciencia de la historia (historiografía: *Geschichtswissenschaft*). Es por todos sabido que estas condiciones de permanencia pue-

vida y mis tendencias, depende de que exista un *orden justo y objetivo* en estas incitaciones de mi amor y de mi odio, de mi inclinación y de mi aversión, de mis múltiples intereses por las cosas de este mundo, y de que sea posible imprimir a mi ánimo este *ordo amoris*. (Cfr., Max Scheler, *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós, 1996, p. 21).

¹⁸ Norbert Elias señala esta idea en la forma siguiente: «Los seres humanos no viven en un mundo cuatridimensional sino en un mundo de cinco dimensiones. Ubican objetos de comunicación no sólo de acuerdo con su posición en el espacio y en el tiempo, sino también de su posición en el propio mundo de los hablantes según lo indica simbólicamente la pauta sonora que los representa en el lenguaje de los hablantes». (Cfr., *op.cit.*, p. 189). N. Elias presenta la «pauta sonora» como una forma expresiva representativa –creemos– de la esfera del «símbolo», sin embargo no debe pensarse en un sentido restringido del término, sino por el contrario, en su sentido amplio, el de la *significatividad humana en general*. (Cfr., *Ciudades desaparecidas*, México, Reader's Digest, 1982, pp. 160, 161).

den constituirse ahora, por los modernos materiales fílmicos y los libros, hasta la tradición oral, los ritos, etcétera. Pero –como ya lo vimos en Victor Hugo– el gran libro de la humanidad es «la ciudad» gracias a que en ella su perdurabilidad¹⁹ es de duración mucho más larga y, fundamentalmente, de «piedra», es decir, de roca transformada, de materiales naturales vueltos espacio social. La ciudad una vez nacida es, en cada caso, una historia de piedra, una historia material, *stricto sensu*, la historización de la civilización material. Podríamos incluso afirmar: la ciudad en tanto *perdurabilidad* y *permanencia*, es «civilización material» y, con ello y por ello, es una modalidad básica de la «larga duración». No hay ciudad sin «larga duración», pero no hay «civilización material» sin ciudad. La ciudad es, en total, la civilización material. Por lo que la historia de la ciudad es la historia de la civilización material, y ésta es la historia del proceso civilizatorio.

La ciudad como fenómeno de larga duración (alrededor de 10 000 años), es decir, como fenómeno que *es* en el tiempo, *es* –inseparablemente– *tiempo y espacio perdurables*. Durar largamente es *permanecer largamente*, y «durar» implica una unidad o patrón de medida gracias al cual es posible decir que algo «dura» *más* o *menos*. Pero sólo «dura» lo que con su permanecer hace «mundo», historiza el espacio-tiempo «dejando huella», es decir, plasmando proyectos de humanidad, haciendo de la vigencia de cada plasmación de proyecto una «huella», un registro que patentiza el *sentido* de la «edificación de mundo». Historizar es, por tanto, siempre, en cada caso, edificar proyectos de mundo. Cada «arruga» (Victor Hugo, *supra*) representa el paso del tiempo en el que éste se hace *duración*, cuya vigencia permanece como tal o como «cicatriz» («huella»). La ciudad hace posible que esta permanencia se registre y deje constancia en cada caso, del respectivo proyecto de mundo, la historia-mundo, edificada cada vez.

¹⁹ Perdurabilidad de los materiales. (Cfr., Ciudades, México, *Reader's Digest*, 1982, pp. 160,161):

Piedra mármol	varios millones de años
Barro cocido	9-10 mil años
Hierro	1000-2500 años
Vidrio	2000-3500 años
Madera	siglos-varios milenios
Tejidos	algunos siglos
Papiro	300-400 años-milenios

Cuando hablamos de transhistoricidad hacemos referencia a un *across section* del encadenamiento histórico de esta larga duración, a los períodos en que la historicidad se hace vigente. Cada proyecto de «mundo» emplea su propio código y significación, mismo que como manifestación del proceso civilizatorio se expresa como *grado* y constituye un estadio o pródromo (Marx) de su *desarrollo* como tal, esto es, como proceso de evolución biológico-genética, por un lado, y como proceso civilizador-descivilizador, por el otro (Norbert Elias);²⁰ por lo que la transhistorización del proceso es necesariamente una «sucesión de grados» en el espacio-tiempo ciudadanos, constituyendo cada uno de ellos un cierto «sistema global de aglomeración», producto en cada caso de su respectiva «matriz elemental edificatoria»,²¹ determinada históricamente por la sociedad en su conjunto de relaciones causales generadoras de espacio-tiempo. En la ciudad, el espacio-tiempo expresan su inseparabilidad. Mediante la socialización, el tiempo se redimensiona haciéndose cíclico y toma la forma de calendario (laboral, biológico, religioso, festivo), mientras que en su redimensionamiento global-ciudadino adquiere la forma de «estilo», es decir, se «materializa» espacializándose. En buena medida, Mumford tiene razón al decir:

Las ciudades son producto del tiempo, en ella el tiempo se hace visible: los edificios, los monumentos y las avenidas públicas caen en forma más directa bajo la mirada de muchos hombres. Mediante el hecho material de la conservación, el tiempo desafía al tiempo, el tiempo choca contra el tiempo: las costumbres y los valores sobreviven a las agrupaciones humanas, poniendo de relieve el carácter de los generaciones de acuerdo con los diferentes estratos del tiempo.²²

Los «estilos», como pautas sociales edificatorias son las «tipologías» culturales de la transnaturalización, las «arrugas» del rostro de la ciudad y, como toda «arruga», son la manifestación del paso del tiempo, su huella acompañada de color: «El tiempo ha dado aún más de lo que

²⁰ N. Elias, *op.cit.*, pp. 16, 77.

²¹ Véanse en esta dirección los importantes estudios de Gianfranco Caniggia-Gian Luigi Mafei, *Tipología de la edificación: Estructura del espacio antrópico*, Madrid, Celeste, 1995, p. 34 y ss. Véase también Antonio Monestirolí, *La arquitectura de la realidad*, Barcelona, Serbal, 1993.

²² Lewis Mumford: *La Cultura de las ciudades...*, p. 12.

ha quitado, porque él es el que ha impreso en su fachada aquél sombrío color de los siglos que hace de la vejez de los monumentos la edad de su hermosura.»²³

En la ciudad el tiempo se espacializa, mientras que el espacio se «ensambla» bajo «pautas civilizatorias» que lo dimensionan otorgándole *identidad, estructura y significado*;²⁴ delineando sendas, levantando bordes, edificando barrios, estableciendo nodos y mojonos limítrofes, etcétera.²⁵

Transhistorización es, por tanto, la permanencia que el proceso civilizatorio imprime en la ciudad bajo la forma de grados sucesivos de sistemas de aglomeración-edificación estructurados y estructurantes de toda la existencia material mediante reglas o códigos de *co-presencia* y *derivación* que hacen del espacio-tiempo un todo heterogéneo cada vez más complejo, del que se emulan más y más elementos.²⁶ Es justamente esta *co-presencia* y *derivación* la que hace de la interpretación («lectura») del espacio-tiempo ciudadanos una labor compleja y, a la vez, un «misterio», que será correctamente des-velado sólo si se emplea el *proceso decodificador* adecuado a estas «pautas de transhistorización material significativa».

²³ Victor Hugo, *op.cit.*, p. 66.

²⁴ Estos tres elementos constituyen la «imagen del medio ambiente» según Kevin Lynch. (*Cfr.*, *La imagen de la ciudad*, México, Gustavo Gili, 1985, p. 17 y ss.).

²⁵ Elementos integradores de la imagen de la ciudad (*Cfr.*, K. Lynch, *op.cit.*, p. 61 y ss.).

²⁶ «Copresencia y derivación no son sino el producto de la historicidad, condiciones de necesidad, como ya se ha dicho, en un espacio y un tiempo. Copresencia es *correlación espacial*; derivación es *correlación temporal*: un objeto existe en cuanto que pertenece a un determinado punto de ese doble proceso resumido en el único concepto de 'historia'». (Caniggia - Maffei, *op.cit.*, p. 36). «El mundo de la pseudoconcreción –dice Karel Kosik– es un claroscuro de verdad y engaño. Su elemento propio es el doble sentido. El fenómeno muestra la esencia y, al mismo tiempo, la oculta. La esencia se manifiesta en el fenómeno, pero sólo de manera inadecuada, parcialmente, en algunas de sus facetas y ciertos aspectos...». (*Cfr.*, K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1976, p. 27).

16. SIGNIFICATIVIDAD DE LA CIUDAD

a) *El «misterio» de la significatividad citadina*

La significatividad citadina es un «misterio» por el hecho de que su «concreción» *en y como* realidad es «aparente», es decir, es una «pseudconcreción».²⁷ Y se profundiza más el «misterio» porque en ella se «eterializa» (A Toynbee) la transnaturalización, es decir, se materializa lo aparential del plexo de fenómenos coetáneos-sincrónicos y transhistóricos-diacrónicos simultáneamente coexistiendo unos con otros en el espacio-tiempo. Coexistencia es *copresencia espacial* (diacrónica) y *derivación temporal* (sincrónica), los hechos arquitectónicos citadinos,²⁸ los edificios, las imágenes, los monumentos, las calles, etc., están todos «ahí», en el «mundo de objetos», en la ciudad como superobjeto, obra, y supersigno (Lefebvre).

El misterio es doblemente incrementado porque en su transhistoricidad (pasado-presente-futuro), la ciudad «almacena» las distintas «capas» de «aluvión», re-escibe una y otra vez las pautas de una inmensa sinfonía de piedra; uno y otro capítulos del libro de piedra; dejando huellas indelebiles muchas veces difusas. En este sentido, la re-escrituración gradual del libro hace de su «liticidad» un *palimpsesto*, un «enigma», un «misterio» difícil de descifrar. En buena medida, un jeroglífico siempre por decodificar. La otra parte de la profundización del «misterio» proviene de lo-presente-oculto, de lo ya-hecho. El primero aparece como el misterio de la «ausencia» y el segundo como el misterio del sentido, ambos reunidos, en cada caso, bajo la «penumbra» del asombro.

²⁷ Al «mundo de la pseudoconcreción» pertenecen:

- El mundo de los fenómenos externos (superficiales, inesenciales);
- El mundo del traficar y el manipular, de la praxis fetichizada;
- El mundo de las representaciones comunes, forma ideológica de su movimiento;
- El mundo de los objetos fijados, que dan la impresión de ser condiciones naturales, y no son inmediatamente reconocidos como resultado de la actividad social de los hombres.

²⁸ Sobre la singularidad y pluralidad de los hechos urbanos véase Aldo Rossi, *La arquitectura de la ciudad*.

La eliminación del «misterio» debe comenzar necesariamente con la desmistificación del develamiento mismo, y esto sólo puede ocurrir si se reconocen sus componentes, sus fundamentos y sus implicaciones. Por ello, de acuerdo con Heidegger, todo develamiento es un acto «poiético», es decir, tiene esencialmente una dimensión «técnica» (en el sentido de la *tejne*) y al mismo tiempo otra dimensión des-codificadora (des-velante: *alethei*).

Hemos preferido representar este doble «misterio» con la analogía de «máscara» porque en ella aparecen cifrados, como bien los señala Lefebvre, «*todos los niveles*» de la representación o reproducción cultural del objeto, desde el objeto en cuanto tal, hasta las situaciones: desde la objetividad y objetualidad, hasta la categoría de lo posible-imposible a través del lenguaje de lo prescrito (de lo inscrito).²⁹

Una máscara encierra los extremos: *terrorífico-risible*. Su sentido puede ser terrorífico, mientras que su sinsentido, risible, pero en ambos casos incluye:

- a) Un *paradigma* (vida-muerte, etcétera).
- b) Una *sintaxis* (actos, gestos, discursos, ritos y reglas).
- c) Una *situación* (real, teatral: el terror, la risa, etcétera).

La máscara representa en todos los casos lo oculto (terror, risa, tristeza, etcétera) y, como tal, el «misterio». Es a la vez un objeto y a la vez obra, es decir, es cósmico (madera, metal, etcétera), estético (pintura, modelado, tallado, etcétera.) y ético (culto religioso, pagano, etcétera).

Reconozcamos en [la] máscara una *gramática* (conjunto coherente de principios y reglas de empleo, que permiten agenciar y, por así decirlo, guardar un relicario, gestos, palabras, sonoridades) y una *sintaxis* (campo de la creatividad, a través de encadenamientos regulados, a partir de estos mismos encadenamientos –campo determinado y limitado por reglas que, por otra parte, todos pueden transgredir).³⁰

²⁹ Cfr., H. Lefebvre, «Elementos de una teoría del objeto», en *De lo rural...*, p. 265.

³⁰ *Idem*.

Por todo lo anterior, podríamos decir que la ciudad es, por excelencia, también un *objeto* y *lugar de ocultamiento*.

b) *Los componentes de la significatividad citadina*

Si por significatividad entendemos al *substrato de la socialidad* que hace de ella un «mundo» y por «mundo» a la dimensión propiamente «humana» que confiere a ésta su edificación transnaturalizada el carácter de humano-social-natural,³¹ debemos entender que ella no es sino el elemento completante del cosmos físico-político que habitamos: su expresión o dimensión semiótica emanada de sus dos dimensiones fundamentales *significante* y *significado*, y la que emana de la condición humana y que se desprende del *ethos* que por la peculiaridad de su cualificación podemos denominar *sensitividad (ordo amoris)*, las cuales estructuran, matizan y configuran la dualidad objetividad-subjetividad del acto humano de la socialización.

De la misma forma que en el «mundo físico» el espacio y el tiempo no existen independientes uno del otro, en el mundo social como tal, no es posible separar la significatividad (ético-política) de su base material (física). Esto quiere decir que no existe por un lado el mundo físico y, por otro, la significación, sino su dilusión. Por lo que todo *producir* como «acto social» es esencialmente un *significar*.³² La significatividad es el substrato que deja la significación del mundo en su proceso de transnaturalización y con la que el sujeto social se encuentra en cada pródromo de su historicidad. Significar quiere decir, plasmar de signos e intencionalidades al mundo. La significatividad es el elemento completante del mundo humano por el hecho de que objetividad y subjetividad se vuelven unidad de la sujetividad vista en su totalidad. De ahí parte la dificultad y la fuente del «misterio» puesto que resulta un embrollo tanto la «plasmación» o *expresión* como la «lectura» de estas intencionalidades de la subjetividad tan diversa como múltiple. Vida material e intencionalidad política integran el conjunto de la dimen-

³¹ «quintaesencia de la practicidad del objeto» (B. Echeverría, *Definición...*, p. 115); «quinta dimensión» del universo metadimensional (N. Elias).

³² *Cfr.*, B. Echeverría, *Definición...*, pp. 81-125.

sionalidad significativa, sin tomar en cuenta el papel que juega la individualidad subjetiva dentro del movimiento del cuerpo orgánico. En una palabra, la dimensión significativa constituye la completitud del todo triédrico, por un lado, *la dimensión espaciaria* integrada por sus tres partes: *largo, ancho, altura*; por otro, *la dimensión tempórea*, integrada de manera triple por pasado, presente y futuro; y por último (que en el mundo de lo humano es –en verdad– la primera) que denominamos (por no encontrar otra denominación más adecuada) *dimensión de la significatividad*, integrada de manera tripartita general por el significante, el significado y la sensibilidad. Esta composición triédrica de la dimensionalidad humana la denominamos provisionalmente *metadimensionalidad* debido a que va más allá del mundo físico de la objetividad y ocupa el terreno de la subjetividad, terreno de suyo metafísico y por ello «misterioso». Esta metadimensionalidad triédrica es una negación y un desacuerdo con la consideración dimensional meramente acumulativa como prolongación de apreciaciones de las ciencias físico-matemáticas para considerar una «cuarta dimensión» (el tiempo, según Einstein) o una «quinta dimensión» (el sentido, según Norbert Elias) e incorpora los aportes de F. Saussure y Hjelmslev a la teoría del signo así como la idea de significatividad de Husserl y A. Schutz.

La ciudad como concentración de múltiples dimensiones de la socialidad (gradaciones de lo individual y lo colectivo) puede poseer estatuto de unidad o bien de integracionalidad de «átomos» (hechos, actos urbanos) componentes de espacio-tiempo. En el primer caso como un *todo orgánico* aprehensible por medio de la transhistoricidad-diacronía (larga duración) con la que hacemos factible su comprensión como proceso de génesis y desarrollo, como *sujeto* o –como tal– «cuerpo orgánico». En un segundo caso, como un *conjunto de elementos*, atomizados y fragmentarios estudiados en el orden del análisis sincrónico, esta comprensión es en los hechos, imposible, pues de esta forma, las partes que *componen* al todo estallan en pedazos e impiden la comprensión del todo volviéndolo por ello un «misterio». Un acercamiento a la significatividad citadina sería posible –creemos– si se analizan algunas de sus formas elementales que permitan tal aproximación, nos referimos a la consideración de la ciudad como ciudad-sujeto-cuerpo orgánico,³³ a la ciudad-objeto-producto (referente-emisor), a la ciudad

forma-de-formas, a la ciudad-conjunto de elementos, y a la ciudad como ciudad-obra abierta, aspectos que tocaremos por lo menos de manera breve.

La ciudad-objeto-producto

En puntos anteriores, especialmente en: capítulo III, subcapítulo 13, sección 2, apartado F, y también subcapítulo 14, sección 1, hemos abordado diversos aspectos de la ciudad en su conjunto bajo la abstracción de ella como producto general, esta abstracción nos permite acercarnos a la asociación entre ciudad y signo, como identidad elemental del proceso de significación o comunicación, en la cual al producir ciudad se produce signo (supersigno) y significación (compleja). El signo es el objeto transnaturalizado y la significación su discursividad. En este lugar queremos atisbar en el papel que juega la ciudad-objeto en el proceso de la significación-comunicación en sus formas diversas como elemento activo de las funciones del proceso semiótico, del signo y la significación, la forma del signo, y del «encabalgamiento» del signo. Tener presentes estos elementos de la relativamente reciente (los primeros escritos, los de Saussure, datan de 1916, lo cual ya no es nada «reciente») teoría del signo, nos permite dar una lectura diferente a las expresiones misteriosas de «el hablar del habla» o del «cosear de las cosas».

Cuando Heidegger dice «las cosas *cosean*», o bien, «el habla *habla*», señala la presencia de una «pseudo concreción», de una *máscara* que encierra un «misterio». Si bien aquí no presumimos de desvelar tal «misterio», queremos, por lo menos, señalar algunos rasgos característicos del problema. En el caso de la ciudad debe comenzarse por el reconocimiento de su *status referencial*, y un poco más, ella misma constituye (es) un *emisor*: «mundeá» –para emplear otra expresión de Heidegger–, la ciudad es por excelencia el «mundeá» del mundo, es un «mundo-ahí». Y sólo puede serlo porque en ella están signados proyectos de constitución de mundo diversos con los que cada «uno» se

³³ Algunos aspectos acerca de esta consideración, fueron esbozados en el capítulo II, subcapítulo 12, sección 2.

encuentra en cada caso, un «en-cada-caso-para-mí», algo «dado» de antemano, pero transformable «por mi».³⁴

Como *emisor*, la ciudad es un *sistema* de objetos, resultante de una de sus funciones básicas civilizatorias, la *materialización*³⁵ del mundo de la vida; opera como un mundo ideológicamente materializado, es decir, en la *globalidad* del sistema-objeto regido por un código general («lengua-al-uso») dominante y productor de discurso³⁶ impreso en la moda, el estilo, la forma, y, en fin, la *estratificación significativa* (A. Schültz), aunque de ella no sepa nada el «sujeto receptor».

Como *referente*, la ciudad es, hacia «afuera», por antonomasia el «*centrum* del mundo». Desde su *ahí* parte la orientación con respecto a la no-ciudad y de ésta con respecto a «lo *otro*», la naturaleza y el campo. Constituye un tipo de eje «heliocéntrico» desde el cual se despliega un cosmos. Desde «adentro», la ciudad estructura las «coordenadas de la existencia». A partir de ella el sujeto se «mueve» en el espacio-tiempo-significación y se «orienta» en el mundo. Se encuentra a sí mismo como perteneciente a un lugar o como errante de él. En la ciudad el sujeto «aprende a perderse» (W. Benjamin). La ciudad es el referente a través del cual se miden todos los demás referentes, genético-biológicos, arquitectónico-estéticos, antropológicos, filosóficos, psicológicos, tecnológicos, etcétera. En este último sentido referencial, la ciudad misma es una pauta y un eje de medida general. Sin embargo, puesto que la ciudad es producto de la historicidad y la significatividad (en el sentido antes visto), se trata de un referente siempre *relativo*, transformable.³⁷

³⁴ Para Alfred Schültz el «yo solitario» puede adoptar uno de dos puntos de vista:
· considerar al mundo que se «me presenta» como completo (dado por sentado), y
· considerar un mundo que se está constituyendo ahora y se va siempre constituyendo de nuevo en la «corriente de relación de mi 'yo'». (Cfr., A. Schültz, *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Piados, pp. 63, 64).

³⁵ Por el hecho de la «materialización»—dice Mumford— los edificios «hablan y actúan». (Cfr., *La ciudad...*, p. 143).

³⁶ Cfr., B. Echeverría, «Las condiciones del dominio ideológico», en *El discurso crítico...*, pp. 41 y ss.

³⁷ En torno a esta posibilidad B. Echeverría dice lo siguiente: «Todo proceso semiótico ha debido centrarse, en la función apropiativa, sea esta práctica en general o propiamente referencial, cognoscitiva. Sabemos, sin embargo, que esta centralidad puede romperse en determinadas circunstancias y que en el proceso de comunicación hay la posibilidad de que la función referencial llegue a girar en torno a otra y otras de las cinco funciones restantes». (Cfr., B. Echeverría, *Definición...*, p. 99).

Como *mensaje*, la ciudad es un supersigno (Lefebvre) y, podríamos decir aquí, que es en toda la extensión del término, un *jeroglífico* (el mayor de todos los jeroglíficos existentes posibles), es el «mejor» de los misterios pues *strictu sensu* no es que el espacio y el tiempo se «materialicen» sino que, más bien, cobran sentido: se *significan* deviniendo *signos*. En el «sombrió color» de los edificios (Victor Hugo), no es que el tiempo se vuelva, se convierta en «sombra», sino que el «sombrió color» se significa, se vuelve signo de vejez y por tanto de «tiempo». El «sombrió color» es «signo de tiempo». «Sombrió color», «arruga», «cicatriz», no son sino formas de la significación, dimensiones significativas del tiempo que cobra *forma* en la materialidad. La ciudad como supersigno, como «voz» o «mensaje», mientras no sea correctamente decodificado («leído»), –como en el caso de cualquier otro mensaje–, seguirá siendo un «misterio», sobre todo cuando *el* o *los* códigos de acceso son parcial o totalmente inexistentes y el mensaje sea cada vez escrito o signado sobre el anterior, lo cual *ocurre siempre*.

La ciudad constituye «longitudinal» y «transversalmente» todas las partes funcionales del proceso semiótico:³⁸ Como *referente* la ciudad constituye los «ejes» fático (horizontal) y estético (vertical); como *emisor* la ciudad integra los momentos propositivo y asuntivo; y como *mensaje*, la ciudad constituye los extremos objetivo-subjetivos de las funciones sémica y metasémica de la comunicación-interpretación.

La ciudad: forma de formas

Como «supersigno» (Lefebvre) la ciudad es *forma de formas*, mensaje sobre mensaje, y código sobre código, lo que anteriormente hemos denominado (desde las consideraciones de Gianfranco Caniggia) *copresencia* y *derivación*, un verdadero *palimpsesto*. Lo cual en el fenómeno semiótico citadino se explica por el acontecer transhistórico de la «estratificación» de las sucesivas pautas edificatorias cuya significación da como resultado un complejo de formas de materialidad que puede

³⁸ Las funciones de la comunicación-interpretación, de acuerdo con R. Jakobson, son seis: 1. Propositiva, (comunicante y expresiva), 2. Asuntiva (interpretante y apelativa), 3. Fática, (contacto), 4. Sémica (significadora), 5. Metasémica (metasignificadora), 6. Estética (poética). *Apud* B. Echeverría, *Valor de uso...*, p. 184.

ser explicado por lo que Hjelmslev, partiendo de F. Saussure, determinó como concomitancia del acto significador y que consiste en la conversión de un *material intencional* en la *base o sustancia de una forma*.³⁹

Si algo así como un signo es posible –dice este autor–, si puede existir una cosa que es al mismo tiempo «materia» y «espíritu», unidad que articula o simboliza una expresión (significante) y un contenido (significado), ello se debe a que tanto la una como el otro están constituidos por un acontecimiento semiótico «precedente» (o una proto-simbolización) tomándolo como soporte o substrato de un nuevo «efecto simbolizador».⁴⁰

Esto permite decir que a las consideraciones de Saussure, que partían de la idea de un signo-objeto biplanar significado-contenido y significante-expresión, tendrían que agregárseles las de Hjelmslev antes dichas, concomitantes *con* y *en* la estructura biplanar del signo-objeto como «estrato de la sustancia» y «estrato de la forma», respectivamente, alineándose en el doble plano como *sustancia del contenido* y sustancia de la *expresión*. A este fenómeno de la significación B. Echeverría le denomina «encabalgamiento de signos» y –en total, creemos– explica perfectamente los fenómenos espacio-temporales de la «*copresencia*» y «*derivación*» y la «*estratificación* significativa» (Alfred Schütz). La ciudad como fenómeno de «forma de formas» concentra y complejiza la trans-historicidad material significativa del signo-objeto.

Los ejes E, T, S, representan las tres dimensiones (llamadas provisionalmente metadimensiones) de la vida humana *espacio-tiempo-significatividad*, las cuales existen o son humanizadas siempre de forma peculiar como espacio geográfico (Braudel), tiempo histórico (Marx) y significatividad cultural (desde Husserl y Schutz).

El signo-objeto-ciudad se encuentra constituido biplanarmente por un contenido y una expresión doblemente integrados, a su vez, por una sustancia y una forma, todos ellos incorporados en un proceso de significación en el que tanto el momento de emisión (producción-significación del objeto-ciudad) como el momento de recepción,

³⁹ Cfr., B. Echeverría, *op.cit.*, p. 106.

⁴⁰ *Apud* B. Echeverría, *loc. cit.*

se incorporan en un tiempo histórico, un espacio geográfico y una significatividad cultural que son siempre peculiares y concretos.

La sucesión de significados respecto de *un* mismo signo, es lo que se denomina –de acuerdo con B. Echeverría– «encabalgamiento de signos», lo cual sucede como parte del devenir histórico incluso para un mismo espacio geográfico o, en este caso, una única ciudad- objeto. Dicho en otras palabras: un sólo signo-ciudad (espacio referencial) cambia, en los hechos, de manera consecutiva por períodos variables pero determinables en el tiempo. Su significatividad sucesiva se instaure, por ello, como un proceso de significación- resignificación que es siempre testigo y a la vez evidencia de un tiempo (diacrónico- sincrónico), una cultura generatriz significadora *emisora*, y de otra *receptora* desarrollada históricamente o producto de un determinado mestizaje.

En el eje longitudinal del tiempo diacrónico, *i.e.*, la larga duración, la sucesión de significaciones puede perder tanto su evidencia que el signo y la significación se pueden volver casi ilegibles al grado de convertirse en escrito antiguo más o menos legible, sobre otro escrito antiguo casi borrado (palimpsesto).⁴¹

La sucesión y encabalgamiento es copresencia porque se comparte de manera espaciaria el mismo *espacio diacrónico* (ancestral), y es derivación porque de él emanan un conjunto de expresiones múltiples que diversifican el espacio-tiempo sincrónico risomático.

Arquitectura, historia y semiología encuentran en la ciudad una sucesión contenidos, formas y significaciones capaces de ser leídos o –mejor dicho– desleídos bajo el desciframiento del código adecuado del gran libro de piedra que –con Víctor Hugo– es la ciudad.

⁴¹ Esto puede ser observado con mucha frecuencia en ciudades y espacios geográficos ancestrales como Roma o México. En Tlaltelolco, Ciudad de México, existe la Plaza de la «Tres culturas», aposento de un signo y una cuádruple significación: 1. Asentamiento de la cultura precolonial (nahuatlaco-tlaltelolca), 2. Hegemonía hispánico-colonial-cristiana, 3. Monumentalidad del funcionalismo de la arquitectura moderna, y 4. Símbolo de lucha anticapitalista libertaria del hito mundial rebelde conocido ahora como 1968). No «tres» sino «cuatro culturas» sobrepuestas en un mismo espacio. Una clara y evidente sucesión (encabalgamiento) de significaciones.

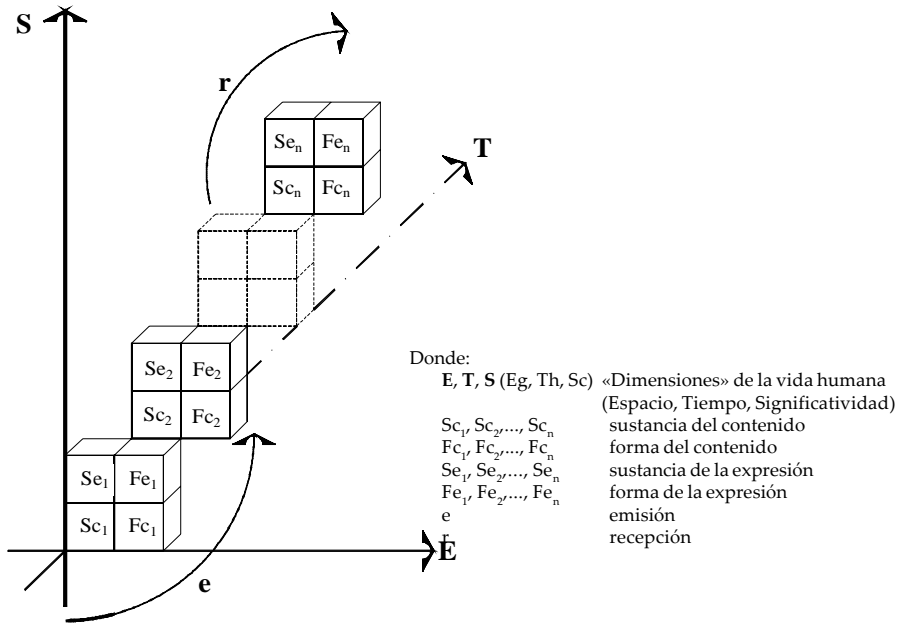


FIGURA 4.1

Encabalgamiento de signos: copresencia y derivación de formas⁴²

La ciudad: significatividad de un «conjunto de objetos»

La observación-interpretación de la ciudad como «conjunto» significa que la ciudad es una totalidad de objetos («mundo de objetos») que los *integra* o por lo menos los reúne en forma «unitaria» sólo de manera abstracta, haciendo de su estado general abstracto una estructura des-integrable. En la abstracción la ciudad puede formar un todo-unitario que puede ser desleído, en la concreción este nivel de la unidad se integra por un conjunto de elementos clasificables de acuerdo con determinado orden o código cohesionante. Como «conjunto», es un superobjeto-supersigno, un «sistema», la *isotopía* más extensa;⁴³ pero

⁴² Véase el origen de este esquema en B. Echeverría, *Definición de la cultura*, pp. 105, 107. Nosotros incorporamos a este esquema la consideración de los ejes E, T, S que generan la idea de la metadimensionalidad mantenida aquí (jgs).

⁴³ Cfr., H. Lefebvre, *El derecho...*, p. 80.

en la medida que se des-compone «aparecen» y se des-velan sus partes o subsistemas, a partir de los cuales las *isotopías* dan lugar a *heterotopías*. Esta posibilidad de aprehensión trae consigo la exigencia de una decodificación de las partes, tras el reconocimiento de que en los hechos, es decir, en la realidad misma, no es un solo conjunto o sistema, sino, en todo caso, varios subconjuntos o subsistemas y a varios niveles.⁴⁴ Sin embargo para una comprensión general de la ciudad en su totalidad, la ciudad como «isotopía» constituye una primera y elemental consideración en la que se hace posible «colocarla frente a otras ciudades», nivel que por tratarse de su vinculación exógena podríamos denominar *externo* para luego descender al nivel de concreción del «sistema de los objetos», que por tratarse de la relación interobjetual endógeno de la ciudad podemos denominar *interno*. Es a este nivel en el que Baudrillard lanza la pregunta de si es posible clasificar la «inmensa vegetación de los objetos, como una flora u una fauna, con sus especies tropicales, polares, sus bruscas mutaciones, sus especies que están a punto de desaparecer» y a la que –dice– «es posible clasificar con tantos criterios como objetos mismos» según su talla, su funcionalidad, su gestuación, su forma, su duración, su materia, etcétera.⁴⁵ Los aportes de Baudrillard son enriquecedores para una incursión en esta «hermenéutica de los objetos», que implica el tratamiento de un plano de la realidad a la que pertenece el sistema-mundo-capitalista y en el que es posible notar las tres metadimensiones del sentido de las que hemos hablado más atrás: *significado*, (sistema socioideológico de los objetos: modelos y series; el crédito; la publicidad; la abstracción del poderío), *significante* (estructuras de colocación: los muros y la luz; espejos y retratos; la iluminación; el reloj y el tiempo; historialidad y mito del origen) y *significatividad* (estructuras del ambiente: el color; lo caliente y lo frío; estilización, manejo, envoltura).⁴⁶ Aquí, en este

⁴⁴ Esta idea es expuesta por H. Lefebvre tras negar críticamente la noción de «sistema de signos», pues, dice él: «Probablemente es una tesis abusiva y dogmática afirmar que la ciudad y el fenómeno urbano constituyen un sistema (definible por signos, captable a partir determinado modelo lingüístico, el de Jakobson, el de Hjemlev, el de Chomsky). [...] la ciudad y el fenómeno urbano no se reducen ni a un lenguaje ni a una estructura ni a una semiología.» (Cfr., H. Lefebvre, *De lo rural...*, p. 229).

⁴⁵ Cfr., Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI, p. 1.

⁴⁶ Cfr., Jean Baudrillard, *op. cit.*

lugar, el estudio detallado de estas consideraciones es tan necesario como imprudente por razones de método y de espacio, pues por un lado, requiere un tratamiento meticuloso y una aproximación crítica que desborda los alcances de estas «pautas» elaboradas en un nivel de abstracción mayor y, por otro, la perspectiva del conjunto-ciudad no está como tal en el horizonte de Baudrillard por la sencilla razón de que no es su preocupación, dejándolo su análisis para otro mejor momento. Nos basta con la ya dicho.

Para una comprensión del conjunto-ciudad nos parece más apropiado destacar la síntesis que con mucha precaución Lefebvre establece al distinguir y enfatizar la presencia de una «semiología de la ciudad», no sin antes advertir que la teoría de la ciudad como sistema (único de significaciones y sentidos, y por tanto de valores)⁴⁷ tiende hacia una ideología, claramente entendida ésta –creemos– en el peor sentido, como «falsa conciencia».

El análisis semiológico (en Lefebvre identificable como plano claramente *discursivo*) debe distinguir múltiples niveles y dimensiones:

1. *La palabra* de la ciudad: la voz que se escucha en las calles, plazas y vacíos, que es la palabra de los sujetos sociales y de la socialidad.
2. *La lengua* de la ciudad: las particularidades de una ciudad sacadas ex–puestas en los discursos, los gestos, el vestido, las palabras y el empleo de ellas por los ciudadanos («dejo» cultural); el «hablar del habla», para emplear una expresión de Heidegger.
3. *El lenguaje urbano*: lenguaje de connotaciones, secundario, derivado del anterior («dejo» topológico existencial).
4. *La escritura de la ciudad*: la plasmación del tiempo y de la ideología en los muros de la ciudad por sus habitantes.⁴⁸

Si siguiendo la argumentación de Lefebvre sería también factible distinguir tres niveles de análisis del «discurso» la materialidad citadina, es decir, de su semiología:

⁴⁷ «En la ciudad, como tantas otras cosas, hay varios sistemas (o si se prefiere, varios subsistemas).» Cfr., H. Lefebvre, *El derecho...*, p. 81.

⁴⁸ Véase el origen de estas consideraciones en H. Lefebvre, *El derecho...*, p. 83.

1. El nivel del *conjunto significativo* (superobjeto): la ciudad en su conjunto (semiología del poder, su fuerza, su cultura, o su disolución).
2. El nivel de los *morfemas* u objetos significantes: la vida citadina particularizada (semiología de las estructuras ambientales particulares como inmuebles, calles, etcétera).
3. El nivel de los *semantemas* o elementos significantes: el de las modalidades de la vida cotidiana (significaciones de las prácticas urbanas, modos de habitar y del hábitat: líneas derechas o curvas, filigranas, grafismos, formas elementales de las ventanas, puertas, capiteles, ángulos, etcétera).⁴⁹

Esta consideración trae consigo la necesidad de valorar la significatividad de los hechos citadinos bajo la idea de una jerarquización de las estructuras objetual-significativas en concomitancia de los recursos que la semiología puede aportar en esta tarea necesariamente analítica.

Para una descodificación de la ciudad es imprescindible tener presente, además de los *niveles de presencia* de la ciudad, la consideración de que también son componentes de ella –de acuerdo con Lefebvre– las *dimensiones semióticas urbanas* que posibilitan el conjunto de expresiones semiótico-lingüísticas articuladoras de la historicidad, la ideología y la topología colectivas, la especialización del tiempo y del cosmos particularizado como mundo-ahí. Estas *dimensiones* que la ciudad posee son:

- La *dimensión simbólica* (constituida por monumentos, plazas, avenidas, y espacios que simbolizan «mundo»: intereses, la sociedad, valores, etcétera).
- La *dimensión paradigmática* (conformada por las oposiciones dentro-fuera; centro-periferia; integración-desintegración).
- La *dimensión sintagmática* (establecida por la ligazón de elementos y la articulación de isotopías y heterotopías).⁵⁰

⁴⁹ *Idem.* Véase también *De lo rural...*, p. 229, del autor).

⁵⁰ *Cfr.*, H. Lefebvre, *El derecho...*, pp. 83-84.

En la vida práctica la ciudad está hecha de una esfera propiamente lingüística en la cual reina la *palabra*, la *lengua* y el *lenguaje*. Si la palabra emana junto con la voz que «eterializa» la calle, la plaza o el baldío, la lengua proyecta el empleo de las palabras por los habitantes (discursos, gestos, etc.) de una determinada ciudad en su particularidad. El lenguaje aparece como subcódigo o empleo de connotaciones bajo la forma de un sistema secundario «derivado al interior de un sistema denotativo» pero siempre constitutivo y a la vez confeccionador de un lenguaje contradictorio y conflictivo que es siempre una resonancia del conjunto de los objetos de la ciudad cuya voz es la de un mundo hecho ciudad (el mundo de los objetos).

La ciudad: «obra abierta»

Concebir la ciudad como una «obra abierta» implica la posibilidad de establecer las dos condiciones básicas que la cualifican como tal, esto es, el *status* de la ciudad como *obra*, y su inacababilidad, que confiere como rasgo fundamental de ella otra modalidad de ese *status* bajo la forma que la hace destacarse como *apertura*.

En lo que quedó dicho en el capítulo anterior, destacamos lo que podríamos denominar las «gradaciones poiéticas» del objeto-ciudad mediante un conjunto de «estratos» en los que aparece la sucesión cosa-objeto-producto-obra y en la que, como se ve, la obra ocupa el nivel más alto y complejo de dicha ordenación jerárquica del objeto-ciudad. También establecimos que si empleamos el término «obra» connotamos su estatuto de *obra de arte*, no como mera invocación, sino como resultado de un acto productivo que rebasa el *thelos* productivista de «útiles» y llega hasta la artistización del *producir* y con él, el *producir* al propio «habitar» haciendo del él un hecho artístico. Señalamos también, desde Heidegger, que aquello que hace de una «obra» una *obra de arte*, es el «arte». Así pues, llegamos al señalamiento de que sólo la ciudad podría adquirir el estatuto de *obra* cuando su «producir» como «acto» y como «objeto» alcanzaran el estatuto de *acto artístico* (*habitar poiético*) y «objeto» *artístico* o, propiamente, *obra*. Por lo que el problema consistiría en delimitar la «apertura» que determina lo «abierto» de la obra-ciudad.

Creemos que para señalar la «apertura» de la obra deben ser indicados, cuando menos, los rasgos que la hacen aparecer bajo ese «estado de abierto» y, a nuestro juicio, esto se puede lograr si se entiende que todo acto productivo hace de él un «abrir mundo» mediante un «ahí» que es edificado por un sujeto que en colectividad es siempre un erigir espacio-tiempo en tanto «mundo», esto es, en tanto conjunto de objetos colectivizados que hacen con su «ahí» un todo global significativo impregnándolo de sentido pero haciendo de él, necesariamente, un todo inacabado, incompleto, un *todo-siempre-por-hacer*. Esta idea de inacabamiento perpetuo es siempre también, en cada caso, un «misterio», pero un «misterio» que en lugar de «jalonar hacia el pasado», «jalona hacia el futuro», hacia el no-lugar y no-tiempo, en la dimensión de lo posible-imposible, en el rumbo de la utopía, pero en el camino de lo posible y de lo real, la «esperanza».

La ciudad es una «obra abierta». Sí, pero ¿de qué tipo de obra se trata? ¿Cuáles son las claves de su des-ciframiento? ¿Cuáles son los códigos de acceso que permiten su interpretación y cuáles los de su comprensión? ¿Se trata, en efecto, como afirma Mumford, de una «sinfonía de la división del trabajo» o más bien, de la «danza de un cardumen humano»? ¿Es una obra arquitectónica global como afirma A. Rossi o más bien el gran «libro de piedra de la humanidad» que enfatiza Victor Hugo y H. Lefebvre? ¿No es precisamente en eso en lo que consiste la apertura de lo «abierto» de la obra-ciudad?»

c) La «lectura» de la ciudad

A

Cuando decimos «lectura» de la ciudad pensamos en *un* determinado modo de interpretación de ella. Ser de un modo determinado exige un correspondiente modo de interpretación que debe ser encontrado entre una multitud de formas de descodificación posibles. «Leer» a la ciudad es interpretarla en un número abierto de formas de comportamiento codificado: cosa-objeto-producto-obra, más aún cuando como «obra abierta» por antonomasia, erige un conjunto de características. No obstante cuando decimos «leer» queremos señalar la posibilidad

de interpretar a la ciudad –como lo hemos señalado atrás– en el sentido de «el libro de la historia», cuando este sentido al que aludimos puede ser considerado como «presemiótico». De ser esto así, queremos dejar anotados un conjunto de señalamientos que permitan su comprensión semiótica en ese terreno común en que la lectura puede ser realizada fungiendo como *punte* entre las disciplinas cuyos «códigos» sirven como pautas de lectura (la historia, la arquitectura, la semiología): la *trans-historicidad* en el sentido antes expuesto de «estratificación histórica» (diacronía-sincronía, larga-corta duración); las *pautas edificatorias* como «modos de edificación material» o simplemente *formas de materialidad*; y lo que podríamos denominar *significatividad histórica* (códigos históricos edificatorios predominantes). Estos tres recursos de «lectura» o interpretación del supersigno-ciudad pueden corresponder a las tres partes constitutivas del signo *materia, sustancia y forma*.⁵¹ La ciudad, cuya *materia* es el espacio-tiempo sociales en su transnaturalización (civilización material), constituye en cada «estrato» histórico una determinada *sustancia* significativa (pauta arquitectónica edificatoria) cuya «*forma*» permite su distinción consigo misma en el tiempo (*copresencia*) y con las demás formas en el espacio (*derivación*).

En las páginas anteriores nos hemos referido a la *materia* del signo y supersigno-ciudad. En lo que sigue queremos destacar algunos elementos básicos que pueden facilitar la comprensión de la sustancia constitutiva del signo-ciudad mediante ciertas pautas que señalan hacia la descodificación de la(s) forma(s) citadina(s).

B

El intento de pensar la ciudad como «libro» o «texto» nos invita a pensar en cierta analogía que nos obliga a partir de una serie de consideraciones en cuanto a lo que un libro o texto⁵² es o representa. Omar Calabrese en una importante revisión de la relación semiología-arte, no escatima esfuerzos para destacar que en el debate semiótico una noción

⁵¹ Cfr., Pierre Giraud, «Materia, sustancia, forma», en *La semiología*, México, Siglo XXI, 1988, p. 41.

⁵² En lo que sigue emplearemos de manera equivalente los significados de libro y texto.

productiva es, en particular, aquella de *texto*,⁵³ y apoyado en W. Dressler y Umberto Eco sugiere una definición genérica de texto, la cual aquí retomamos:

Nos contentaremos con una definición genérica, y entenderemos por *texto* (Dressler, 1972)* un 'enunciado lingüístico cumplido', o sea una entidad comunicativa percibida como autosuficiente y caracterizada por un funcionamiento que Eco (1979, 1980)* compara a 'una máquina semántico-pragmática que pide ser actualizada en un proceso interpretativo, y cuyas reglas de generación coinciden con sus propias reglas de interpretación'. En este sentido, obviamente son textos los cuentos y las novelas, pero también los mensajes publicitarios, las fotografías, las arquitecturas, las representaciones teatrales, los filmes, *las obras de arte*.⁵⁴

De ello destacamos, pues, la complejidad que encierra el libro-ciudad, pues no sólo incluye en esa complejidad el hecho de ser texto de textos, sino de acuerdo con su historicidad es un *gran-palimpsesto* o «palimpsesto de palimpsestos».

Según Calabrese, en la noción de libro pueden ser encontradas varias ventajas importantes como las siguientes:

1. Permite analizar la interrogante de si el arte es o no un sistema, y analizar cada obra desde un punto de vista semiótico.
2. Permite recuperar el sentido de la historicidad de los códigos. Mediante la noción de «enciclopedia» un texto es siempre *texto-en-la-historia*.
3. Permite superar momentáneamente el escollo que constituye el problema del referente de los «signos visuales» cambiándolo por una perspectiva de organización a manera de «máquina textual» bajo la idea de una *cooperación interpretativa*, considerando el referente como puramente estratégico y no epistemológico.

⁵³ Omar Calabrese, *El lenguaje del arte*, Barcelona, Paidós, 1995 [1987], p. 177.

* El autor se refiere al texto de Dressler *Einführung in die Textlinguistik*, Tübinga, Max Niemeyer, 1972, y a los de U. Eco *Lector in fabula*, Milán, Baompiani, 1979, y «Prospettive di una semiotica delle arte visive», en E. Mucci-F Tazzi, comp: lador, *Teorie e pratiche della critica d'arte*, Milán, Feltrinelli, 1980.

⁵⁴ *Idem*.

4. Permite abandonar la búsqueda de aspectos específicos debido a que no puede interpretarse cada texto como una entidad que se autosostiene, sino algo que reclama otros textos (otras experiencias del lector y del autor, independientemente del soporte material con que han sido realizados).⁵⁵

La doble posibilidad de lectura de un texto, como *texto literario* y como *texto pictórico*, obliga a –de acuerdo con Calabrese– partir de una teoría inicial (que es la primera de ellas, la teoría del texto literario⁵⁶) pues en el campo de las artes visuales «no tenemos *una* teoría del texto no literario sino, más bien, aplicaciones de conceptos tomados de las teorías textuales corrientes». ⁵⁷ Esta distinción puede abrir una triple posibilidad:

- a) Al considerar que la teoría del texto incluye los textos no verbales,⁵⁸
- b) Al considerar que la teoría del texto literario es un modelo coherente que puede ser perfeccionable y generalizable cuando se pone a prueba en textos no verbales.⁵⁹
- c) Al considerar que la teoría del texto literario comprende algunas subteorías que pueden funcionar como «teorías locales» en el campo de las artes visuales.⁶⁰

Por su complejidad, la ciudad-texto, incluye necesariamente las tres acepciones y las desborda, pues –con Lefevbre–, debe considerarse algo

⁵⁵ Cfr., *op. cit.*, pp. 178, 179.

⁵⁶ Calabrese destaca el hecho de contar con investigaciones sobre objetos individuales realizadas por Eco, Corti, Segre, Genette, Greimas, Petöfi, Van Dijk, Lotean, Bachtin, y otros. (Cfr., *op. cit.*, p. 179).

⁵⁷ *Loc. cit.*

⁵⁸ Calabrese destaca en este punto al *modelo greimasiano*, el cual toma como punto de partida a una semiótica general que se basa en la *universalidad del sistema del sentido* y que después se separa en semióticas específicas según la diferente manera de articularse de la forma de la expresión (*op. cit.*, p. 179).

⁵⁹ Caso de la sugerencia de Eco para probar el *modelo de la cooperación interpretativa*, en textos basados en una materia diferente de la expresión (*Apud op. cit.*, p. 179).

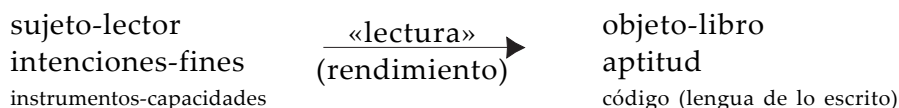
⁶⁰ Calabrese destaca el punto de vista que no se preocupa por *una* «teoría general subyacente» en las obras pictóricas (partiendo de Damisch), ni de la buena fortuna del término «textos», sino del hecho de que cada obra o serie de obras *pueda contener teorías* «relativas» tanto a su producción como a la posibilidad de su interpretación, (*loc. cit.*).

más que el texto, el *acto* mismo. Sin embargo, la primera consideración (el modelo greimasiano) nos permite establecer un puente entre la historicidad y la semicidad del proceso que estudiamos.

C

El proceso de lectura incluye, según Gianfranco Caniggia,⁶¹ *a*) al lector (su intención de leer y su capacidad de hacerlo); *b*) al libro (y su *aptitud* para ser leído); *c*) al hecho mismo de la «lectura». Se trata de una relación entre sujeto-lector y objeto-libro que establece el siguiente grupo de relación no necesariamente coincidente:

Relación Sujeto–Objeto y Lector–Libro



Por un lado el lector puede tener un conjunto de *intenciones* de lectura no coincidentes con sus *capacidades* para hacerlo. Caniggia pone por ejemplo un libro de botánica escrito en latín. El lector puede tener la firme intención de leer el libro, pero no la capacidad (instrumental) para hacerlo, por lo que el «rendimiento» –como en cualquier otro «hacer»– no será siempre bueno, pues sólo cuando las intenciones y las capacidades sean coincidentes las posibilidades de lograr una buena lectura (es decir, un «rendimiento» satisfactorio) podrían ser grandes. Por otro lado, el libro cuenta con una *aptitud* para ser leído, en latín y no en inglés, y con un *código*, el de la lengua latina y no el de otra, es decir, con su conjunto de estructuras, con su gramática y su sintaxis. Puede darse el caso de conocerse muy bien la lengua (el código) y no sentir ningún interés por el contenido del libro o, en su caso, tener gran interés por él pero no tener las bases conceptuales para su lectura; lo cual no se traduce en un «rendimiento», como lo llama

⁶¹ Cfr., «Lectura de las estructuras de edificación», en *Tipología de la edificación*, p. 33 y ss.

Caniggia, necesariamente nulo. Por lo que el texto en latín del ejemplo podría ser traducido al español (o a cualquier otra lengua o código) o someterlo a un análisis lingüístico sin saber nada de botánica, con lo que podría –incluso– lograrse un resultado o rendimiento «aceptable». A este hecho, el de las intenciones y fines que Caniggia resalta con especial énfasis, le denomina «conducir la lectura por la vía correcta»,⁶² aspecto que destacará en la lectura de la ciudad.

Con el libro acontece, además, el fenómeno de la *despersonalización*. Después de haber sido escrito, impreso, divulgado, alcanza a ser un objeto por su cuenta, muestra sus «aptitudes» para ser «útil»: puede ser deshojado para atizar algún fuego; rellenar los zapatos mojados –dice Caniggia– evitando su deformación, etc., escapando del control de quien lo ha escrito:

El libro es de quien lo ha escrito como origen, y siempre en sentido relativo, pues si el escritor ha podido escribirlo, ha sido valiéndose del esfuerzo de otros –todas las personas que, hablando, han hecho materialmente la lengua empleada por él–; como actualidad ya no es suyo, tanto que el autor no sabe siquiera a dónde han ido a parar las copias impresas, qué historia individual han seguido, y si alguna se ha salvado de secar zapatos.⁶³

Por lo que la ciudad, como el libro, es impersonal en más sentidos del señalado por Victor Hugo: «el tiempo es el arquitecto, el pueblo es el albañil».

Lectura es, por todo lo señalado, la relación-síntesis entre sujeto-lector y objeto-leído. El lector cuenta con un conjunto de *intenciones*-fines e *instrumentos*-capacidades no necesariamente coincidentes con la *aptitud* y el *código* del objeto.

D

«Conducir la lectura por la vía correcta». Pero, ¿cuál es esa vía correcta? ¿No es esa vía necesariamente *relativa*?, incluso podríamos decir,

⁶² *Ibidem*, p. 38.

⁶³ *Ibidem*, p. 39.

¿no es en esa «relatividad» donde se devela lo «abierto» del libro-ciudad como «obra», pues gracias a esa *apertura*, puede ser leída de muchos modos? La respuesta cae por su propio peso. Si lo que interesa leer son las vialidades se atenderán los accesos, los desniveles, las dimensiones, jerarquías, flujos, etcétera; o tal vez el carácter monumental de las edificaciones históricas; o la planimetría urbana; la «imagen urbana» en general; o el carácter sociodemográfico que deberá ser valorado, en su «justa dimensión». Caniggia recomienda que para leer la ciudad deben evitarse «operaciones inútiles o marginales», sobre todo rechazar aquellas «operaciones que puedan aportar una valoración errónea del objeto»,⁶⁴ por ejemplo, los datos estadísticos de economistas y sociólogos, generalmente representativos de cambios de corto alcance temporal, que resultan marginales en la transhistoricidad del fenómeno de lo que se llama «espacio antrópico»; los datos derivados del análisis de los «efectos» (análisis de «impacto») que, según Caniggia, usan los críticos de arte o quienes estudian la psicología de la forma; o, por último, los datos relativos a las vicisitudes de cada constructor (historia o tiempo personales).

En toda lectura hay una jerarquización de intenciones, una delimitación del objeto legible y una valoración de la apertura de la obra que marcarán el alcance y profundidad de dicha lectura, una tarea por hacer siempre en cada caso haciendo patente su concreción.

V. LA CIUDAD: IDEOLOGÍA DE LA COTIDIANIDAD

La conciencia común o «religión» de la cotidianidad considera la conciencia humana como algo manejable, la trata como tal y como tal la despacha. Por cuanto el hombre se identifica con el ambiente que le rodea, con lo que tiene a la mano, con lo que manipula y con lo que le es ópticamente más cercano, su propia existencia y su propia comprensión vienen a ser para él algo muy lejano y muy poco conocido. La familiaridad es un obstáculo para el conocimiento; el hombre sabe orientarse en el mundo que le es más próximo, en el mundo de la preocupación y de la manipulación, pero «no se orienta» en sí mismo, porque se pierde en el mundo de lo manipulable y se identifica con él.

KAREL KOSÍK: *Dialéctica de lo concreto*

En los capítulos anteriores hemos destacado rasgos importantes de la historicidad del «sujeto-objeto-ciudad». En este capítulo queremos poner el acento en los efectos de la «existencia *inmediata*» del todo-ciudad, esto es, en su «presenticidad», enfatizando en dos rasgos fundamentales de su manifestación espacio-tiempo-significación: la *espacio-temporal*, que adquiere la forma *de* y *en* la «cotidianidad» o *vida cotidiana*, y la *ideología*, que hemos aludido ya bajo la forma de «máscara», haciendo referencia a la «falsa apariencia» o pseudo concreción que queremos colocar en el campo de la «significatividad», no obstante pensamos que atraviesa todas las dimensiones de la existencia humana (incluyendo, por tanto, el espacio-tiempo sociales). A decir verdad, no podríamos entender expresión alguna si no fuese a través de la comprensión de su significatividad ideológica. Dicho en otras palabras, significatividad e ideología son inseparables, no existe una sin la otra. Toda expresión de sentido lo es sólo desde su pertenencia a una dimensión ideológica que envuelve la humanización del espacio y del tiempo sociales a pesar de su inesencialidad.

Con la rúbrica de este capítulo, le conferimos a la relación ciudad-cotidianidad-ideología una relación óptico-referencial en la que se concretiza su presencia dimensional *espacio-tiempo-significatividad* de manera problemática, misma que puede ser planteada de maneras diversas:

1. La «ciudad» como el *lugar por antonomasia* en el que se expresa la «ideología» en el *continuum* de la historia (la inmediatez del tiempo o tiempo ininterrumpido: la cotidianidad).
2. La «ciudad» como el lugar en el que la vida cotidiana se «ideologiza» (lugar de mistificación: encubrimiento de la vida cotidiana).
3. El concepto «ciudad» como *una más* de las «ideologizaciones» (mistificación: encubrimiento) de la vida cotidiana.
4. Complejización o dilución de una(s) en otra(s).

De las primeras tres acepciones, no descartamos la tercera por considerarla equívoca o intrascendente para nuestra reflexión, pero sí de orden inferior si contemplamos el estudio del comportamiento global de la ciudad, no opinando así de las dos acepciones iniciales. En ellas el concepto de «ideología» juega un papel central en la carga semántica de la rúbrica capitular: en la primera queremos hacer referencia a un concepto que, por su generalidad y apertura, podríamos denominar «sentido amplio» debido a que –de acuerdo con Manheim– opera desde un plano ontológico y noológico, en el que se representa al mundo como «mundo», es decir, como *unidad estructural* en la que interviene un sistema de ideas, creencias, juicios de valor, actitudes y opciones, respecto a fines y objetivos que van al encuentro del fondo y del origen de las opiniones, decisiones y actuaciones que los individuos adoptan en los asuntos sociales y políticos. La aclaración dada por Manheim es contundente en un sentido autocrítico: «La forma general del concepto total de ideología ha sido fecunda para el analista, cuando ha tenido el valor de someter no sólo el punto de vista de su adversario, sino todos los puntos de vista, inclusive el suyo, al análisis ideológico.»¹

En la segunda acepción el término «ideología» adquiere un sentido más específico, por lo que le denominamos «sentido restringido» y es empleado como sinónimo de «falsa conciencia» por tratarse de una visión espontánea de la realidad, la cual, en él, aparece deformada conciente o inconcientemente (voluntaria o involuntariamente). El concepto restringido de «ideología» alude a un «fenómeno intermedio entre

¹ K. Manheim, *Ideología y Utopía*, México, FCE, 1987, p. 57 y ss.

la simple mentira, en un polo, y un error que es resultado de un conjunto deformado y defectuoso de conceptos, por el otro».²

Un cuarto sentido consideraría la inserción de una acepción en la(s) otra(s), lo cual ocurre con más frecuencia, por lo que le denominamos «sentido complejo» de la ideología.

Cuando aludimos al concepto de «ideología» enfatizamos su sentido «complejo» o particular en el que la «ciudad» es el *lugar por antonomasia* de la «ideologización» (embozamiento) de la vida cotidiana (primera y segunda acepciones), lo cual nos parece completamente acorde con el modo de comprensión que emplearemos del concepto de vida cotidiana y que de inmediato expondremos, no sin antes hacer al respecto un conjunto de observaciones.

La comprensión de la vida cotidiana ha sido posible cuando se han seguido dos vertientes que, en rigor, son complementarias e inseparables en la realidad:

1. La primera, en la que podrían ser incluidas las tentativas precursoras de Heidegger, Lukács, Lefebvre y K. Kosík,³ bajo el método de «situar lo cotidiano en lo global» (Lefebvre).⁴
2. Y una segunda, en la que incluimos a Ágnes Heller, quien pone énfasis en lo que denomina «dos focos»: *La estructura de la personalidad* (la personalidad individual como *protagonista*) y *la estructura de las objetivaciones* (el *escenario* de ese protagonista).⁵
3. Si bien, la cotidianidad no es un fenómeno privativo de la ciudad, sino de todas las formas de vida sociales, es en ella donde la vida cotidiana adquiere su mayor complejización problemática («con-

² *Idem.*

³ *Cfr.*, M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, (§ 35-38-51; etc.), G. Lukács, *Estética*, H Lefebvre, *Crítica de la vida cotidiana I, II*, Buenos Aires, A. Peña Lillo, 1967; *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza, 1984; K. Kósik, *Dialéctica de lo concreto*, (véase en particular «Metafísica de la vida cotidiana»).

⁴ H. Lefebvre, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza, 1984, p. 41.

⁵ Para A. Heller el individuo no puede ser nunca idéntico a la especie humana, por lo que la esencia humana no es el punto de partida en el estudio de la vida cotidiana sino de llegada («resultado»). Asimismo, el escenario constituye el mundo de las objetivaciones en el que la cotidianidad queda inscrita en un nivel primario y fundamental, el de: 1. El lenguaje; 2. El sistema de hábitos; 3. El uso de objetos. (*Cfr.*, Ágnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1991, p. 7).

centración» de la problemática social), por lo que su estudio se hace posible gracias a la comprensión sintética y global (y no empírica e interminable).

4. El sesgo hacia el estudio de la ciudad constituye, como tal, una inclinación de la balanza hacia los temas «urbanológicos» (sesgo epistemológico), lo cual obliga a ser concientes de las posibles desviaciones ideológicas correspondientes (inciso 3 de las consideraciones que anteceden). Sin embargo, tal sesgo juega un papel fundamental en el estudio de lo que A. Heller llama «escenario» del protagonista de la vida cotidiana que, para la ciudad como tal, necesariamente debe ser «la sociedad» y no el «individuo». Para decirlo en forma análoga: el «citadino» (*Städter*), que es la mediación entre la sociedad (en abstracto) y el individuo (aislado), constituye su concreción socio-espaciaria.

En consideración del concepto lukacsiano de vida cotidiana se parte de la definición siguiente:

La vida cotidiana constituye la mediación objetivo-ontológica entre la simple reproducción espontánea de la existencia física y las formas más altas de la genericidad ahora ya consciente, precisamente porque en ella de forma ininterrumpida las constelaciones más heterogéneas hacen que los dos polos humanos de las tendencias apropiadas de la realidad social, la particularidad y la genericidad, actúan en su interrelación inmediatamente dinámica.⁶

De esta definición se destacan los polos que de manera especial reúnen los extremos sin los cuales una comprensión ontológica de vida cotidiana quedaría bastante incompleta: la espontaneidad de lo presente o ininterrumpibilidad del tiempo como tiempo-aquí (*Hierzeit*) de un tiempo-ahora (*Jetztzeit*)⁷ y la «genericidad», o lo que podríamos denominar «esencialidad ontológica del hombre» (su «socialidad») que es en el tiempo-ahora: su «historicidad».

⁶ Cfr., G. Lukács en el «Prólogo» a *Sociología de la vida cotidiana* de A. Heller, p. 12.

⁷ Lo cual hace pensar necesariamente en un *ahora* (*Jetzt*) que no es un «aquí» (*Hier*), sino un «allá» (*Dort*: el «mundo») y un «ahí» (*Da*: la ciudad).

Difícil sería comprender los fenómenos de la cotidianidad sin la aclaración dada por A. Heller respecto a la particularidad-especificidad del fenómeno: «La vida cotidiana es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social.»⁸

Resultaría bastante defectuoso pensar la vida cotidiana sin partir del problema de la *reproducción social* como categoría central para una argumentación que pretendiese un buen alcance de sus fines teóricos.⁹ *Re-producción* sin *producción*, sería un hecho insólito y producción-reproducción sería inconcebible sin vida cotidiana, resultando simplemente una abstracción puramente teórica, lo cual se vuelve incompatible con lo que la vida cotidiana *es*: una permanente *concreción*. A la deformación de la primera; «verdad sin realidad», H. Lefebvre le llama «alienación filosófica» y a la deformación de la segunda, «realidad sin verdad», «alienación cotidiana».¹⁰

Es, pues, sumamente difícil *pensar*, e incluso, *describir* la vida cotidiana *de* y *en* la ciudad sin afrontar el velo, el embozamiento y la máscara de la enajenación. Bordear este problema implica un esfuerzo que el pensamiento debe hacer bajo un empeño muchas veces poco exitoso. En nuestra opinión, y por esta razón, le concedemos el atributo de «realista» a las palabras con que K. Kosík caracteriza la definición de cotidianidad:

⁸ A. Heller, *op. cit.*, p. 19.

⁹ Véase esta idea también en H. Lefebvre, *La vida cotidiana...*, p. 29.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 24. Cabe la aclaración de Lefebvre en torno al punto tratado: «El concepto de cotidianidad no procede de lo cotidiano; no lo refleja; más bien, expresaría su transformación contemplada como posible en nombre de la filosofía. Tampoco procede de la filosofía aislada; nace de la filosofía que reflexiona sobre la no-filosofía, lo que sin duda constituye su realización suprema en su propia superación.» (*Idem*, p. 23). Agnes Heller coincide en buena medida con Lefebvre, pues de acuerdo con sus declaraciones preliminares, su obra está dirigida contra Hegel y contra Heidegger. Contra Hegel por el hecho de dejar el tema de la vida cotidiana «*por principio*», fuera de la filosofía. Pues el hombre particular sólo puede ser tema filosófico en Hegel en la medida en que es portador de espíritu universal y una personalidad histórico universal. A lo sumo, la vida de los hombres adquiere significación cuando realizan contra su voluntad el espíritu universal, (*cfr.*, A. Heller, *op. cit.*, p. 5). Contra Heidegger por describir una vida cotidiana «*enajenada por principio*» en la que el individuo tiene únicamente una salida «sólo en un sentido negativo»: «el ser para la muerte como ser auténtico» (*op. cit.*, p. 6).

La cotidianidad es, ante todo, la *organización*, día tras día, de la vida individual de los hombres; la reiteración de sus acciones vitales se fija en la repetición de cada día, en la distribución diaria del tiempo. La cotidianidad es la división del tiempo y del ritmo en que se desenvuelve la historia individual de cada cual. La vida cotidiana tiene su propia experiencia, su propia sabiduría, su horizonte propio, sus previsiones, sus repeticiones y también sus excepciones, sus días comunes y festivos.¹¹

A la ordinariedad del tiempo tienen que agregarse necesariamente la del espacio y la de la significatividad, y a su extraordinariedad temporaria, la espaciaria y la del sentido. El enfrentamiento de ambas versiones del tiempo, del espacio y la significación nos recuerdan con bastante frecuencia las «coordenadas» de la frontera sofocante y, aunque identificable, no por ello traspasable, de la enajenación de la praxis humana, por lo que no resulta gratuita la amplia coincidencia de posturas tan diversas como la hegeliana, la heideggeriana, la vertiente marxista, e incluso la freudiana, expresada como *malestar en la cultura*, puestas de manifiesto de manera sintética en la siguiente expresión:

En la cotidianidad, la actividad y el modo de vivir se *transforman* en un instintivo (subconsciente e inconsciente) e irreflexivo *mecanismo* de acción y de vida. Las cosas, los hombres, los movimientos, las acciones, los objetos circundantes, el mundo, no son intuitos en su originalidad y autenticidad; no son examinados ni se manifiestan; son, *simplemente*, y se aceptan como un inventario, como parte de un todo *conocido*. La cotidianidad se revela como la noche de la desatención, de lo mecánico y del instinto, o como mundo de lo conocido. La cotidianidad es, al mismo tiempo, un mundo cuyas dimensiones y posibilidades se calculan en proporción a la facultad individual, o la fuerza de cada uno.¹²

En lo que sigue queremos destacar algunas pautas que permitan interpretar lo que acontece en la relación hombre-ciudad como «entrechocque» («impacto») que vive el sujeto social, habitador de la ciudad (el «citadino», *Städter*) en su medianía citadina y cotidiana; enfrentamiento óntico de lo que implica ser-en-el-mundo en su metadimensionalidad

¹¹ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1976, p. 92.

¹² *Op. cit.*, p. 93.

espacio-tiempo-significatividad, como expresión humana de la macro-dimensionalidad en la realidad de su existencia.

17. SER-EN-EL-MUNDO: SER-EN-LA-CIUDAD

A

Ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) es *ser-en-la-ciudad* (*In-der-Stadt-sein*)¹³ y «ser-en-la-ciudad» no sólo es *estar* en ella sino *moverse* en ella habitándola; por lo que «habitar» la ciudad es, según este círculo argumental de un determinado «ser-en-el-mundo», co-habitar, esto es, «compartir 'mundo'» con los otros –como dijera Heidegger– «entes intramundanos» (*innerweltlichen Seienden*). Porque *ser* es siempre mucho más que un simple «estar en», una «existencia» por cuanto ella se entienda como mera «presencia» (*Anwesenheit*) de lo «ente» como lo que está dado ahí (*vor-liegende*), el *υποκειμενον*.¹⁴

¹³ Empleamos la expresión de Heidegger «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-sein*) y su paráfrasis «ser-en-la-ciudad» (*In-der-Stadt-sein*) con la intención de señalar y destacar su sentido ontológico (Cfr., *El Ser y el Tiempo*, ver.al.: *Sein un Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1963).

¹⁴ Heidegger revisará críticamente esta idea en «La tesis de Kant sobre el ser», Cfr., *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Fausto, pp. 133-164, trad. Xavier Zubiri. Cuyo enunciado dice lo siguiente: «*Ser* no es evidentemente un predicado real, es decir un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es sencillamente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí.»

La crítica intransigente del recurso ontológico sujeto-objeto como «títulos inadecuados de la metafísica» en el empeño por pensar lo *Ser* acompañará a Heidegger prácticamente toda su vida (véase p. ej. su punto de vista crítico al respecto en *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, en su «*Carta sobre el humanismo*», y «*Superación de la Metafísica*») al grado de afirmar que Marx y Nietzsche, efectúa(n) una «inversión» de la «Metafísica Absoluta», quien, como se sabe, no renuncia a la concepción de la «*realidad*» como un enfrentamiento activo y permanente (dialéctico) entre el hombre y la naturaleza. Cfr., «*Carta...*», en *Hitos*, Madrid, Alianza, pp. 260, 276, 286). Sin embargo, al respecto Heidegger establece las siguientes delimitaciones: El hombre es, y es hombre por cuanto es el que ex-siste. Se encuentra fuera, en la apertura del ser, y, en cuanto tal, es el propio ser, que, en cuanto arrojado, se ha arrojado ganando para sí la esencia del hombre en el «cuidado». Arrojado de este modo, el hombre esta «en» la apertura del ser. «Mundo» es el claro del ser, en el que el hombre está expuesto (*heraussteht*) por causa de su esencia arrojada. El «ser-en-el-mundo» nombra la esencia de la ex-sistencia con miras a la dimensión del claro desde la que se presenta y surge el «ex» de la ex-sistencia. Pensado desde la ex-sistencia, el «mundo» precisamente el allá dentro de la ex-sistencia y para ella. El hombre no es nunca en primer lugar hombre más acá del mundo en cuanto «sujeto», ya se entienda éste como «yo» o como «nosotros».

Para Heidegger el punto de partida en la analítica del *Dasein* («ser-ahí») está en la interpretación de la estructura del ser-en-el-mundo como una expresión compuesta de un fenómeno «dotado de unidad»¹⁵ al que se le puede mirar por tres lados:

1. El «en el mundo» (*In der Welt*), la «mundanidad» (*Weltlichkeit*).
2. El «ente» (*Seiende*), lo que se pregunta cuando se dice ¿quién? En el modo de la cotidianidad del término medio.
3. El «ser en» (*In-Sein*), como constitución ontológica del «en».¹⁶

«Ser en» y «el mundo» constituyen los existenciales (*Existenzialien*) a partir de los cuales se establece un plexo de derivaciones («notas ontológicas») «categoriales» peculiares de los entes que no tienen la forma y el estatuto del *Dasein*: «ser ante los ojos» (*Vorhandensein*), «en» (*In*); «ante los ojos» (*Vorhandenen*), etc.; mismos que se desprenden de la «efectividad del *factum*» (*facticidad:Faktizität*) del «ser-ahí» (*Dasein*) en cada caso.¹⁷

Nos interesa anotar bajo este referente, aunque desde otra perspectiva, el señalamiento de lo que puede significar *ser-en-el-mundo* en el plano existencial del «habitar la ciudad».

B

Si *Mundo* puede entenderse como «claro del ser», debemos atender, sobre todo, al sentido del «claro» en cuanto tal, es decir, como «lo abierto» *del y por* el ser en cuanto ser-humano. Queremos referirnos a la «apertura de lo abierto» en el sentido expuesto en el Capítulo I que es el sentido de la *agoricidad* de lo humano en su significado más prístino de «lo político», su «polis-idad»; empleado el término para referirnos

Tampoco es nunca solamente un sujeto que al mismo tiempo se refiera también siempre a objetos, de tal modo que su esencia resida en la relación sujeto-objeto. Antes bien, en su esencia el hombre ex-siste ya previamente en la apertura del ser, cuyo espacio abierto es el claro de ese «entre» en cuyo interior puede llegar a «ser» una «relación» entre el sujeto y el objeto.

¹⁵ M. Heidegger, *El ser...*, pp. 65, 66.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

a un sustrato fundamental del habitar ciudadano cuyo palimpsesto se mantiene en el *ser* de esta apertura.

Si «mundo» es el «claro del ser», es digno de pensarse que este «claro» en cuanto tal, representa la agoricidad del ser-humano en el que –a la vez– se muestra su propia apertura: *La ciudad es la vara con la que el hombre mide su propio ser*, el ser como apertura y el ser-hombre como el «grado de apertura» de ese su propio ser (su socialidad) que es medida en la escala de esa su «apertura» que llamamos *ciudad*.

Ser-en-el-mundo en cuanto ser-en-el-claro-del-ser, puede conducir en su «traducción» hacia su comprensión como ser-en-la-ciudad siempre que «mundo» no sea entendido sino como «ciudad». ¿Y cómo entender el «mundo» si no es a través de la «ciudad»? ¿Cómo *ser-en-el-mundo* sino *siendo-en-la-ciudad*? *Ser* no es sólo *estar* «en» (una mera existencia), sino *moverse* «en» y «con» los «entes intramundanos»: *las cosas*.

Más atrás hemos definido la ciudad como el lugar de la «concentración» y la «congregación» por cuanto ahí confluyen los latidos (pulsiones) del mundo: la «socialidad», la población, las «cosas», la significatividad, etc.; pero esta «congregación», si es mirada tan sólo como acumulación, no basta para dar vida al mundo en cuanto ciudad y viceversa. *Ser* no es *estar* como mera *pre-sencia*, del mismo modo que el «latido» no es pura «pulsión», el «ser» (humano) para que *sea* debe *moverse* «en» los demás entes intramundanos, del mismo modo que no hay «latido» sin «flujo sanguíneo». El *moverse* «en» es el «flujo sanguíneo» de la existencia.

Cuando Mumford decía tras el lente de la historia: «la vida se mueve entre dos polos: el movimiento y el asentamiento», en el fondo, hacía referencia a un problema ontológico de la facticidad del hombre que en la perspectiva abierta por Heidegger, es pensado como ser-en-el-mundo. En Mumford el hombre que con su «andar» errante (nomadismo) prefigura las gradaciones del mundo, no es sino hasta su «asentamiento» (sedentarismo) cuando realiza en él, por fin, su encuentro con el mundo. «Asentamiento» es, así, edificación de mundo, es *ciudad*. El «mundo» descripto por Heidegger en *El ser y el tiempo*, es un «mundo ciudadano», cuya «circundancia» se encuentra dominada por la «exégesis ontológica de los entes intra-circunmundanos (inner-

umweltlichen Seienden) que hacen frente inmediatamente». ¹⁸ Ser-en-el-mundo es llamado también «'andar' en ¹⁹ el mundo» y «con los entes intramundanos» (*Umgang in der Welt und mit den innerweltlichen Seienden*). ²⁰ Para Heidegger este «andar» es interpretado como «dispersión de una multiplicidad de modos de 'curarse de'», ²¹ es decir, de enfrentarse con las cosas («útiles»). Se trata de un «andar» en el «mundo» que al enfrentarse con las cosas (πραγματα) «se cura de» πράξις ²² es decir, de un determinado tipo de *praxis* que en un peculiar «moverse en el mundo» choca con su intra-circummundanidad en la forma de su cotidianidad en la cual el espacio-tiempo se hace «astillas» en los «sitios». ²³ Se trata de un «andar ontológico» en el que el ser-hombre se mueve en la apertura de lo abierto del mundo cuya agoricidad se hace siempre posible ingresando al universo del «sentido», la «dirección única» (*Einbahn*) que en la ciudad es siempre múltiple por el hecho de que existen superpuestos un plexo múltiple de códigos de ingreso al *sentido* de la significatividad de las cosas, que no son des-encubiertas más que en este su determinado tipo de «andar».

Sin embargo, el «moverse en» o «andar» en general, que presupone la existencia de formas particulares de ello (lo que Heidegger llama «dispersión de una multiplicidad de *modos de 'curarse de'*»), introduce el problema en el tiempo y en el espacio aludiendo a su historicidad: la antigüedad, el medioevo y la modernidad poseen formas particulares de «moverse en el mundo» («moverse en la ciudad»), a favor o en contra de la corriente del espacio-tiempo históricos y a favor o en contra de la significatividad, y es en esta última *dirección* en la que queremos poner el acento cuando decimos «andar en» o «moverse en» la ciudad.

¹⁸ *Idem*, p. 79. (*v. al.*, p. 66).

¹⁹ «Por» en la versión castellana.

²⁰ Versión alemana, pp. 66-67.

²¹ M. Heidegger, *El ser...*, p. 80.

²² *Idem*, p. 81.

²³ *Idem*, p. 119.

C

La tarea efectuada por Walter Benjamín en su *Einbahnstrasse* [*Calle en un sólo sentido*] y sobre todo en su *Passagenarbeit* [*Das Passagen-Werk: La Obra de los «Pasajes»*], no podría ser entendida sino como una exégesis del «*moverse en*», «*andar en*» el mundo entendiendo por «mundo» a la ciudad. «*Saberse 'perder' en la ciudad*», como sugería Benjamín, de ninguna forma alude al «saberse» o «sentirse desorientado» en ella,²⁴ más bien evoca al problema ontológico «ser-en-el-mundo»: «ser-en-la-ciudad», pero bajo la acotación fundamental de que el «*Sentido*» (*Sinn*) es el «sentido» (*Einbahn*), esto es, la «única dirección» posible en la que el hombre puede encontrar las «coordenadas de su existencia» en la forma de su completitud «humana». El *sentido* (*Sinn*) completa las metadimensiones de su humanidad (espacio-tiempo-significatividad). La significatividad es la brújula con la cual el «citadino» (*Städter*) aprende(ría) a «perderse» en la ciudad y con ella perfila(ría) el «mapa del sentido (*Sinn*)» que sólo dibuja habitando en ella. Lo imponente del *Passagenarbeit* parece consistir en señalar la dirección de una *obra abierta* en el sentido reseñado en el capítulo IV, se trata –dicho a partir de algunas investigaciones hechas de ella–²⁵ de una «obra del sentido», cuya versión inconclusa muestra tan sólo su «proyecto».²⁶

²⁴ Es probable que los comentarios de Susan Sontag (*Cfr., Bajo el signo de saturno*, Madrid, Edhasa, 1987), sean ciertos en relación con este punto respecto a Benjamín:

- «No orientarse en una ciudad es de poco interés» (*Una Infancia en Berlín durante el cambio de siglo*).
- «Perderse en una ciudad, como puede uno perderse en un bosque, requiere práctica... aprendí este arte ya avanzada mi vida...» (*Una Crónica de Berlín*).
- «París me enseñó el arte de extraviarme». (*Una Crónica...*). Se trata –en verdad– de rasgos autobiográficos que Benjamin dejó anotados, pero no por ello debería calificarse esta peculiaridad –como lo hace S. Sontag– de «impotencia ante la ciudad» y a su vez decir que «el escaso sentido de la dirección y su incapacidad de leer un mapa de las calles se convierten en su amor a los viajes y en su dominio del arte de extraviarse». Sería sumamente infausto no señalar que estas reseñas son apenas la genealogía psicológica de una dimensión que Benjamín dejó abierta y que no es otra que la dimensión del sentido, de la significatividad, incluso como aquella «calle abierta en el autor» (*Einbahnstrasse*), su *ordo amoris*.

²⁵ Pensamos en el valioso e importante estudio realizado por Susan Buck-Morss *Dialéctica de la Mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid, Visor, 1995.

²⁶ Motivo por el cual resultaría impropio arriesgar comentario alguno que no estuviera sustentado en un estudio detallado de su contenido y orden de exposición.

Lo que es posible acotar, dentro del margen de estos límites, con las coincidencias entre los estudios de Benjamin²⁷ en los cuales *Einbahnstrasse* y *París capital del siglo XIX* aparecerían como, podríamos decir nosotros, «botones de muestra» de esta obra mayor. En estos márgenes sería posible destacar el comentario que Ernst Bloch como amigo y conocedor de Benjamin hiciera sobre él en el sentido de que actuaba «como si el mundo fuera lenguaje»,²⁸ y aquél otro según el cual «el marxismo carecía de una teoría del lenguaje de los objetos»,²⁹ de ahí el surgimiento de ésta honda preocupación: «La traducción del lenguaje de las cosas al de los hombres no sólo es la traducción de lo mudo a lo vocal; es la traducción de lo innombrable al nombre. Por lo tanto, se trata de la traducción de un lenguaje imperfecto a uno más perfecto en que se agrega algo: el conocimiento.»³⁰

El problema fundamental está en la mudez de lo mudo, la pérdida de la significación de las cosas devenido en mutismo, una forma de «frialidad»³¹ y de decadencia-destrucción/del «aura» (*Verfall-Zertrümmerung/der Aura*)³² de las cosas, que es posible percibir cuando se «anda entre ellas». Andar entre las cosas no es deambular entre ellas tan sólo como un mero «fantasma de la objetividad» sino «compensar con el calor '*propio*'», «agregarles conocimiento». Esto quiere decir re-nombrarlos o re-nominarlos, en muchos casos re-inventando su significado: re-semantizar las cosas bajo el hecho práctico (*factum*) de *ser* entre ellas [*praxis*].³³ Por supuesto, no se trata aquí de una concepción mera-

²⁷ (S. Sontag, Jesús Aguirre, Martin Jay, etcétera)

²⁸ *Apud* S. Buck-Morss, *Dialéctica...*, p. 30.

²⁹ S. Buck-Morss, *loc. cit.*

³⁰ W. Benjamin, «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos», en *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1999, p. 69, trad. Roberto J. Baltt Weinstein.

³¹ «El calor se está llenando de las cosas. Los objetos de uso cotidiano rechazan al hombre suave, pero tenazmente. Y al final éste se ve obligado a realizar día a día una labor descomunal para vencer las resistencias secretas –no solo las manifiestas– que le oponen esos objetos, cuya finalidad tiene él que compensar con su propio calor para no helarse al tocarlos, y coger sus púas con una destreza infinita para no sangrar al asirlos». (W. Benjamin, *Dirección Única [Einbahnstrasse]*, Madrid, Alfaguara, 1988, p. 33).

³² *Cfr.*, W. Benjamin, «Das Kunstwerk...», *Gesammelten Schriften*, VII-1, Surhkamp, Frankfurt, 1972, pp. 354, 355. En la versión española Jesús Aguirre traduce estas expresiones como «desmoronamiento» y «trituration» del «aura» respectivamente (*Cfr.*, «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus, pp. 24, 25).

³³ Esta afirmación es claramente perceptible en el contexto de su *Einbahnstrasse* cuyas primeras líneas comienzan diciendo: «La construcción de la vida se halla, en estos momentos, mucho

mente «deambulatoria» o pragmática de la praxis, sino del proceso de resemantización que acompaña al «moverse en», «andar por» el «mundo» (ciudad): *habitar el sentido*, lo cual es (conceptualmente) en gran medida una tautología, pues, ¿no «habitar» es propiamente *dar sentido*? y viceversa ¿«dar sentido» no es ya *habitar*? En este contexto resulta ampliamente significativo el siguiente pasaje: «Primeros auxilios. De golpe pude abarcar con la mirada un barrio totalmente laberíntico, una red de calles que durante años había yo evitado, el día en que un ser querido se mudó a él. Era como si en su ventana hubieran instalado un reflector que recortara la zona con haces luminosos».³⁴

Al «otorgar sentido» se «habita» el «mundo». El «mundo» como «mundo», la ciudad, *es*. Para nosotros, en la medida que además de «estar», «andamos» en él, «recorremos a pie»,³⁵ es decir, «dirigimos la mirada» en el entorno (la «circunmundanidad»), en las cosas, desenmarañamos la «red de calles», la «red de edificios» y la «red de objetos» que durante años «habíamos evitado». La «dialéctica de la mirada» a la que alude Susan Buck-Mors no podría ser entendida de otra manera que como el «andar por el mundo», en un «recorrido a pie», teniéndonosla que ver con las cosas, implantándoles cada vez su sentido. El «ser a la mano» y el «ser ante los ojos» abre la posibilidad de que en su «abrirse paso» el hombre transite los «pasajes de la significatividad» de las cosas. Este tipo de «andar», que es un «andar ciudadano»

más dominada por hechos que por convicciones. Y por un tipo de hechos que casi nunca, y en ningún lugar, han llegado aún a fundamentar convicciones. Bajo estas circunstancias, una verdadera actividad literaria no puede pretender desarrollarse dentro del marco reservado a la literatura: esto es más bien la expresión habitual de su infructuosidad». (W. Benjamín, *Dirección...*, p. 15). De ahí también el «texto»: «Cartel más corto y por ello más significativo de todo su *Einbahnstrasse*: «PARA HOMBRES: convencer es estéril» (*op. cit.*, p. 18), que debería leerse «el discurso nunca está de sobra pero hoy es más ineficaz que nunca». (Para ver con mayor rigor esta tentativa seguramente podría hacerse en el alcance de las tesis de Marx sobre Feuerbach principalmente sus tesis 1, 2 y 8 que enaltecen a «toda vida social como esencialmente práctica»).

³⁴ W. Benjamín, *op. cit.*, p. 49.

³⁵ El «recorrer a pie» lo empleamos en un sentido literal-metafórico recuperando la idea de Benjamín al respecto: «PORCELANA CHINA: La fuerza de una carretera varía según se la recorra a pie o se la sobrevuela en aeroplano. Tan sólo quien recorre a pie una carretera advierte su dominio y descubre cómo en ese mismo terreno, que para el aviador no es más que una llanura desplegada, la carretera, en cada una de sus curvas va ordenando el despliegue de lejanías, miradores, calveros y perspectivas como la voz de mando de un oficial hace salir a los soldados de sus filas.» (W. Benjamín, *op. cit.*, pp. 21, 22).

sólo es posible *porque y gracias a que* los objetos «están a la mano» y «ante los ojos», pues la ciudad posibilita la *manualidad* y el *avistamiento* de las cosas porque ella misma ex-pone en su interior la «intracircum-mundidad» («*Innerumweltlichkeit*») la propia «patencia del mundo» («*Weltoffenheit*»). Una vez que le otorgamos sentido a los objetos o se lo descubrimos, experimentamos una vivencialidad óptico-existen-ciaria fundamental; detectamos las «coordenadas del sentido» y las colocamos en el mapa de la existencia humana, el espacio-tiempo es completado e incorporado en la cosmología a la que el mundo perte-nece. Experimentamos la posición del objeto en las «coordenadas» del espacio (largo-ancho-alto), del tiempo (pasado, presente, futuro) y la significatividad (significante, significado, sensibilidad). Al determinar la cercanía *de* las cosas y *con* ellas, nuestra propia cercanía al «mundo», marcamos nuestra relación con él en los distintos órdenes o niveles de su presencia con nosotros: la casa, la calle y la ciudad como constituyen-tes de un *medium sine cua non* la unidad cosmológica no sería posible. Determinar el *sentido* es «ponerse en camino» de la unidad cosmológica que la ciudad *es*, es encontrar la «dirección única», la del *sentido*, la que se atrapa y constituye lo que propiamente se percibe en el «*orientarse*»:

OFICINA DE OBJETOS PERDIDOS.

No bien empezamos a orientarnos, el paisaje desaparece de golpe como la fachada de una casa cuando entramos en ella. Una vez que empezamos a orientarnos en algún lugar, aquella imagen primera no podrá reproducirse nunca más.

Lo que hace tan incomparable e irrecuperable la primera visión de una aldea o una ciudad en medio del paisaje, es el hecho de que, en ella, la lejanía y la proximidad vibran estrechísimamente unidas. La costum-bre no ha culminado su labor. Aún no ha conseguido imponerse gracias a la exploración constante, convertida en costumbre.³⁶

Al orientarse, el «citadino» rasga las «astillas del mesiánico», intuye su existencia cósmica en lo que de *polisístico* conserva la ciudad, descubriendo el instante como tiempo-ahora (*Jetztzeit*), desmonta la

³⁶ *Idem*, p. 61.

paradoja envolvente del «perdersse» en lo que, en efecto, el bosque de la ciudad *es*:³⁷ La ciudad es el «bosque de la modernidad», como la megaciudad: «metrópolis», su «selva». «Perdersse» es «adentrarse», es *ir al encuentro* de las cosas y de su discurso puesto en relación con ellas en lo más íntimo de su *aura*, por ello, perdersse en la ciudad es tanto como perdersse en el bosque en el rumbo de sus «sendas perdidas» (*Holzwege*), pero en donde «letreros y nombres de calles, transeúntes, tejados, kioscos o tabernas tienen que hablarles a los que por allí deambulan como ramas que crujen en el bosque bajo sus pies, como el sobrecogedor canto de un alcaraván en la lejanía, como la súbita calma de un claro del bosque en cuyo centro un lirio ha brotado»,³⁸ el caos, las «sendas perdidas» (*Holzwege*), se tornan, por fin, *kosmos*, «claro de bosque» (*Lichtung*).

18. ENAJENACIÓN DE LA CIUDAD

A

Los fenómenos de la enajenación se extienden prácticamente a todas las esferas de la vida humana complejizándola en una gama de problemas a manera de un plexo caleidoscópico del que resulta con frecuencia frustrante distinguir lo auténtico de lo que no lo es. En este lugar no podemos más que señalar tal complejidad y acotar los límites que podrían servir para atisbar en la red problemática que facilita el empeño de pensar la ciudad.

El problema comienza con el empleo del propio término de «enajenación», emparentado o incluso –en muchas ocasiones y contextos–

³⁷ Véase esta idea en Manuel E. Vázquez García, *Ciudad de la memoria. Infancia de Walter Benjamin*, Valencia, Novatores, 1996, p. 128. En éste lugar el autor comenta lo siguiente: «Si para Jünger [E. Jünger, *La emboscadura*, Barcelona, Tusquets, 1990, (el bosque)] se constituye como recurso frente a la urbe, si sólo la emboscadura contiene la respuesta a la catástrofe amenazante, para Benjamin la situación es otra. El bosque es lo perdido. El espacio natural y la geografía forestal devienen escenario urbano y paisaje metropolitano. Pero se mantiene una misma necesidad: perdersse. No sin disciplina» (*loc. cit.*).

³⁸ W. Benjamin, *apud* Manuel E. Vázquez, *loc. cit.* Todos los términos aparecen, con distintas frecuencias relativas, en los escritos de Hegel, Feuerbach, Marx y Lukács. *Cfr.*, G. Lukács, *Historia y Conciencia de Clase*, México, Grijalbo, 1969, p. 25.

empleado como sinónimo de «alienación», «cosificación» y «reificación». Estos términos han querido verter al español la voz alemana algunas veces del término *Entfremdung*, en otras de *Entäusserung* como las más empleadas para decir *enajenación* o *alienación*, ambos casos señalando el sentido de «extrañamiento», pero de un «extrañamiento» *ontológico*.³⁹

Respecto a los usos conceptuales empleados por Marx en su expresión alemana, deben destacarse las notas aclaratorias de István Mézaros hace en torno a ella:

En alemán, los términos *Entäusserung*, *Entfremdung* y *Veräusserung* se usan para significar «enajenación» o «extrañamiento». *Entäusserung* y *Entfremdung* son más frecuentemente usados por Marx que *Veräusserung* que es, tal como Marx lo define «*die Praxis der Entäusserung*» («la práctica de la enajenación»: Marx-Engels, *Werke* (MEWE), vol. 1, p. 376), o de otra parte «*Tat der Entäusserung*» («el acto de la enajenación» –MEWE, suplemento al vol. 1, p. 531).

Así pues, *Veräusserung* es el acto de trasladar a la práctica (en la forma de vender algo) el principio de *Entäusserung*. En el uso que Marx hace del término, *Veräusserung*, se puede sustituir por *Entäusserung* cuando se encuentre referido a un «acto» o «práctica» específicos. (Véase MEWE, vol. 26, parte I, pp. 7-8, sobre la doctrina de Sir James Steuart a propósito del «beneficio sobre la enajenación». En este contexto, Marx identifica enajenación lo mismo con *Veräusserung* que con *Entäusserung*).

Tanto *Entfremdung* como *Entäusserung* poseen una triple función conceptual:

a) Referida a un *principio general*;

³⁹ Cfr., la traducción de W. Roses de la *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, Suhrkamp, en la que, p.ej., «*Die Welt des sich entfremdeten Geistes*» es traducido como «El mundo del espíritu extrañado de sí» (Cfr., *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1985, p. 289). En «*Historia y conciencia de clase*», Manuel Sacristán como traductor de esta obra presenta a manera de resumen de estos «términos técnicos hegelianos y marxianos» el la siguiente lista:

<i>Entäusserung</i> :	Alienación, enajenación
<i>Entfremdung</i> :	Extrañación
<i>Zurückname</i> :	Retrocapción
<i>Vergegenständlichung</i> :	Objetificación («objetivación» queda así libre para usos no técnico-marxianos)
<i>Verdinglichung</i> :	Cosificación

- b) Expresión de un *estado de cosas* dado; y
- c) Indicación de un *proceso* que domina ese estado.

Cuando el acento se pone en la «exteriorización» o la «objetivación», Marx utiliza el término *Entüßerung* (o términos como *Vegegenständlichung*), en tanto que *Entfremdung* se utiliza cuando la intención del autor es la de acentuar el hecho de que el hombre es *enfrentado* por un poder *hostil*; producto suyo, que destruye su propósito.⁴⁰

Debe destacarse la importancia que guarda la globalidad-particularidad de la ciudad en el plano material de la existencia, cuando ésta está ceñida por la relación básica condicionante del resto de las expresiones sociales en todas sus esferas del comportamiento concreto como civilización material la ciudad como «cuerpo orgánico» y la sociedad como «cuerpo social» (el hombre: la sociedad en calidad de conjunto concreto), en la que son reconocibles las tres formas de enfrentamiento del hombre con la realidad señaladas por István Mészáros y que nosotros consideramos como relación hombre-ciudad de manera triple:

- A) Proceso
- B) Estado de cosas
- C) Principio general

B

Establecer que una interpretación ontológica del «mundo» puede efectuarse a partir de la «teoría de la enajenación» presupone que, en primer lugar, antes que una «teoría», se trata más bien de una realidad fáctica (*factum*), de una «praxis», perceptible y verificable en los hechos, y –posteriormente– «teorizable». En segundo lugar, presupone el hecho de que, mediante la actividad del pensar, se concibe al hombre como «potencialidad ontológica» no-enajenada. Sin estos presupuestos la «teoría de la enajenación» pierde todo sentido, como perdería

⁴⁰ István Mészáros, *La teoría de la enajenación en Marx*, México, Era, 1978, p. 295, trad. Ana María Palos.

todo sentido también una teórica de la «superación» (*Aufhebung*) de dicha *enajenación*.⁴¹

El *hecho* de la «enajenación», sea visto como «praxis» (Marx), o como «hermenéutica de la facticidad» (Heidegger), es un cosmos problemático que pone en tela de juicio la *esencia humana* como tal. Invita, en el caso del estudio de la ciudad, al estudio de una «analítica ontológica» que permita la ubicación de sus generatrices dentro del polimorfismo y metadimensionalidad de su acontecer concretos que hoy aparece bajo la criba de lo que apelamos cuando decimos «modernidad».

Con la intención de que el fenómeno de la enajenación sea entendida de manera analítica, podemos observar una síntesis que el propio Marx expone de ella: «La enajenación se manifiesta tanto en el hecho de que *mis* medios de vida son los *de otro* de que lo que *yo* apetezco es propiedad inasequible *de otro*, como el hecho de que cada cosa es, a su vez, otra que ella misma, de que mi actitud es *otra* y, finalmente, –lo que vale también para el capitalista–, en el hecho de que im[pera], en general, la potencia inhumana.»⁴²

La realidad en Marx no es una realidad en abstracto, es una modernidad capitalista sujeta a las leyes capitalistas emanadas todas ellas de una fuente fundamental que determina al conjunto de todas las formas de relación social-material, la *propiedad privada*.⁴³ Por tanto, la propiedad privada es la fuente de toda «ajenidad»⁴⁴ (enajenación; extrañamiento): cuya expresión, es, pues, múltiple:

1. Ajenidad-extrañamiento: enajenación de los medios de vida.
2. Ajenidad-extrañamiento: enajenación de los objetos de disfrute.

⁴¹ Nos atenemos, por tanto, a la idea de Heidegger según la cual «para que un hombre pueda ser ciego tiene que ser, según su esencia, un vidente», de igual modo que «un habitar sólo puede ser impoiético si el habitar, en su esencia, es poiético» (M. Heidegger, «...Poéticamente habita el hombre...», p. 177).

⁴² K. Marx, «Manuscritos», *Escritos de Juventud*, p. 633.

⁴³ «Esta propiedad privada *material*, inmediatamente *sensible*, es la expresión material sensible de la *vida humana enajenada*.» (Véase esta idea en Introducción, citas 54 y 55).

⁴⁴ Nos atrevemos a emplear el término «ajenidad» para denotar la *substancia* o *status* de «alejamiento» por muy cercano que estuviese de la «praxis creadora» de «cada uno», por tanto, denota también una forma de «extrañamiento» (*Entfremdung*).

3. Ajenidad-extrañamiento: enajenación de los objetos como «mundo aparte» («mundo de los objetos»), escindido del «mundo humano»: *cosificación*.
4. Ajenidad-extrañamiento: enajenación de la socialidad: a-socialidad, individualismo, negligibilidad social (G. Simmel).
5. Ajenidad-extrañamiento: enajenación genérica.

Antes de detenernos en esta analítica de la enajenación, o, más bien, dentro de ella, deben destacarse los cuatro aspectos que para I. Mészáros presenta el concepto en Marx:

- a) El hombre está enajenado de la *naturaleza*.
- b) Está enajenado de *sí mismo* (de su propia *actividad*).
- c) De su «*ser genérico*» (de su ser en cuanto miembro del género humano).
- d) El hombre está enajenado del *hombre* (de los otros hombres).⁴⁵

Estas características del «trabajo enajenado» son todas ellas *formas de relación* con el «mundo», la «naturaleza» («natural» o «transnaturalizada»). La primera expresa la relación del trabajador con los productos de su trabajo, su relación con el *mundo exterior sensible*, con los objetos de la naturaleza, relación cuyo extrañamiento Marx denomina «enajenación de la *cosa*». La segunda expresa la relación del trabajo con el *acto de la producción* dentro del proceso de trabajo, del trabajador con su propia actividad como actividad extraña; relación a la que llama «*autoenajenación*». La tercera expresa la relación en la cual el objeto de trabajo es la *objetivación de la vida genérica del hombre*, en ella el trabajo enajenado convierte el *ser genérico del hombre* en un ser *extraño* a él, en *medio* para su *existencia individual* («enajenación de la *humanidad*»). La cuarta forma de relación expresa la relación del hombre con los otros hombres.

Lo que acontece con la relación entre un hombre y su trabajo, el producto de su trabajo y él mismo, vale también para la relación entre ese hombre y otro hombre, su trabajo y su objeto de trabajo; lo cual

⁴⁵ I. Mészáros, *op. cit.*, p. 14.

muestra la «*enajenación del hombre con respecto al hombre*».⁴⁶ «Así, el concepto marxista de la enajenación –dice Mészáros– comprende, por un lado, las manifestaciones de la «enajenación del hombre de la *naturaleza* y de *sí mismo*», y, por otro, las manifestaciones de este proceso en las relaciones *hombre-género humano* y *hombre-hombre*».⁴⁷

Mészáros destaca cuatro formas de relación provenientes del «trabajo enajenado» expuesto por Marx:

1. Enajenación del hombre respecto a la *naturaleza*: [extrañamiento H-N]
2. Enajenación del hombre respecto a *sí mismo*: [extrañamiento H]
3. Enajenación del hombre respecto al *género humano*: [extrañamiento H-Gh]
4. Enajenación del hombre respecto al hombre: [extrañamiento H-H]

El entramado que se entreteje volviendo compleja la red de *formas de relación* se mueve en dos niveles, el primero que se levanta en un «suelo óntico»: el *capitalismo*; el segundo erigido sobre un suelo abstracto pero identificable como «suelo ontológico»: la *naturaleza*. Ambos suelos constituyen, en *esencia*, el *mismo suelo*. Si consideramos al segundo como *formas de relación* entre el hombre y su mundo (*naturaleza*), aparece como «envolvente» del primero, de modo que genera una cuádruple modalidad del proceso de enajenación-extrañamiento:

- I. *Enajenación del hombre respecto a la naturaleza*, incluye dentro de sí a la «enajenación de los medios de vida» (1), la «enajenación de los medios de disfrute» (2) como resultantes de un proceso onto creador, y la «enajenación de los objetos como ‘mundo aparte’»: la *cosificación* (3).
- II. *Enajenación del hombre respecto a «sí mismo»*, incorporaría la enajenación del proceso, como tal, de la producción de dichos «objetos de disfrute» (2).
- III. *Enajenación del hombre respecto al género humano*, es decir, su enajenación genérica (5).

⁴⁶ Cfr., *op. cit.*, p. 14.

⁴⁷ *Idem*, p. 15.

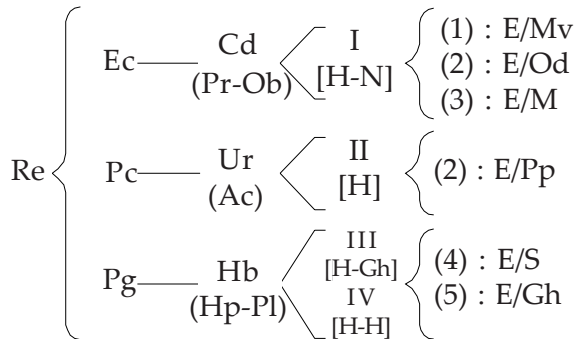
IV. *Enajenación del hombre respecto al hombre*, incluyente de lo que hemos denominado «enajenación de su socialidad» o «negligibilidad social» (4).

A su vez, si intentásemos determinar la inclusión de estos dos planos en que la enajenación opera, dentro de lo que podríamos denominar su «mecanismo general de estructuración»: *Proceso-Estado de cosas-Principio general* (Pc-Ec-Pg) [A), B) y C) respectivamente], observaríamos su conexión fundamental con la «ciudad» sólo si fuera posible este vínculo interno y sustancial entre «enajenación» y «ciudad».

La forma trinitaria de la enajenación fue desbrozada por Marx partiendo de la idea de que en la *producción* y en el acto humano que la posibilita, se pone en juego un *proceso de trabajo* que es propio de cada *época histórica* configurada por las «formas de relación» resultantes de él. En ellas, la enajenación es un «*Proceso*» (Pc) porque obedece al acto humano en el que el hombre se vincula con la *naturaleza* (de la que –en realidad– forma parte), consigo mismo, con los demás hombres y con su esencialidad genérica. Cada «pródromo» de su desarrollo social constituye para la vida colectiva una realidad concreta que, en su devenir, edifica cada vez en el tiempo y en el espacio como «proyecto» que le es propio o impropio, la realidad como «*proyecto-ahí*», es lo que llamamos «*Estado de cosas*» (Ec). En ella, la fuerza que pone en marcha la «maquinaria social» con o sin la voluntad individual o colectiva, la que rige el tipo de relación hombre-naturaleza y hombre-hombre es propiamente su «*Principio general*» (Pg). Para Marx el *proceso de trabajo* (capitalista) es el «proceso»; el *capitalismo* el «estado de cosas» y la *valorización del valor*, el «principio general» (la realidad social que es necesario «*superar*»).

En la comprensión global de la ciudad es posible distinguir –como lo hemos hecho ya, aunque bajo otro barrunto (capítulo III, apartados 13 y 14)– estas modalidades fundamentales de su comportamiento: como «proceso» la ciudad es urbanización o «urbanificación» (la segunda como una versión deformada de la primera, esto es, como «enajenación»), denominado por nosotros «la ciudad como *acto*»; como «estado de cosas», la ciudad es ella misma en toda su extensión: producto, mercancía, «máquina», obra, habitar, civilización material, modernidad, etcétera; y como «principio general», la ciudad es socialidad, habitar, politicidad.

Es, por tanto, discernible el hecho de que en una «analítica de la enajenación» intervienen dos niveles de presencia que parten de una sola vertiente, la forma trinitaria de la realidad enajenada bajo la forma de *proceso*, *estado de cosas*, y *principio general*. Tales niveles de presencia en los que opera la enajenación constituyen el substrato óptico de la realidad y –con ella– de la relación fundamental hombre-naturaleza (H-N) y hombre-hombre (H-H). Como *proceso* (Pc), éste se convierte en extrañamiento de la propia actividad humana [II]; como *estado de cosas*, la naturaleza se vuelve extraña al hombre [I]; y, como *proceso general*, la enajenación domina toda la praxis humana [III-IV]. Sólo bajo una analogía entre «realidad» y «ciudad» sería posible establecer los nexos entre una «analítica de la enajenación» de la realidad humana en general y de una realidad citadina como forma particular de ésta. El entramado es, en forma abreviada, el siguiente:



- | | | |
|---------------------|-------------------------|---------------------------|
| Ac: Acto | Hp: Habitar poiético | Pg: Principio general |
| Cd: Ciudad | M: Mundo | Pl: Polisidad |
| E: Enajenación | Mv: Medios de vida | Pp: Proceso de producción |
| Extrañamiento | N: Naturaleza | Pr: Producto |
| Ec: Estado de cosas | Ob: Obra | Re: Realidad enajenada |
| Gh: Género humano | Od: Objetos de disfrute | S: Socialidad |
| H: Hombre | Pc: Proceso | Ur: Urbanización |
| Hb: Habitar | | |

C

Cuando decimos «enajenación ciudadina» nos referimos a la «enajenación de la ciudad», lo cual no deja de referirse a una tautología que más parece encubrir un argumento que alumbrarlo; sin embargo, éste es preparado en el sentido que guarda el «de» de la expresión, y nos lleva inmediatamente a pensar en su polivalencia, pues este «de» es, a la vez, un «en» y un «desde» («por»). Cuando decimos, «enajenación de la ciudad» evocamos a un conjunto de problemas y direcciones que éstos pueden tomar al aguzar la mirada teniendo como objeto a «la ciudad». Por un lado se evocan las *formas de relación* entre «ciudad» y aquello que no lo es (la «periferia», «el campo» y «la naturaleza»); por otro, el *todo* resultante que la ciudad *es*; y, finalmente, el tejido de relaciones que tiene a la «ciudad» como escenario, fuente y causa. Puntualizando, la «enajenación de la ciudad» puede ser entendida como extrañamiento o extrañación triple:

- a) Enajenación/extrañamiento ciudad-naturaleza: Ciudad/campo-naturaleza (Cd → Ca-N)
- b) Enajenación/extrañamiento del «todo-ciudad»: Ciudad/Hombre (Cd → H)
- c) Enajenación/extrañamiento de la ciudad: Ciudad-Ciudad (Cd → Cd)

a) En un primer plano, óntico-ontológico, la ciudad aparece como extrañación-desconocimiento de la orbeidad de la que forma parte o, peor aún, conociendo su integralidad, la somete a su «voluntad» («inercia»), de modo que los componentes sociales del mundo son subsumidos a la corriente devastadora de la urbanificación y citificación planetarias. La ciudad subordina (*subsume*) al campo y a la naturaleza en un doble proceso *físico* y *metafísico*: es «físico» porque como hecho práctico (*factum*) se expande por todo el territorio geográfico siguiendo la tendencia de la edificación completa del planeta bajo la forma de la *ciudad-mundo*: «Holópolis» («Ecumenópolis», A. Toynbee). Y es «metafísico» porque desde el posicionamiento del «logos» tecnocientífico como «razón urbanística» hacen del «citocentrismo» y del «tecnocentrismo» el eje de rotación de toda centralidad y de toda «verdad inevitable» (*fatum*). Cuando más atrás nos referíamos a una «filosofía de la ciudad» (véase Introducción, subcapítulo 3), tocamos una de sus formas ideológicas enajenadas de este sentido, el de la «razón

urbanística» bajo la forma de una metafísica de la razón, desprendida del todo del que forma parte, hecho no necesariamente característico de la metafísica en sí, sino de un cierto tipo de metafísica, el de la «razón urbanística».

b) En un segundo plano, el óntico existencial del capitalismo, de la enajenación: extrañación del *todo*-ciudad (la ciudad dinamizante), la ciudad per-sigue el comportamiento de un *todo* que se pretende y funciona como «*sistema*», que como entidad abstracta es siempre una unidad particular en la que, por un lado, escucha el ritmo del latido del todo-mundo (la ciudad-mundo) pero, por otro, sigue el latido de su propio ritmo. Como ritmo propio, la ciudad es un «todo funcional» o que se pretende «funcional» como «*todo*» y como «parte», es decir, como «sistema unitario» o como «conjunto de subsistemas» (H. Lefebvre): económico, político, semiótico, etc. Como uno u otro caso, la ciudad es una «máquina de habitar» (Le Corbusier) porque como «sistema» (mecánico) somete el espacio-tiempo-significatividad a su dinámica (funcionamiento dinámico), a su propio ritmo. A la economía del tiempo le acompaña la del espacio y a ambos la de la significatividad. Como «sistema» la ciudad se muestra como «ritmo» en cuanto que somete al espacio-tiempo-significatividad a la medianía de la cotidianidad concreta, a la ciclicidad cotidiana y viceversa, la cotidianidad al espacio-tiempo-significatividad funcionales. Pero esta sistematicidad es, como «todo-único-particular», un «sistema-fracasante», por el hecho de que como «funcional», el sometimiento total del espacio-tiempo-significatividad es siempre utópico y virtual, puesto que siempre quedan espacios no sometidos: en el tiempo, el no-laborable (lucha política, fiesta, des-empleo, etcétera); en el espacio, el espacio informal (del comercio, de circulación, de legalidad, etcétera); en la significatividad (la protesta callejera, el arte, el discurso contracultural, la filosofía, etcétera). Dentro del vórtice de la funcionalidad global citadina, la parte queda sometida al todo, el hombre (la sociedad), se somete al mecanismo urbano sin que, en su cotidianidad enajenada (*negligible*), nada pueda hacer para evitarlo, bajo el supuesto optimista de percartarse de ello.

c) En un tercer plano, el de lo que tentativamente llamamos «ciudad interior» por tratarse de la interioridad dimensional de su influjo,

la ciudad es enajenación fragmentaria de aquella relación que el hombre individual vive en la cercanía con las cosas inmediatas, los objetos de disfrute que la ciudad facilita y a su vez engulle: la casa, la calle, el café-restaurant, el cine, etc. En este plano –como ningún otro–, la parte no es el todo, pero sustituye al todo: el centro de trabajo al *centro* de la ciudad, cuando no a la ciudad misma; la «macroplaza» suple a los espacios de esparcimiento (teatros, auditorios, parques, deportivos, etc.); el auto sustituye a la calle (el espacio privado, al público) en su función espaciaria (al sacrificar el «andar entre las cosas» a un mero «circular» entre ellas), y polisística, al elegir y privilegiar lo privado (encerrado) por lo público (potencialmente abierto); etc. En todos estos casos la enajenación acontece bajo el supuesto de que el «citadino» es *propietario*, es decir, bajo el supuesto de que «la ciudad no se visita, se compra»⁴⁸ y que el citadino puede, en efecto, comprarla; pero en su contraparte, cuando la ciudad «no puede ser comprada», la ciudad es «*pasaje*» un «corredor comercial» de mercancías potenciales, exhibidas en los «aparadores de la modernidad», y, el «citadino», un *flâneur*.

d) En los tres planos, el «citadino» es colocado como entidad extraña de cada uno de ellos y emplazado fuera de los fines que le son esenciales: en el primer plano, fuera del *proceso* global de la urbanización; en el segundo sometido al funcionamiento de su propia obra (la ciudad-funcional); en el tercero, sujeto al sometimiento de los objetos de disfrute; y por último, en un cuarto plano, extrañado de la socialización y la generisidad humana, papeles fundamentales que la ciudad debería cumplir históricamente.

Bajo la perspectiva anterior, la «enajenación de la ciudad», debe ser leída como un plexo de fenómenos cuya red envuelve al acontecer social en el «mapa del extrañamiento» señalado ya anteriormente y esbozado respectivamente como *proceso* (a), *estado de cosas* (b, c) y *principio general* (d).

⁴⁸ W. Benjamin, *Dirección Única*, p. 94.

19. METAFÍSICA DE LA COTIDIANIDAD CITADINA

A

La «metafísica de la cotidianidad citadina» es una expresión analógica de lo que denominamos «ideología de la cotidianidad citadina», es un cambio de terreno en el que se pasa de un suelo sinuoso a otro escabrozo, escarpado; el tránsito del valle a la montaña. Se trata, en rigor, del tránsito del *ethos* al *pathos*⁴⁹ de la conciencia, cuando ésta es sometida al enfrentamiento de la ciclicidad de la vida en la ciudad enrolada en el trajín de la cotidianidad. Lo que en el lenguaje pasatista del tecnicismo se denomina –no sin alarde de «profundidad»– «impac-to»; en este caso, del individuo *con* (o «*contra*») la ciudad. El enfrentamiento o contacto del individuo con la ciudad pasa del terreno de la objetividad al de la subjetividad, de lo físico a lo no-físico, a lo meta-físico, si por «meta-físico», y sólo en cierto sentido etimológico-filosófico, puede ser comprendido aquél plano situado «más allá de lo físico» de la existencia que constituye al conjunto de las «ideas» y los «estados de ánimo» (*Stimmungen*) que pueblan la «*psique*» del hombre en la penumbra del *extrañamiento/ajenidad* y del «*malestar en la cultura*».

Ya antes de *Ser y tiempo* (1927), de Heidegger, como bien lo indica R. Safranski,⁵⁰ habían aparecido otros estudios –además de la *Fenomenología* (1807) de Hegel y los *Manuscritos* (1844, publicados hasta 1932) de Marx que son los puntos de partida para el estudio de la enajenación, entre los que pueden destacarse los de Kierkegaard Sören *Sobre el concepto de angustia* (1844) y *La enfermedad de la muerte* (1849) (textos traducidos al alemán en 1923 y 1911 respectivamente);⁵¹ de S. Freud *La psicopatología de la vida cotidiana* (1901); de Georg Simmel *Las gran-*

⁴⁹ Recordamos aquí la pregunta esbozada por H. Lefebvre en el contexto de un recuento de las «filosofías de la ciudad» como manifestaciones de la «ideología urbana», entre ellas, el «urbanismo». La pregunta dice: «¿por qué no una patología del espacio?» En ese plano, el de la «patología de la objetividad», el urbanista asume el rol de «médico del espacio» (Cfr., H. Lefebvre, *El Derecho...*, p. 61).

⁵⁰ Cfr., Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1994, cap. IX, pp. 181-207.

⁵¹ Cfr., T. W. Adorno, *Kierkegaard*, Caracas, Monte Ávila, 1969, p. 7.

des ciudades y la vida del espíritu (1903); de Max Scheler *Esencia y formas de la simpatía* (1912); de G. Lúkacs *Historia y conciencia de clase* (1923); de Hitler *Mi lucha* (1925); y –de acuerdo con Safranski– en esa época (la de *Ser y Tiempo*) aparecen obras como la de Carl Christian Bry *Religiones enmascaradas* y *El malestar en la cultura* (1929) de Freud (la primera como análisis de las filosofías superadoras de la crisis, la segunda como «doblegamiento al reproche de no ofrecer ningún consuelo»).⁵² De las obras que hacen suya la importancia de los *Stimmungen* en el análisis de la subjetividad, destacan las ya citadas obras de K. Kosík *Dialéctica de lo Concreto* (1963) y de H. Lefebvre *La vida cotidiana en el mundo moderno* (1968). En este lugar, K. Kosík introduce en el ámbito de la metafísica temas que tradicionalmente habrían sido ubicados fuera del ámbito de la dialéctica materialista: «metafísica de la vida cotidiana» (ahí sitúa el tema de la «preocupación»), «metafísica de la ciencia y la razón» (análisis del «*homo oeconomicus*») y la «metafísica de la cultura» (análisis del «factor económico»).

En el caso de H. Lefebvre, no efectúa propiamente un análisis de la «psique» del «citadino» (*Städter*) o el «megapolita» (*Grossstädter*) del «mundo moderno», pues, aunque dedica unas cuantas páginas para comentar lo que él llama «los fundamentos del malestar»⁵³ no toca la *subjetividad* del «impacto» del citadino en su entrecuque con la ciudad. Lefebvre reconoce fenómenos como el de la *pseudo-satisfacción-saturación* (el «vacío de sentido»); el *goce* de la antigua aristocracia contra la *satisfacción* de la burguesía moderna en el que la *apropiación* por el ser humano *de su deseo* se encuentra suspendida a medio camino entre lo real y lo posible, en la transición entre la acción práctica y lo imaginario;⁵⁴ y lo que él denomina la «autodestrucción del objeto y del objetivo»: «la ciudad pintoresca, la región turística, el museo, desaparecen ante la afluencia de consumidores que terminan por no consumir más que su presencia y su acumulación».⁵⁵

⁵² Cfr., R. Safranski, *op. cit.*, p. 189.

⁵³ Esta «sección» consta tan sólo de ocho de las casi mil páginas dedicadas al estudio de la «vida cotidiana» [Véanse sus 2 tomos de la *Crítica de la vida cotidiana*, y *La vida cotidiana en el mundo moderno*, a la que pertenece la sección mencionada].

⁵⁴ Cfr., H. Lefebvre, *La vida cotidiana...*, pp. 102-109.

⁵⁵ *Idem*, p. 109.

El malestar radica para Lefebvre en la *lejanía del objeto* y trastoca la objetividad del sujeto (cosificado) en su dimensionalidad espacio-tiempo cotidianos. Así, durante el ocio, momento en el que el «citadino» se encuentra en estado potencial de su libertad de producción-consumo, éste no aparece más que como un espacio-tiempo distanciado (enajenado),⁵⁶ pero el análisis sigue sin considerar la subjetividad misma del sujeto en sus «estados de ánimo».

En rigor, si se sometiese el «impacto» –como tal– a lo que podríamos denominar un «análisis diferencial», nos percataríamos que la colisión es mucho más que un simple choque, pues, en realidad lo que ahí interviene sobrepasa el mero contacto de dos objetos, se trata de un *proceso* compuesto por varios momentos:

1. El lanzamiento.
2. El trayecto.
3. El choque (impacto propiamente dicho).
4. El movimiento de choque, y.
5. El estado final de choque. En un proceso en el que intervienen además:
6. El escenario (espacio-tiempo-significación) y tres «objetos» componentes de él:
7. El lanzador.
8. El proyectil.
9. El receptor. Sin dejar de incluir, además:
10. El instrumento de lanzamiento.
11. El instrumento de recepción. Bajo una tecnicidad objetual (física) en la que subyacen dos elementos «metafísicos», en un extremo:
12. La «psique» del lanzador (*voluntad de poder*) y en el otro,
13. La «Psique» del receptor (*aturdimiento*). Y un elemento más, exterior al proceso inmediato:

⁵⁶ «El más leve análisis –dice Lefebvre– muestra que hay dos especies de ocio, bien diferenciadas, «estructuralmente», opuestas: a) El ocio integrado en la cotidianidad (lectura de periódicos, televisión, etc.) que deja una insatisfacción radical, que pone a los interesados en la situación del hombre kierkegaardiano que desgarró su periódico ante su esposa y sus hijos aterrorizados, mientras vocifera: «¡Algo posible! ¡Algo posible!». b) La espera de la partida, la exigencia de una ruptura, la voluntad de una evasión: el mundo, las vacaciones, la dietil tiamida del ácido lisérgico (LSD), la naturaleza, la fiesta, la locura». (*Idem*).

14. Los *estragos del impacto*: la «devastación», o el «paraíso», según el polo que se mire.

Lefebvre, a pesar de señalar la existencia posible de una «tipología de la enajenación»,⁵⁷ y señalar distintas manifestaciones de la ideología,⁵⁸ no incursiona propiamente en los «estados de ánimo» (*Stimmung*), aunque sí los reconoce como es posible detectar en no más de un lugar como el siguiente:

[De esta sociedad en que vivimos], veríamos una superficie terrestre, la cotidianidad; por debajo de ella, los subterráneos del inconciente; por encima un horizonte lleno de dudas y espejismos: la Modernidad; y después, lo Permanente, el Firmamento. Entre los grandes astros colocamos la Cientificidad, con su resplandor frío y algo crepuscular; la feminidad y la Virilidad, doble sol. Y estrellas, constelaciones y nebulosas. Muy alto en el horizonte, polar, la Tecnicidad, y en alguna parte la Juvenilidad. Hay «novae», como la Fiabilidad, estrellas heladas y muertas como la Belleza y los signos extraños del Erotismo. ¿Pondremos la Urbanidad o Urbanicidad entre las estrellas fijas de primera magnitud? ¿Por qué no? A condición de no olvidar la Naturalidad, la Racionalidad y algunas otras entidades. Y los planetas sublunares: la Moda (o la «modeidad»), localizable no lejos de la Feminidad, y la Deportividad, etcétera.⁵⁹

Entonces, ¿dónde localizar los «estado de ánimo»? ¿en los «subterráneos del inconsciente»? ¿o son, más bien, las estrellas viajeras (cometas) del firmamento? ¿No se trata, en realidad, de «trasmundos metafísicos», de «mundos en ocaso» –como afirma Safranski–, de ver-

⁵⁷ Respecto a este punto, Lefebvre dice lo siguiente: «A las antiguas alienaciones se han añadido otras nuevas, y la tipología de la alienación se enriquece: política, ideológica, tecnológica, burocrática, urbana, etc. Sostenemos que la alienación tiende hacia una totalidad y llega a ser tan poderosa que borra las huellas (la conciencia) de la alienación». (*Op. cit.*, p. 120).

⁵⁸ H. Lefebvre destaca varias «formas ideológicas» de la vida cotidiana: 1. Ideología de la *feminidad*, 2. Ideología del consumo, 3. Ideología de la tecnicidad, 4. Ideología de la cultura, 5. Ideología del estado, 6. Ideología de la *función* (funcionalismo), 7. Ideología de la *forma* (formalismo), 8. Ideología de la *estructura* (estructuralismo), 9. Ideología del lenguaje («clave de la realidad social»), etcétera, (*Cfr., op. cit.*, p. 124).

⁵⁹ *Idem*, p. 137.

daderos «*agujeros negros de la existencia*» que «atraen y absorben»,⁶⁰ de las «máscaras» del universo? Sí, sin duda.

B

¿A qué llamamos «metafísica de la cotidianidad citadina» y en qué terreno encontraría esta denominación su fundamento? Esta pregunta compuesta, desde luego contribuye en suma medida a tender la red problemática que hemos arrojado gradualmente a lo largo de esta investigación, pero podría ser acompañada de otra pregunta doble no menos importante para los fines perseguidos en ella. Esta es: ¿cuál es la trascendencia del estudio de una «metafísica de la cotidianidad citadina» y cómo estudiar el conjunto de fenómenos expresados *en* y *por* ella? En este subapartado intentaremos barruntar una respuesta a la primera pregunta y dejaremos para un subapartado posterior (3) otro esbozo de respuesta de la segunda.

C

1. En la dirección de la primera pregunta hemos de distinguir, en su primera parte, la convergencia de los tres términos de la expresión (metafísica, vida cotidiana, ciudad). Para ello debe destacarse que tales términos corresponden a tres esferas de la realidad humana en tanto tal, es decir, en tanto «realidad» y en tanto «humana»: el primero (metafísica), a la esfera del pensamiento (la subjetividad), esfera esencialmente humana y punto de liga con las otras dos; el segundo (vida cotidiana), a la esfera de la temporeidad en tanto que y sólo porque vivifica su humanidad en la cercanía de su periodicidad; y el tercero (la ciudad), constituye el *spatium vitae*, su esfera espaciaria constitutiva de lugares, y en especial del lugar de la socialidad que es la ciudad.

⁶⁰ Cfr., R. Safranski, *op. cit.*, pp. 188, 199, 200, 234.

· La *nada* se descubre en la angustia.

· Ex-sistir significa: estar sosteniéndose dentro de la *nada*, (Cfr., *op. cit.*, pp. 36-57).

Los «estados de ánimo» aparecen como potencia *positiva* de la negatividad del «ente en total» sólo en la medida en que, como entitatividad de la «naturaleza» («subjetividad») del *Dasein* («ser-ahí»), se vuelven concomitantes a su «facticidad», a su «ser-en-el-mundo».

En estas tres esferas de la existencia humana su convergencia distintiva está signada por el fenómeno de la enajenación (proceso, estado de cosas y principio general) del «enfrentamiento» hombre-ciudad (H-Cd). Decimos «signada» porque la enajenación es un distintivo indiscutible –creemos– por el hecho de que por doquier aparecen síntomas de ella (en el uso de técnica, en la destrucción de la naturaleza, en el uso irracional del automóvil, en la explotación de la imagen femenina, etcétera) aunque al evocarla no apelamos de inmediato e implícitamente a la «metafísica» sino a la inversa: la «metafísica» evoca a la enajenación, a un «sector» o «momento» del proceso de enajenación, al de los «estados de ánimo» (*Stimmungen*). Al decir «metafísica» no aludimos a «la» Metafísica en su conjunto,⁶¹ como forma del pensamiento, sino a «lo» «metafísico» (meta-físico) como *estado del pensamiento*, más como *flexión* que como *re-flexión*. Se refiere más al alejamiento o extrañación de su mismidad (yoidad: *Ichheit*) que al encuentro con ella. Se trata,

⁶¹ En el planteo de la pregunta por la Metafísica, Heidegger (1889-1976) tiene la palabra. Como se sabe, la obra fundamental que siguió a *Ser y Tiempo* pensada como tal, *Kant y el problema de la metafísica* (1929), estuvo dirigida al «esclarecimiento de la metafísica por la metafísica misma», lo que él llamo décadas más tarde, en su «*Superación de la Metafísica*» (1953-54) hacer «Metafísica de la Metafísica» («Superación...», en *Conferencias y Artículos*, p. 70) proyectada como posibilidad de su fundamentación desde su peculiar y personal comprensión de la *ontología* como ciencia del «ente», del «sumo ente»; por ello dirá que «metafísica es el conocimiento del ente como tal en su totalidad» (*Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1996, p. 17). Dice Heidegger: «Una fundamentación de la metafísica, en el sentido de una delimitación de su posibilidad interna, debe dirigirse, en primer lugar, hacia el *fin último* de la metafísica, es decir, hacia una determinación de la esencia de la *metaphysica specialis*; pues ésta es por excelencia un conocimiento de lo suprasensible». (*Op. cit.*, p. 19). La metafísica que él llama «ontología» [«la *metaphysica generalis* (ontología) –dice Heidegger– tiene por objeto el ente «en general» (*ens commune*)». (*op. cit.*, p. 18)] debe ser una superación de la *metaphysica specialis* (a la que –según resalta Heidegger– Kant llama «metafísica propiamente dicha» [*oc. cit.*]) que consideró –hasta Kant– la totalidad de los entes «conforme a la conciencia cristiana del mundo y de la existencia» subdividida, por ésta concepción cristiana, en Dios, Naturaleza y Hombre, «regiones a las que se asignan luego –dice Heidegger– la teología, cuyo objeto es el *summum ens*, la cosmología y la psicología, que juntas forman la llamada *metaphysica specialis*». (*Loc. cit.*). La ontología en Heidegger es la confirmación de la metafísica porque parte de un «ente ejemplar» (*El ser...*, p. 16) representativo de todos los demás entes, el *Dasein* («ser-ahí») que prepara el camino a la comprensión del *ser*, pero «conforme a la naturaleza del hombre», por ello la ontología (léase la metafísica) es una ontología fundamental: «Llámesse ontología fundamental a la analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de una metafísica «conforme a la naturaleza del hombre». La ontología fundamental es la metafísica del ser-ahí humano –supuesto necesario que hace posible la metafísica.» (*Kant y el problema...*, p. 11). «Hacer posible la metafísica» debe leerse como «ser potencialmente metafísico», y

por tanto, más que de un encuentro (H-Cd), del des-encuentro (H-Cd) manifestado en los «estados de conciencia») o «entrechoque» desdoblado en la subjetividad del hombre-ciudadino con su *médium* (H-Cd).

En el esquema fiscalista del «impacto», que por su carácter «técnico» podríamos denominar «mecánica del choque» (H-Cd), se nos revela un conjunto de hechos del acto humano en los que, en un polo, el lanzador hace las veces de un francotirador en cuyo disparo el proyectil lanzado es un objeto que, en un caso extremo, puede ser él mismo (arquetipo de toda inmolación terrorista) o –incluso– ser el escenario. La ideología (en el sentido de «falsa conciencia») del «impacto» constituye la confección del impacto y del proyectil por el lanzador. Pero se trata de un lanzador (cazador-francotirador) muy *sui generis*, pues en el proceso del «impacto» no mata a su presa sino que la «aturde» para seguir sirviéndose de ella; el no-matar a la presa sino sólo «buscar su aturdimiento», es el principio general del lanzamiento. La «mecánica del choque» es el proceso general al que pertenecen todas las partes constitutivas en calidad de componentes de un escenario funcionaliza-

¿en qué radica esa potencialidad?, en la «naturaleza» –misma– «del hombre», como señalara Heidegger en otro lugar y en otro momento: «El ser vivo constituido de tal y tal modo, su naturaleza, el qué y el cómo de su ser, es en sí mismo metafísico: animal (sensibilidad) y *rationale* (no sensible). Medido de este modo dentro de los límites de lo metafísico, el hombre queda adherido a la diferencia no experienciada entre el ente y el ser» («Superación...», *Conferencias y Artículos*, p. 65). Así, la «ontología fundamental» de Heidegger adquirió la forma de una «hermenéutica de la facticidad» por el hecho de que el carácter del *Dasein* existe o está «ahí» por lo que toca a su ser (Cfr., M. H., *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza 199, p. 25 y s.). Pero ¿cómo llega Heidegger a los «estados de ánimo» (*Stimmungen*) del *Dasein*?, ¿cómo entran ellos en la potencialidad metafísica propia de su naturaleza? Eso lo pensará Heidegger desde la contraposición entre el *ser* del *ente* y la *nada*, justamente tras la pregunta por la metafísica (Cfr., «Qué es metafísica»). La pregunta por la metafísica se transforma en una pregunta por la nada: ¿qué pasa con la nada?, pregunta en la que él incursiona bajo ideas en altísima deuda con Hegel [«El ser puro y la pura nada son lo mismo» (Hegel, *Ciencia de la lógica*, libro I, WW IIIW, p. 94) citado por Heidegger, en «*Qué es metafísica y otros ensayos*, Buenos Aires, Fausto, 1996, p. 54] tales como:

- La *nada* como algo que «es» de éste u otro modo es un ente.
- La *nada* es la negación pura y simple de la omnitud del ente.
- La nada se descubre en la angustia.
- Ex-sistir significa: estar sosteniéndose dentro de la nada, *cfr.*, *op. cit.*, pp. 36-37.

Los «estados de ánimo» aparecen como potencia positiva de la negatividad, del «ente en total» solo en la medida en que, como entidad de la «naturaleza» («subjetividad») del *Dasein* («ser-ahí»), se vuelven concomitantes a su «facticidad», a su «ser-en-el-mundo».

dor y cierto estado de cosas. La mecánica del «impacto» es la mecánica del «aturdimiento».

Aquí, la esencia de la mecánica del «impacto», es la «mecánica del aturdimiento», pero éste último es un acontecer *post factum* y, a diferencia de la evaluación de «daños» que acompaña a todo análisis de «impacto», una «metafísica de la cotidianidad citadina» no analizaría al «aturdimiento» como tal sino a lo que en él se desvela: la *enajenación citadina* del «proceso», del «estado de cosas» y del «principio general» que la vida en la ciudad traviste con el ropaje de «estados de ánimo» marcadamente ciudadanos. A cuáles estados de ánimo nos referimos y en qué situaciones se muestran, lo observaremos después de señalar algunas diferencias de principio con las ideas de Heidegger que aparecen al mirar el horizonte de la ciudad (subapartado 3B).

Ágnes Heller, a diferencia de Heidegger, al incursionar en ciertos rasgos de la *psique* individual cotidiana en los que aparecen situaciones de «choque» social, lo hace desde aquello que llama «el contacto cotidiano», dentro del cual intervienen las «colisiones de la vida cotidiana»: *la disputa, el conflicto, la enemistad, el idilio*; contrapuestos a otros valores como lo «agradable», lo «útil», la «felicidad» y la «vida sensata», pero desde un extremo opuesto a la «nada» de Heidegger: desde el polo de la «generisidad para-sí»⁶² entendida como la situación ideal de la socialidad humana, es decir, aquello que Heidegger llamaría el «ser-ahí» (*Dasein*) «auténtico», desde la *autenticidad* (*Eigentlichkeit*), el estado en el que el hombre quedaría fuera del circuito de la enajenación.

El panorama sombrío que se prefigura detrás de la existencia del *Dasein* heideggeriano en calidad de «uno» (*Man*), es decir, de «hombre sin atributos», es la «cotidianidad moderna» citadina,⁶³ y lo que Heidegger ve hacerse patente tras los «estados de ánimo» como la «nada», es el panorama sombrío de la «ciudad enajenada», el «no-ser», la «devastación» como *proceso, estado de cosas y principio general* ciudadanos.

⁶² Cfr., Agnes Heller, *op. cit.*

⁶³ Véase esta idea en R. Safranski, *op. cit.*, p. 198.

2. El primero en efectuar esta «lectura» de los «estados de ánimo» desde la perspectiva del análisis de la «ciudad» en su forma extrema de «gran-ciudad» (la «metrópoli» o «megaciudad») [*Grossstadt*] fue Georg Simmel⁶⁴ cuando en 1903 publica su ponencia –un año anterior– «*Grossstadt und Geistesleben*» se propone (en el enfrentamiento Hombre-Gran Ciudad) dilucidar en torno a las preguntas centrales: a) ¿Cuál es la «ecuación que se establece entre los contenidos individuales y supraindividuales de la vida»? , y b) ¿Cuáles son los «medios que emplea la personalidad para adaptarse a las fuerzas que le son extranjeras»? ,⁶⁵ cuya respuesta está dirigida por lo que podríamos destacar como su hipótesis central:

El fundamento psicológico sobre el cual reposa el tipo del ciudadano⁶⁶ es la *intensificación de la vida nerviosa*, que proviene de una sucesión rápida e ininterrumpida de impresiones, tanto internas como externas. El hombre es un ser «diferencial»: su conciencia se excita por la diferencia entre la impresión presente y aquella que la precedió; las impresiones prolongadas, la poca oposición entre ellas, la regularidad de su alternancia y de sus contrastes, consumen en cierta forma menos conciencia que la rapidez y concentración de imágenes variadas, la diversidad brutal de los objetos que uno puede abarcar con una sola mirada, el carácter inesperado de impresiones todas poderosas. Al crear precisamente estas condiciones psicológicas [...] la gran ciudad introduce en los fundamentos sensitivos mismos de nuestra vida moral, dada la cantidad de conciencia que reclama, una diferencia profunda respecto de la ciudad pequeña y el campo cuya vida, lo mismo sensitiva que intelectual, transcurre con un ritmo más lento, más habitual, más regular.⁶⁷

Desde esta perspectiva y estas condiciones una tal «dinámica del ‘impacto’» se vuelve completamente insuficiente, pues, en verdad, los

⁶⁴ Cfr., G. Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu», en *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1998, pp. 247-261, trad. Salvador Mas, véase también en revista *Cuadernos Políticos*, núm. 45, enero-marzo de 1986, trad. Héctor Manjares bajo el título «Las grandes ciudades y la vida del espíritu», pp. 5-10.

⁶⁵ Cfr., G. Simmel, «Las grandes ciudades...», pp. 5-6.

⁶⁶ *Grossstädter* («habitante de la gran ciudad»), es traducido, en la otra versión citada, como «individualidades urbanitas» (Cfr., *El individuo...*, p. 247), que nosotros hemos empleado bajo la denominación «megapolita», «metropolita» o «urbanita» (habitante de la gran ciudad, metrópolis, megalópolis), a diferencia del «citadino», habitante de la «ciudad» (*Städter*).

⁶⁷ G. Simmel, «Las grandes ciudades...», p. 6.

«estados de ánimo» encontrarían una fundamentación física *interna* y *externa* como «*intensificación de la vida nerviosa*» derivada de la «sucesión ininterrumpida de impresiones» (imágenes, mensajes, discursos) y de la cierta *intensificación de la vida material* (saturación concentradora de objetos y movimientos) que resulta ser la ciudad (en Simmel la Gran-ciudad), desbordando así una dinámica del «choque» unidireccional.

Partiendo de Simmel, la palabra «metafísica» dentro de la expresión «metafísica de la cotidianidad citadina» debería colocarse «entre comillas», por el hecho de que dentro del conjunto urbano («acto global») su vocación o potencialidad metafísica es desbordada como mero «estado de ánimo» pasando al «acto humano» más bien como «actitud» que como estado psíquico tras la sucesión *ciudad-enfrentamiento-estado de ánimo (estado psíquico)-actitud-acto global*. Como «estado de ánimo» antecede a la «actitud» y esta al «acto humano» (praxis social).

En la sucesión global expuesta por Simmel [*Gran ciudad* («diversidad brutal de objetos»); exaltación de la conciencia; estado psíquico; conducta social] que nosotros hemos representado por los elementos *ciudad (concentración)-enfrentamiento- «estados de ánimo»-acto global* («acto»; praxis), la *gran-ciudad* (diversidad brutal de objetos), concentración es teñida por un sino fundamental: la *calculabilidad*. La *exaltación de la conciencia* (enfrentamiento H-Cd) queda representada por la *promiscuidad física*; el estado psíquico queda expresado bajo la imagen del hombre-«blasé»: el *hastiado*; y la conducta social manifestada en la *negligibilidad*;⁶⁸ caracterizaciones con las que coincidimos amplia y fundamentalmente.

Las comillas del término *metafísica* de la expresión resalta, por tanto, que el término es parcialmente cierto puesto que con él se indica el desdoblamiento del enfrentamiento del hombre citadino con la realidad-ciudad, «de acuerdo con su naturaleza» (coincidiendo con Heidegger, por un lado, pero a disgusto de él, por otro) objetiva-subjetiva, pero tan solo como este cuadro (estado) psíquico (ánimo) es formado y retrotraído al suelo que el sujeto pisa en su fisicalidad, lo meta-físico del término «metafísica» pierde su «más allá» en el *ahí* de la ciudad y el «estado de ánimo» se vuelve «actitud» y reingresa, bajo la forma de

⁶⁸ Cfr., *op. cit.*

acto (praxis) al círculo de la enajenación, del cual –en realidad– no ha salido.

D

Creemos que sería posible elaborar una «tipología de los ‘estados de ánimo’» como cuadro constitutivo de una «metafísica de la cotidianidad ciudadana» siempre y cuando sean establecidos los puntos de partida o fundamentos sobre los cuales se logre determinar que se levantan tanto las «actitudes» como los «actos» que constituyen la dimensión fáctica (*facticidad*) del ser social propiamente ciudadano, diferenciando claramente el encuentro-desencuentro hombre-ciudad (H-Cd) como eje principal de la conformación real-virtual del cuadro de relación.

Como hemos visto en lo que antecede, en Simmel la situación «saturada» del ciudadano-megapolita le provoca el «*hastío*», y hace de ese estado de ánimo, una actitud de «negligibilidad» hacia su entorno y hacia sí, convirtiéndose de éste modo, él mismo en «cantidad negligible» (*quantité négligeable*).⁶⁹

En Heidegger, la *angustia* se muestra como la madre de todos los estados de ánimo, en la que se hace patente la «nada», la «clara noche» de la angustia. Está *siempre* al «acecho» y, sin embargo sólo *raras veces* cae sobre nosotros para arrebatarnos y dejarnos suspensos.⁷⁰ Con ella coexiste un estado de ánimo arquetípico de la vida cotidiana: el «*aburrimiento*», el «quedar vacío» como un «estar a merced del ente que se niega a concederse en su totalidad».

En K. Kosík la vida cotidiana está roturada por el sino de nuestro tiempo: la *economía*, que se sublima como un «estado de ánimo» del hombre ejemplar enajenado (el *homo oeconomicus*) mediante la «preocupación». *Preocuparse* quiere decir –en Kosík– «existencia de la economía», mas no de una «nada»: «La preocupación es la trasposición subjetiva de la realidad del hombre como sujeto objetivo.»⁷¹

⁶⁹ G. Simmel, *El individuo...*, p. 260.

⁷⁰ *Apud* R. Safranski, *op. cit.*, p. 234.

⁷¹ K. Kosík, *Dialéctica...*, p. 83.

En la atmósfera de la cotidianidad, la «preocupación» es «el mundo en el sujeto» que hace de este sujeto un individuo-*engagé* (ocupado). En resumen la «preocupación» aparece como:

1. Inserción del individuo social en el sistema de relaciones sociales sobre la base de su «*ocupacionalidad* y práctica utilitaria».
2. Actuación de individuo expresada elementalmente como solicitud y preocupación.
3. Sujeto de acción (solicitud y preocupación) que se manifiesta como indiferencia y anonimidad.⁷²

En K. Kosík, el «preocuparse» es un aspecto fenoménico del trabajo abstracto, subdividido y despersonalizado, una mutación del trabajo concreto hacia la manipulación de un mero «ocuparse». El «preocuparse», como trasposición subjetiva de la objetividad del hombre, abre la posibilidad de una interpretación de la subjetividad del hombre que en ella expresa su mundo objetivo. Por lo que cabe la pregunta:

¿Cuáles son los «estados de ánimo» que subliman el circuito (proceso, estado de cosas, principio general) de la enajenación de la cotidianidad citadina y cómo configuran su relación esencial con la estructura fundamental de ella?

Tras esta pregunta, lejos de pretender agotar la elaboración de una «tipología», no queremos más que señalar una posible ubicación elemental de los «estados de ánimo» dentro de lo que podríamos llamar el «mapa del extrañamiento/enajenación» descrito en el apartado anterior.

1. La enajenación como «*estado de cosas*» (la ciudad en su existencia objetiva). El hombre la hace patente en el *hastío*, la expresión subjetiva de la saturación. Estado de ánimo acompañado del *aburrimiento* como estado psíquico sublimado de la vaciedad de las cosas como *quiantité négligeable* (*cantidades negligibles*).
2. La enajenación como «*proceso*», genera el vórtice de la *preocupación* como estado de ánimo derivado de la mutación del trabajo en el mero *ocuparse*, dicho de otro modo: en la contemplación ociosa

⁷² *Op. cit.*, p. 85.

(desventurada) de la ciudad, en el enrolarse «ocupando tiempo», en la «funcionalidad» de la ciudad quedando el sujeto absorbido por ella (en el «desplazarse» como mera «trans-portación»; en el «trabajar» como mero «empleo»; en el «disfrute» como mero «consumo»: «consumismo»; etcétera).

3. Finalmente, la enajenación como «*principio general*» coloca la «socialidad» y la «generisidad» del hombre en la órbita de lo que podríamos denominar *extravío*, pero de un «extravío ontológico» denominado por Heidegger de maneras distintas «estado de perdido» (*Verlorenheit*); «desenraizamiento; desarraigo; apatridad» (*Heimat-losigkeit*), una suerte de «exilio ontológico».

No es, pues, la elaboración de una «tipología de los ‘estados de ánimo’» lo que pretendíamos lograr, sino su conexión y ubicación fundamental con el circuito general de la enajenación que influye rotundamente en buena parte de los fenómenos sociales de la cotidianidad citadina.

VI. LA CIUDAD: REALIDAD Y «UTOPIÍA»

Los pasos se han ido, los besos los perdones, los crímenes. Lo que continúa en la casa es el pie, los labios, los ojos, el corazón. Las negaciones y las afirmaciones, el bien y el mal se han dispersado. Lo que continúa en la casa, es el sujeto del acto.

CÉSAR VALLEJO: *Poemas humanos*

Mas en honor de la madre tierra y del dios de las olas florece ya la ciudad, creación soberana, fundada tan sólidamente como los astros, obra del genio, que gusta de sujetarse con vínculos de amor, y cerrarse en grandes formas que él mismo se fabrica, sin perder su eterna actividad.

FRIEDERICH HÖLDERLIN: *El Archipiélago*

En la interpretación-comprensión-transformación de lo que la realidad *es*, aparecen indubitablemente entretreídas las relaciones complejas del tiempo, el espacio y la significatividad, que el individuo configura permanentemente mediante un proceso genético de muy larga duración permitiéndole reconocerse cada vez en su vigencia civilizatoria en la que su naturalidad se desarrolla y es transformada, otorgándose forma a sí mismo dentro de ese proceso constitutivo a la vez que constituyente tanto de su cuerpo social-orgánico (la sociedad), como de su cuerpo inorgánico devenido ciudad.

En este proceso histórico interrumpido, la ecuación realidad-ciudad, lejos de resultar una relación social tendenciosa (ideológica), se confirma cada vez más como una relación *tendencialmente* política de la realidad humana. Esta *realidad* en tanto que social es política porque se da forma configurándose como *ciudad*.

El reduccionismo que implicaría mirar sólo los polos realidad-hombre (R-H), ve su forma desarrollada en el encadenamiento realidad-naturaleza-campo-ciudad-sociedad-hombre (R-N-Ca-Cd-S-H) en el que la ciudad ocupa ya el papel más dinámico del proceso social civilizatorio. Lo cual no significa, de inicio, la eliminación ni del eslabonamiento, ni de los eslabones de la cadena de relación, pues si este reduccionismo se

hiciese efectivo, la relación de los extremos dejaría de indicar que se trata de la vida social hoy existente. Más bien, los extremos indican que la *realidad* es tal, sólo cuando se cualifica por ser humana.

En otra perspectiva, en la que la ciudad es la «vara con la que se mide la socialidad», la realidad –en tanto humana– hace constar el drama de su edificación, que es en esencia, el drama de la ciudad. Lo cual quiere decir que cuando estudiamos la ciudad, estudiamos con ella la parte esencial de la realidad misma. La ciudad esencia, desde su origen, la *esencia* misma de la realidad humano-social. En verdad la época está, más que nunca, personificada por la ciudad y «en el destino de la ciudad moderna se puede leer la situación de la época entera».¹ Desde tiempos inmemoriales, en los orígenes de la civilización, se proyectó paulatinamente a la manera de un todo orgánico, como el *cuero propio* de la(s) sociedad(es), pero es hasta hace muy poco que la tendencialmente probable ciudad-mundo, la *holociudad* parece entrar en una etapa de su proceso como *reconocimiento* conforme al «espíritu de la época», la del capitalismo, dando visos por doquier de su expansión planetaria y su protagonismo.

Por todos lados escuchamos quebrantos de la «globalización», la eliminación de las fronteras arancelarias para el «libre paso del comercio», el «calentamiento global» ocasionado por el alto consumo de combustibles de las ciudades, etcétera; y por otro lado somos testigos de los embates contra la naturaleza bajo sus expresiones *negativas*, proyectadas así cuando se defienden los llamados «últimos santuarios», las «zonas protegidas», los «parques nacionales», el «desarrollo sostenible». Quebrantamientos todos ellos auspiciados por el protagonismo del hombre ciudadano, ahora ya *urbanita megapolitano*, «megapolita» (*Grossstadter*), su técnica y su civilización.

En la realidad de la ciudad, se lee *la* realidad del hombre, y en lo ilegible su misterio, que es, a su vez, el misterio del hombre. Sólo nos acercamos a la realidad en tanto nos acercamos a leer el misterio del hombre en lo que parece ser –por lo menos lo ha parecido durante cerca de 10 milenios– su destino viviendo en ciudad, habitándola. Aunque «misterio» no es entendido como la «parte maldita» o maléfica

¹ K. Kosík, «La ciudad y lo poético», en *rev. Nexos*, México, Febrero 1998, p. 11.

sino, más bien, como lo *des*-conocido, y es precisamente en este *des* de lo no-conocido, donde debe dirigirse la mayor atención en la lectura de este misterio.

Intentaremos, por último, resaltar los dos elementos temáticos de la dialéctica hölderliniana contenida en la célebre expresión «*ahí donde crece el peligro, crece también lo que salva*» que, en opinión nuestra, señala también la ambivalencia de la ciudad.

20. LA CIUDAD COMO REALIDAD AMBIVALENTE DEL «PELIGRO»

La ciudad como realidad social tiene un doble plano de existencia material e inmaterial (cultural), lo cual quiere decir material y social, o lo que es mejor: *física y política*. Como relación Hombre-Naturaleza (H-N), la ciudad es un *medio* para un *fin*, por cuyo vínculo teleológico, adquiere el *status* instrumental (*medium*) en el que *thelos (fin)* es el *habitar*. Por ese estatuto de *medium*, la ciudad en su conjunto guarda un nexo esencial con todo el campo instrumental del poder social multiplicado que es y adquiere, al mismo tiempo, toda la carga potencial y potenciadora (negativa o positiva) de la técnica que, por antonomasia, constituye ese campo. Por ese motivo, podemos decir que, por un lado, la ciudad asume todo el rol de la técnica, su «peligro», su «misterio» y su *esencia*, y por otro, desborda ese rol en tanto su dimensión *física* es llevada al campo de la socialidad, al campo *político* como *thelos (fin)* de su aparición. De este encadenamiento causal pueden ser obtenidas, un conjunto de afirmaciones, que no sería posible presentar sin haber hecho todo el recorrido efectuado hasta aquí mediante las *pautas* de esta indagación. Tales afirmaciones pueden ser las siguientes:

1. El «peligro» de la ciudad es el «peligro» de la técnica.
2. El «misterio» de la ciudad es el «misterio» de la técnica.
3. La *esencia* de la ciudad es la *esencia* de la técnica.

Afirmaciones todas cuya resonancia nos recuerda tanto a los miembros de una «ecuación» (¿quizá la *ecuación* mencionada por Simmel

en su búsqueda de la relación *Individuo-Gran ciudad?*),² como a las sentencias de un «tirano» que «expulsa lo poético de las ciudades a lo largo y ancho del planeta» e «impone a las ciudades lo prosaico».³ Pero ha de destacarse que, además de aludir en todos los casos y por eso mismo, a la relación ciudad-técnica, atañen todas ellas al mismo campo, al *campo instrumental* y se ubican todas en el mismo plano, el *plano físico*. Pero ¿qué pasa con el *plano político*? Efectuaremos un breve asomo a este problema en el último apartado.

a) *El «peligro» de la ciudad es el «peligro» de la técnica*

En general, todo atentado contra los *finés* (*thelos*) es un «peligro», y si el *fin* de la ciudad es el «habitar» y la *socialidad*, entonces quiere esto decir que la técnica como campo instrumental (*medio*) atenta contra este otro campo de los fines. El problema consiste⁴ en determinar por qué y cómo se comete este tipo de atentado. El *por qué* ha sido expuesto críticamente desde Marx hasta Heidegger, sin olvidar a Marcuse (en *El hombre unidimensional*) ni a Horkheimer (en su *Crítica de la razón instrumental*). El *cómo* es algo que se actualiza cada vez, pero destaca, en el terreno de la ciudad, el problema de su configuración física por el uso irracional del automóvil particular⁵ y el de su «desmaterialización» (en tiempos recientes por la expansión creciente del uso del Internet, la realidad virtual, etcétera), problema anunciado por Victor Hugo, Benjamin, y recientemente por la tecnología misma.⁶

Atentar contra los *finés* (los del «habitar» y los de la *socialidad*) se traduce en la realidad citadina, como la transmutación de los *finés* en

² Cfr., Capítulo v de este libro, nota 66 que dice: ¿Cuál es la «ecuación que se establece entre los contenidos individuales y supraindividuales de la vida?»

³ La pregunta completa dice: «¿Cuál es el nombre del poderoso dictador que expulsa lo poético de las ciudades a lo largo y ancho del planeta, impone a las ciudades lo prosaico, las transforma en sistemas en expansión y ayunos de la arquitectura?» (Cfr., K. Kosík, *op. cit.*).

⁴ Ha consistido, pues si por algo puede caracterizarse a todo el siglo xx, es por el uso irracional de la técnica: en las guerras, la destrucción de la naturaleza, el uso incontrolado del automóvil en las ciudades, etcétera.

⁵ En los años 30 se decía: «el caos ha hecho presa de las ciudades»; éstas «deberán adaptarse a las nuevas velocidades mecánicas» Le Corbusier: *La Carta de Atenas*.

⁶ Cfr., Paul Virilio, pensador de la velocidad (y la ciudad), *La velocidad de liberación*, Buenos Aires, Manantial, 1997; *El ciber mundo, la política de lo peor*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 199.

medios haciendo de ellos un «fin encubierto», embozado, subsumido al puro campo instrumental, y, por tanto, enajenante de los *fin*es a los *medios*. Este proceso –enmascarado– constituye una forma de enajenación del «habitar» y la *socialidad* al campo instrumental como forma travestida de la enajenación en la figura de «enajenación técnica» (versión actualizante de la por Marx llamada «enajenación de la naturaleza» y de la «cosa», *cfr.*, subcapítulo 18. Marx y Heidegger son altamente reconocidos como críticos de la «enajenación técnica» con muchas coincidencias pero también con diferencias fundamentales. Nos basta decir que en el nivel de las coincidencias (el nivel ontológico,⁷ que en el análisis de la obra Marx requiere con frecuencia alejamientos y abstracciones de su perspectiva), ambos pisan el mismo terreno: el de la «enajenación del hombre *en general*».

En Heidegger la enajenación de la «naturaleza» y de la «cosa» (más atrás –en la interpretación de la enajenación citadina– denominada por nosotros *proceso* y *estado de cosas* enajenados) no aparece como «un peligro más» sino como *el* «peligro» que él llama lo *Ge-stell*, el «peligro supremo» (*die höchste Gefahr*).⁸ Y asume esta forma por causas múltiples: tiene un primer sentido que es el de provocar, es una *provocación* (*Herausforderung*).⁹ En un segundo sentido, *Ge-stell* es un «recurso» al modo de un «recurso-natural», esto es, un reservorio o «fondo fijo acumulado» (*Bestand*).¹⁰ En un tercer sentido, lo *Ge-stell* designa un «esqueleto» una *estructura-desafiante* o *estructura-reto* (a la vez desafiada y desafiante).¹¹ En un cuarto sentido, lo *Ge-stell* se expresa como un *modo*

⁷ En el nivel óntico, que es el nivel que –consideramos– Marx sí abordó *in extenso* (el de la crítica del uso capitalista de la técnica: su relación con el trabajo, la producción, etcétera, Capítulo XIII de *El Capital*), Heidegger tiene poco o nada que decir, pues, como se sabe, él evadió el análisis político-económico.

⁸ *Cfr.*, M Heidegger, «La pregunta por la técnica», en *rev. Espacios* número 3, p. 64. (*v. al.*: «Die Frage...», *Vörtrage...*, p. 4).

⁹ *Op. cit.* p. 59.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Idem.*, p. 60. En el texto citado de R. Safranski, el traductor Raúl Gabás, lo traduce como «engranaje». Eustaquio Barjau (*cfr.*, *Conferencias y Artículos*) lo traduce como «estructura de emplazamiento» y Francisco Soler (*cfr.*, *Filosofía, Ciencia y Técnica*) lo traduce como «dispuesto». Nosotros empleamos una de las acepciones de Oscar Terán («La pregunta...») «esqueleto» y –la de nuestra propia comprensión– como *estructura-reto* o *estructura-desafiante*, de acuerdo con la idea de una «estantería» o «estructura» que al tiempo que es retada, reta al hombre en una relación dinámica bidireccional desafiante (*Apud*, B. Echeverría, notas).

destinal del develamiento,¹² y como tal, esto es, como destino del hacer salir lo oculto, un *peligro*. No se trata de un peligro entre tantos sino de *el* peligro, *peligro supremo*.

Lo *Ge-stell* del habitar y del construir como «efectos» de la técnica, presentan las caras distintas del peligro supremo en las modalidades del provocar:

1. Como provocación y amenaza de la «naturaleza» (entendida ésta como «reservorio», «recurso» o «fondo fijo acumulado»).
2. Como provocación y amenaza del hombre mismo. Lo cual hace presente, a su vez:
 - a) La ilusión de ser el hombre el amo de la tierra.
 - b) El no-encuentro del hombre consigo mismo por ninguna parte (des-encuentro con su esencia).
3. Impide el develamiento en cuanto tal, esto es, impide el acontecimiento de la verdad, «descarta toda otra posibilidad del develamiento» (*Entbergen*).¹³
 - a) Del Sí-mismo (del hombre).
 - b) De todo lo que *es* (de lo ente).

En el primero y segundo casos se trata de una enajenación triple: como «amo de la tierra» se enajena de la «naturaleza» (enajenación de la «naturaleza» y de la «cosa», la enajenación como «estado de cosas»: la ciudad); y, a su vez, lo *Ge-stell*, que puede ser interpretado como el proceso enajenado o la enajenación como un «engranaje» constituyente del proceso que envuelve (la enajenación como «proceso») y arrolla, que subsume y amenaza la socialidad; y la generisidad humanas (la enajenación como «principio general» que amenaza el «habitar» en su calidad de «poiesis»).

En el segundo caso, el «peligro supremo» radica en el «monopolio de la verdad» por lo que de científico tiene la técnica (ciencia-técnica/tecnología) calculista, proceso que podría denominarse «enajenación del saber». Aquí Heidegger sale en defensa de la verdad no necesaria-

¹² *Idem*, p. 64.

¹³ *Idem*.

mente científica, sino que, como develamiento, puede acontecer en otros tipos de saber no-científicos: el arte, la poesía, etc. En Marx; esta enajenación de la verdad (enajenación de la conciencia) es resultante de todo el proceso de vida material, pues es en ella donde el hombre encuentra su verdadera esencia espiritual (social y genérica, su politicidad). Debe hacerse notar que, en Heidegger, todo este estatuto conminante de lo *Ge-stell* como «peligro supremo» cobró esa forma después de haber colocado en el mismo rango a la «técnica maquinista» y a la «ciencia» (moderna) como fenómenos esenciales de la «Edad moderna», la «Época de la imagen del mundo».¹⁴

Por «peligro» debe entenderse a todo aquello que amenaza los *fin*es del hombre, lo que amenaza su naturalidad-transnaturalidad y su «habitar poético», como realización de su socialidad/generisidad política.

b) *El «misterio» de la ciudad es el «misterio de la técnica»*

Esta afirmación equivale a decir, según el razonamiento que hemos seguido, que el «misterio» del campo teleológico es el mismo que el «misterio» del campo instrumental de la realidad social bajo las condiciones ya anotadas a todo lo largo del presente trabajo. Esto resulta muy sugerente porque nos invita a pensar en su ubicación precisa bajo un par de preguntas obligadas: ¿en dónde radica el «misterio» de la ciudad/técnica: acaso en el campo teleológico, o en el campo instrumental?, ¿por qué la relación interna entre ciudad y técnica aparece como un «misterio»? ¿No, más bien, el problema radica en pensar el «misterio» como tal para después buscar salir de él?

Se trata de un *dónde* y un *por qué* del «misterio», tentativa de búsqueda en la que, por supuesto –para usar una expresión de Heidegger–, nos asalta la pregunta por el qué, la *Wasfrage*, la antepregunta que nos coloca necesariamente en un cierto dominio de la ontología traduciéndose en una pregunta por el ser del ente llamado «misterio». Pero, ¿no precisamente el «misterio» que nos azota consiste ya en hacer del *misterio* un «ente»? Se trata, en filosofía, de un *paraje* necesario

¹⁴ Cfr., M. Heidegger, *Sendas perdidas*, en «La época de la imagen del mundo», Buenos Aires, Losada, 1960, p. 67, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1998, p. 63.

y –no obstante– obligado, lo cual no evita un vertiginoso «helamiento» (asombro anonadante). Pues, ¿qué pensador (filósofo o no) no padece un «helamiento» ya no sólo cuando se dice «Ser», sino cuando se dice «ente». Lo *ente*, la «entificación», es una *visita al misterio* ya no sólo en tanto dominio del *ser* sino en tanto *ente*, cosa a la que Heidegger –nos parece– hizo referencia en *La época de la imagen del mundo*, obra en la que el pensador visita no sólo esos *parajes* sino a toda una época. Cuando afirma que la esencia de la técnica moderna es «idéntica a la [esencia] de la metafísica moderna»,¹⁵ no hace sino resaltar la «entificación» del misterio de la esencia (de la técnica y la metafísica) por toda una época, la Época moderna a la que debemos agregar el calificativo de «enajenada» si queremos preparar una salida del *paraje* en que ella misma coloca al pensador que la habita.

Por «misterio» puede ser entendido aquello *no-conocido* en una doble acepción: como lo *por-conocer* y como lo *desconocido*. Como lo *por-conocer* es un por-venir, algo que acontecerá probablemente y que sólo es «cuestión de tiempo», lo cual supone que el hombre es apto para conocerlo en cuanto se haga presente o lo haga presente él, se trata de una relación o bien azarosa o necesaria y, por tanto, probable. Como lo *desconocido* adquiere una doble significación, por un lado es «desconocido» aquello que es «ignorado», que habita y acecha allende el tiempo y que el hombre no conocerá en su absolutez, relatividad; por otro lado, lo *desconocido* es *des-conocido*, que coloca el acento en el *des* del conocer bloqueando tanto al objeto como al sujeto del acto de conocer, es una obstrucción que impide el acceso al objeto «por-conocer» como tal, y hace de lo «desconocido» un absoluto, posicionando al sujeto-conocedor como un *sujeto-negligible*, una *quantité négligeable*, (Simmel), un sujeto indiferente del acto de conocer, enajenado, bloqueador de «todo develamiento» (Heidegger). Pero en este *des* del acto de conocer existe otra causa del misterio: aquella en la que el sujeto-conocedor se vuelve un *sujeto-obstructor*, un dique del saber con o sin el monopolio de lo conocido, interesado o no por el conocimiento, pero conciente de su papel obstructor (es esto a lo que más atrás hemos llamado «ideología» en sentido restringido, sesgado, en el sentido de una falsa con-

¹⁵ Cfr. M. Heidegger, «La época ...», p. 67.

ciencia). Pero habría una modalidad más de lo *desconocido*: lo «olvidado» como lo no-recordado (El «Odiseo de regreso en Ítaca», por todos en otrora tiempo conocido, o bien, «la *polis* en cualquier gran-ciudad: megaciudad»), pero que probablemente será re-conocido.

Así, cuando nos referimos más atrás –con Lefebvre– a la ciudad (y ahora junto con la técnica) como *máscara* –la «máscara entre las máscaras»–, aludimos no precisamente a la máscara en sí, que es la ciudad y la técnica mismas, sino a su «misterio» como lo oculto detrás de ella, lo no-conocido en todas las acepciones expuestas: lo por-conocer, lo desconocido-ignorado, lo *des*-conocido (lo imposible de conocer: lo ignorante, lo ocultante) y lo desconocido no-recordado.

El «misterio» de la ciudad como el «misterio» de la técnica, radica en la composición interna de todo «misterio», su desvelamiento radica en el desvelamiento de su ubicuidad que atraviesa necesariamente por un *cómo* y un *dónde* de su esencia.

c) *La esencia de la ciudad es la esencia de la técnica*

Según Heidegger, siguiendo a los viejos maestros, «la esencia de algo es lo que algo es». ¹⁶ Pero ¿qué sucede cuando ese algo no coincide con su esencia? ¿Dónde y cómo buscarla? «Si la esencia coincidiera con la apariencia, decía a su vez, Marx-Engels, estaría de más toda ciencia». La coincidencia esencia-apariencia sería un estado idílico y el ideal de toda «utopía», pero, mientras la realidad impera, la búsqueda de la esencia se vuelve indispensable, aunque en constante inasibilidad e inflanqueabilidad, pero indubitable; el pensar debe aprender a conocer el sino de lo oculto, el desfile de las máscaras en el carnaval de las ideologías, descodificando su travestismo, sus gestos y movimientos en permanente sofisticación.

En su «*Pregunta por la técnica*», Heidegger presenta un conjunto de ideas que serían de gran ayuda en la pretendida relación «*esencia*» de la ciudad / «*esencia*» de la técnica; cuestiones de «principio» ¹⁷, algunas; de

¹⁶ M. Heidegger, «*La pregunta ...*», p. 54.

¹⁷ Heidegger parte de las siguientes premisas, (*cf.*, *op. cit.*).

· La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica. La esencia de la técnica es en absoluto algo técnico.

«fin», otras. Elementos todos ellos de alto contenido reflexivo que permiten el acceso al desciframiento y decodificación de un conjunto de fenómenos tan complejo, tan cotidiano y tan familiar como la técnica misma. Quizá precisamente por eso, por lo tan cotidiano que es, resulta familiar mientras se vive en una gran-ciudad, algo que no acontece cuando la mayor o menor rusticidad del hombre del campo es contrastada por la mega-ciudad. En ella, la vivencia/experienciación del asombro es anonadante, el choque psicológico es espeluznante cuando se reconoce el «fruto de la civilización» y el arte arquitectónico es puesto al servicio de la técnica. Brota entonces la sensación de que el entorno (*Umwelt*), es una circunmundidad técnica, el reino de la técnica.

Heidegger es un pensador clave en la comprensión de la vinculación de las –podríamos decir– esencialidades tanto de la técnica como de la ciudad, por el hecho de mostrar, por un lado, el ocultamiento de ellas en la esencialidad humana del *poetizar* y del *habitar*, y por otro, por la gran dosis de misterio que él mismo le imprime a su aprehensión y comprensión; pero además y sobre todo, por la colocación de tal fundamentación en el plano ontológico, y por la relación que establece entre todo producir de la técnica erigida ella misma en su máxima patencia que es la ciudad, pues ella saca a la luz (patentiza) la excelcitud del producir en tanto que edificar «mundo», pero un *mundo social* que, como tal, es *esencialmente político*. (aspecto al que volveremos en el apartado siguiente como *coda* de estas reflexiones). Solo en esa medida es posible apreciar las aportaciones de él a pensar *en, la y sobre* la ciudad. Así pues, Heidegger invita a pensar la técnica como «patencia del mundo» (*Weltoffenheit*) como una realidad-mundo «frente a los ojos» y «a la mano», que es la evidenciación de la inmediatez. Sería imposible –de acuerdo con ello– pensar la circunmundidad (*Umwelt*) sin la ciudad, en el estrecho vínculo del habitar con el construir («construir es en su esencia hacer habitar») y de éste con la técnica: sin técnica no hay ciudad y sin ciudad no hay civilización. La técnica es la esencia de la civilización pero la civilización no es la esencia de la ciudad, ésta se oculta junto con la esencia de la técnica.

· La representación corriente de la técnica según la cual ella es un medio y un hacer humano, puede por eso llamarse la definición instrumental y antropológica de la técnica.

En el camino de ese encuentro se llega a un grupo de ideas que muestran ese entramado a la vez des-velante y misteriosamente dramático al que aludíamos más arriba, al cual vale la pena observar con ecuanimidad y prudencia:

1. La esencialidad de la esencia acontece en lo que concede y que, preservando al hombre, lo mantiene en la parte que le corresponde en el hacer salir lo oculto.¹⁸
2. La esencia de la técnica es ambigua, de una ambigüedad que señala hacia el «misterio» del ocultar («misterio» de la verdad):
 - a) Nos provoca a entrar en el movimiento furioso del conminar bloqueando el camino del develamiento: la relación con la esencia de la verdad.
 - b) Se produce en «lo que concede» y que determina al hombre a persistir en su ser, el que es mantenido a velar por la esencia de la verdad.¹⁹
3. Puesto que la esencia de la técnica no es algo técnico, su dominio está, sin embargo, emparentado con ella, este dominio es el dominio del arte poético, el de la vieja tecuh del desocultar pro-ductor, tecuh se llamada también a la poihsiV de las bellas artes.²⁰

Desde luego que estos señalamientos de Heidegger, que no son otra cosa que eso, «señalamientos», nos indican una salida del *paraje* del «misterio de la esencia de la técnica», nos muestran, de una vez, el *dónde* y el *qué* de ella; nos señalan el *τοπος* (*τοπος* que en Heidegger es un «sitio ontológico» la *πολις πολις*), lugar de lugares, totalidad envolvente (*κοσμος Kosmos?* de un tipo de socialidad política (*πραξις*) *praxis?* y una disposición a ella *ηθος* (*ethos*). *Πολις* es el lugar donde radica el sentido de todo develamiento del pro-ducir para ir al encuentro con el ente, la vivenciación del ente en lo bello y lo sublime, el acto poético, el camino del arte. Estos señalamientos también nos muestran dos «atajos» de la esencia de la técnica:

¹⁸ «...das Wesende des Wesens sich im Gewährnden ereignet, das den Menschen in den Anteil am Entbergen braucht,...». (M. H., *Vorträge...*, p. 41).

¹⁹ *Cfr.*, M. Heidegger, «La pregunta...», p. 66.

²⁰ *Idem.*

1. El bloqueo del camino hacia el develamiento de la esencia de la verdad que podríamos interpretar como el bloqueo del saber mismo (enajenación de la conciencia); y
2. su ex-posición en «lo que concede»: el acto de producir como acto de hacer aparecer algo frente al mundo.

Pensada a partir de Heidegger algo como la «esencia de la ciudad» en su vínculo estrecho con la «esencia de la técnica», nos lleva hasta el sitio ontológico de un *habitar fundamental* bajo la figura histórica de la *polis*, en el estrecho vínculo de los hombres y la vecindad de todas las cosas. Nos conduce hasta lo que más atrás hemos denominado la «*polisidad* de la ciudad», su substrato ontológico-político.

Con lo anterior hemos querido mostrar a través de la somera revisión de Heidegger, cómo la esencia de la técnica (entendida como campo instrumental, *instrumentum*) constituye una expresión analógica del papel de la ciudad, por cuanto ella constituye, a su vez, la dimensión material de la socialidad, al menos cuando es pensada en esa dimensionalidad puramente objetual-material-instrumental. La esencia de la ciudad en su dimensionalidad física (*tecnicidad*) coincide con la esencia de la técnica por el hecho de no formar parte de esa dimensión instrumental-material-objetual, y forma parte de otra que subyace en el dominio de su socialidad: la *dimensión política* a la que podemos denominar *acto poiético*.

De esta forma los tres puntos presentados en este subapartado han hecho referencia tan sólo a un ámbito, el ámbito de los *medios* que, en su esencia, debería ser ocupado por el otro ámbito primario y fundamental, el ámbito de los *fines* (*thelos*), en el que subyace el «habitar» y «lo político» de la socialidad. A estos tres puntos se agregaría un cuarto punto que sobrepasa el ámbito de la tecnicidad de lo físico y que podría ser evocado en una formulación hipotética como la siguiente:

- La esencia de la ciudad es la esencia de la socialidad: su *habitar poiético*, su *politicidad*.

Se trata de un ámbito que por ser algo «desconocido» constituye parte del «misterio» de la realidad citadina (en la que se inscribe lo técnico)

y de toda la realidad en su conjunto. Como «desconocido» es *des*-conocido en calidad de no-logrado, no obstante se sabe de su existencia en la *πολις* por lo cual resultaría erróneo decir no-conocido. Por ello, por su calidad de ya-no-existente, es inexistente, una irrealidad (no-realidad); un *u-topos*, una *utopía* pero del lado luminoso del «misterio», esto es, como algo *todavía-no-existente*, como «esperanza».

21. HABITAR POIÉTICO-HABITAR POLÍTICO: LA POLITICIDAD POIÉTICA. UTOPIA Y ESPERANZA

A

En páginas anteriores hemos hecho referencia a la ciudad como producto de la acción de un sujeto colectivo a la que hemos denominado *acto social global*,²¹ efectuado en un espacio-tiempo-significativos (la ciudad) al que denominamos *lucus habitabilis*. Así mismo, hemos destacado el desdoblamiento de la existencia humana en un doble plano material y social. El primero situado en la dimensión física, la producción material de la civilización: la *civilización material*; el segundo en la dimensión política, la producción de la socialidad: el *acto social global*. De una parte, la física, la ciudad es *producto* global pero también lo es en el sentido de una *obra de arte* general y un *signo* (supersigno); de otra parte, la de lo político, la ciudad es acabamiento, completitud y cerramiento de la metadimensionalidad que cualifica la significatividad del sujeto como humana.

En mayor o en menor medida lo dicho hasta aquí, desarrolla una abstracción aproximativa óntico-ontológica de la ciudad y ha puesto el acento en su dimensión material, contemplando lo que podríamos denominar la *primacía de las esencialidades*, las cuales han sido sacadas a la luz a la manera de substratos y han sido presentadas gradualmente, en un primer substrato como relación *naturalidad-transnaturalidad*, contraposición en la que ubicamos en contrapunto armónico la dualidad campo-ciudad; en un segundo substrato hemos colocado la rela-

²¹ Véanse apartados 13. A. a) y 14. b)

ción abstracta *objeto-producto-obra*, aproximación que ha sido acotada por el sentido ontológico de la concentración-mundo generado por la producción social de la materialidad, esto es, la ciudad como *mundo-ahí*; en un tercer substrato, el de la eterialización, la ciudad aparece como «objeto misterioso», el objeto de la *trans-historicidad del signo* (palimpsesto) o bien, como *forma de formas*; en un cuarto substrato la ciudad aparece como la *relación colisiva sujeto-objeto*, enajenación en la que la sujetividad del ciudadano (megapolita) entrechoca con la ciudad y se desdibuja generando un «mapa de extrañamientos» de la psique expresada en la negligibilidad de los estados de ánimo ontológico-existencial. Por último queremos señalar un quinto substrato al que podemos denominar *politicidad poiética*, por evocar dos planos de la esencialidad humana: uno histórico cuya existencialidad se remonta a un modo esencial de socialidad ciudadana, el de la *polis* griega como una forma de alumbramiento del misterio de la preteridad, y el otro ontológico, el del *habitar* como «acto poiético» social global, que en su carácter de *no-presente* es «utopía», y en el de *no-acontecido* es un *todavía-no*, una «esperanza».

B

Antes de terminar estas pautas y en concordancia con el sentido de ellas, queremos dejar establecidos algunos puntos a modo de barruntos que permitan reflexionar acerca de ciertos aspectos de orden fundamental relacionados con la conexión ontológica entre la ciudad y la relación *fin-medio* a la que hemos hecho referencia más arriba, en el sentido de que, por un lado la ciudad como *medio* es civilización material y se encuentra en el ámbito instrumental de la misma manera que la técnica en su totalidad. Por otro lado la ciudad como *fin* (thelos), se encuentra en el ámbito de los «modos de la socialidad» o «modos del habitar» con el que estarían vinculadas todas las potencialidades de lo que hemos llamado «acto social global» o simplemente *acto*. De este modo, la ciudad entendida como acto colectivo, contiene dentro de sí modos del habitar que, mientras no son esencialidades de lo humano, constituyen formas enajenadas de la socialidad, del sujeto colectivo, del habitar y de lo humano en su totalidad. Aquí conviven la campana

del monaguillo, el farol que alumbraba la ligereza de las zapatillas nocturnas y los discursos demagógicos de las cámaras de representantes. Se trata de vida colectiva potenciada cuya enajenación entreteje conflictivamente los modos de socialidad de la realidad humana en total, haciendo de ella una forma de existencia deshumanizada, negligible e inesencial, *impoiética*. Esto nos lleva a pensar, entonces, que la esencialidad del acto humano, del ámbito de los medios, el de los fines y el del habitar colectivo, la encontraríamos en la existencialidad poiética y viceversa, lo poiético del habitar se encuentra en el mismo plano y ámbito que constituye la esencia del acto humano en su totalidad como forma de la socialidad configuradora de la vida colectiva no-enajenada. Pero, ¿a qué le llamamos, pues, habitar poiético? ¿En qué radica su esencia? ¿Cómo es posible el arribo a su dominio o por lo menos a su cercanía? ¿Cuál es la relación esencial que guarda lo óntico-ontológico del pensar con la del ser y la entitatividad de todo lo existente? ¿Cuál es el papel que guarda la ciudad en la fundamentación de la esencia del habitar en la relación ontología-hombre como expresiones de lo que llamamos realidad humana? Preguntas que seguramente aquí no logramos responder, pero que a través del establecimiento de este conjunto de pautas podrían permitir –creemos– una nueva incurción en el ámbito abierto de su misterio.

C

Habitar poiético es la denominación que recibe –de acuerdo con Heidegger– un modo de *habitar fundamental* del hombre en el que acontece la esencia de lo poiético, la *poesía* y el poetizar.²² El *habitar poiético* es señalado sólo cuando se reconoce que el habitar, nuestro habitar, es impoiético,²³ bajo la consideración establecida como princi-

²² Cfr., principalmente en: «...Poéticamente habita el hombre...», «Hölderlin y la esencia de la poesía», «La pregunta por la técnica», «Construir, habitar, pensar» y «El origen de la obra de arte», entre otros lugares de su obra.

²³ Heidegger señala que «probablemente habitamos de un modo absolutamente impoiético» («...Poéticamente...», p. 177) y que la «verdadera crisis de la habitación» reside en buscar el ser de la habitación cuando lo que falta primero es «aprender a habitar» (cfr., «Construir...», revista CUDECH, p. 23).

pio de apertura según el cual «*un habitar es impoiético si el habitar, en su esencia, es poiético*». En este círculo enunciativo se vuelve obligado preguntar ¿qué entiende Heidegger y qué debemos entender nosotros cuando desde la interpretación de lo poético, la poesía, el poetizar y la reflexión acerca de ellos, son señalados rasgos fundamentales de la esencialidad humana? Y quizá habrá que formularse otra pregunta que navega en un tipo de «mares oscuros» que constituyen *lo-no-dicho*, no por no haberse pensado, imaginado o escrito, sino precisamente por «no haberse dicho». La pregunta a la que nos referimos es la siguiente: ¿En verdad Heidegger expone lo que entiende por «poiesis» o su comprensión es desviada hacia el misterio del Ser, el ente y la divinidad? ¿Cuál es el plano en el que él la piensa? Para establecer una incursión tentativa en estas preguntas deben destacarse varios aspectos que nos parecen de suma importancia y que no demoraremos en abordar.

En diversas obras relevantes de Heidegger (*infra*) y de un número considerable de otros pensadores,²⁴ existe un hecho común, evidente y casi podría decirse que indiscutible: se trata en todos los casos de reflexiones sobre el «habitar», conducidos hasta allí por caminos convergentes o de encuentro con el dominio de la ποιησις (*poiesis*), lo poiético, la poesía, el poetizar. Heidegger, entonces, se convierte verdaderamente en un «vórtice» en el que se termina cayendo arrastrados casi inevitablemente, envueltos en la metafísica y los misterios del ser, el ente y de los juegos recónditos del lenguaje.

En Heidegger el «construir», el «pensar», la «técnica» y el «arte» aparecen como señales en el camino (Wegmarken) para conducirnos hacia una sola dirección que, en un sentido ontológico es siempre el mismo *sitio de confluencia histórica* del –para emplear los términos propuestos por nosotros– espacio-tiempo-significatividad: la φυσις, lugar de lugares.

La *Polis* es exactamente lo contrario a un número abierto de «sendas perdidas» (Holzwege), se trata de una encrucijada ontológica del

²⁴ Tenemos presentes las consideraciones respecto al «habitar» elaboradas, por ejemplo, por Bollnow, Bachelard, Lefebvre, Hölderlin y Exupéry, hasta las de los arquitectos de los CIAM de los años 20 y 30 como las de Le Corbusier todas ellas en la misma dirección que las de Heidegger (citadas respectivamente a lo largo de este trabajo).

ser y del pensar, de la apertura de lo entitativo y del arte, de la divinidad con rostro humano y de lo verdadero como el ahí develante de lo abierto. El hecho de pensar la «técnica» desde lo *Ge-stell* referida a la «técnica moderna» y, desde ella, mostrar su trascendencia esencial por lo poético desde la *τεχνε* (*tejne*) y lo develante en ella como *αληθεια* *aletheia?*, esto es, como poder-hacer humanos y como *aparecimiento*, nos lleva hasta lo que nosotros hemos denominado el «substrato político» de la ciudad, la *polis-idad*, la socialidad política. Del mismo modo, cuando el «habitar» es pensado como *Geviert*²⁵ lo que Heidegger tiene en mente –creemos–, es la *polis*: el lugar del habitar fundamental cuyos dioses antropomórficos son el hombre mismo en su habitar divinizado o, dicho de un modo distinto, son el «hombre divinizado» (deificado) en la cercanía (vecindad) de todas las cosas. Al pensar la esencia del arte, su escenario ontológico es nuevamente la *polis*: la *πολις* (*fysis*) lo que brota y se sostiene por sí mismo; la tierra *γη* (*ge*) lo que no impulsa a nada pero que salvaguarda; la *αληθεια* la verdad que al *poetizarse* acontece como alumbramiento y desocultación del ente; y el «mundo», que es la *polis* misma.²⁶

¿Qué entiende Heidegger y qué debemos entender nosotros cuando desde la interpretación de lo poético, la poesía, el poetizar y la reflexión acerca de ellos, son señalados rasgos fundamentales de la esencialidad humana?

El «habitar poético» al que hace referencia Heidegger, tiene su procedencia en la lectura que hace de la obra de Hölderlin, quien expone el origen de esta expresión en su prosa poética «En primoroso Azul...» («*In Lieblicher Bläue...*»), que en las últimas líneas de su primer párrafo dice: «¿Es desconocido Dios? ¿Es él revelado como el cielo? Más bien eso creo yo. Del hombre es la medida. Pleno de méritos, mas poéticamente, habita el hombre en esta tierra.»²⁷

Desde luego, en este lugar salta a la vista una nueva preguntas: ¿por qué el poeta Hölderlin y no otro? Por tres razones básicas: la pri-

²⁵ Las cuatro partes: cuatriparti-cuaternidad: el «cielo», la «tierra», las «divinidades» y los «mortales» (Cfr., M. Heidegger, «*Construir...*»).

²⁶ Cfr., M. Heidegger, «*El origen...*».

²⁷ Véase este poema en el Apéndice 2 de este libro.

mera de ellas radica en su helenismo ontológico; la segunda –creemos– en la exaltación de lo bello y lo sublime como valores humanos; la tercera razón consiste en la exaltación de la divinidad como espejo de la negatividad de lo humano, y de él mismo; y la cuarta, seguramente la menos importante de todas, por su germanismo. Si bien, Hölderlin no fue el único poeta revisitado por Heidegger, pues, por ejemplo, en otro momento exaltó la obra de Hebel apropiándose de las palabras con que Goethe califica las poesías alemánicas de este poeta al decir «'ruraliza' absolutamente el universo». ²⁸ Heidegger evoca y elogia aquello que le es propio a cierto tipo de habitar fundamental del que hemos hablado más atrás y que denominamos la «provincia del *Geviert*» o «provincia del *cuatripartí*» (el cielo, la tierra, las divinidades y los mortales).

Hölderlin es el poeta que redescubre las esencialidades humanas mediante la exaltación de virtudes helénicas deificadas, allí donde surge la primera expresión monumental del habitar esencial colectivo que 'conoce' la historia de la humanidad, en la *polis*. ²⁹ En él se destacan todos los rasgos fundamentales de las esencialidades del acto humano como *acto poiético: la poesía, lo poético y el poetizar*.

a) *La poesía*, aquella dimensión del arte como exaltación abierta de lo bello y lo sublime, dimensión humana de la significatividad (eterialización) como un todo envolvente que traspasa las dimensiones tradicionales de la realidad meramente física (espacio-tiempo) arribando a la metadimensionalidad del sentido, como reconversión de la objetividad en vida orgánica formando unidad con el hombre, y el mundo en cosmos envolvente.

La poesía, como *dimensión*, es la verdadera y total disposición a la apertura de lo que es libre, en la que lo interior y lo exterior se confunden sin ser lo mismo. La metadimensionalidad del espacio-tiempo-signifi-

²⁸ Cfr., «Hebel...».

²⁹ Véanse, por ejemplo, sus tres obras *El Archipiélago; Hiperión o el eremita de Grecia; o La muerte de Empédocles*, por no mencionar el gran número de poemas consagrados al elogio sublime de la cultura helénica. (para un estudio de Hölderlin véase el estudio detallado de Jorge Juanes, *Hölderlin y la sabiduría poética (La otra modernidad)*, México, Itaca, 2003, o el libro de Beda Allemann, *Hölderlin y Heidegger*, Buenos Aires, Fabril, 1965).

catividad se curvan en el lenguaje, lo físico deviene sonido, textura, dureza, flexibilidad, linealidad y forma; el movimiento adquiere armonía, ritmo, musicalidad; y el comportamiento humano se sublima en la belleza del acto. La subversión del tiempo sigue a la del espacio: el pasado, el presente y el futuro convergen con la evocación de la palabra, en el pensamiento y en la disposición del acto en el que el «sujeto» no es más un objeto de sujeción, ni la infancia ni la senilidad un objeto de denostación indiferente de su inocencia por la madurez enajenada, sino la anulación del tiempo biológico por el tiempo existencial.

A la poesía pertenecen la levedad lúdica del juego y la socialidad de la fiesta, en ellos lo bello y lo sublime convergen como estados de ánimo bajo la forma de risa y alegría, expresividades del acto esencialmente humanas y ventanas (mónadas) de felicidad. No obstante a ellas también pertenecen los hoyos negros de la existencia menos afortunados como la angustia, la tristeza, el dolor y la muerte, que en rigor, son también latitudes del horizonte de lo humano.

La poesía no es aquí sólo una dimensión literaria, de escritura de versos, épocas literarias, flores en la solapa o «la más inocente de todas las ocupaciones», sino la dimensión ontológica en la que, para Heidegger, el ser *se da* y acontece –propiamente– su instauración.³⁰ «La poesía despierta la apariencia de lo irreal y del ensueño, frente a la realidad palpable y ruidosa en la que nos creemos en casa. Y, sin embargo, es al contrario, pues lo que el poeta dice y toma por ser es la realidad.»³¹

La poesía es la dimensión en la que la distinción entre el ser y el pensar se nulifica, aquella a la que hacía referencia Hegel al señalar que «la filosofía griega es una filosofía candorosa, porque aún no tiene en cuenta la contraposición entre el ser y el pensar, sino que parte de la premisa inconsciente de que el pensar es también el ser». Esta anulación es aludida por Heidegger a lo largo de su obra, mediante la cual, como se sabe, visitó permanentemente a través del pensamiento de Parménides y de Heráclito, con la intención –creemos– de auscultar el modo de pensar de una época, la época del auge de la polis griega, anterior al nacimiento de la filosofía, pues de acuerdo con la revisión

³⁰ *Idem*, p. 144.

³¹ *Idem*, p. 143.

hecha más atrás (capítulo I), la filosofía nace con la decadencia de la polis (hacia fines del siglo VI a. C.). Esta permanente visita al pensamiento prefilosófico evidencia la sugerente, especial y trascendente atención de Heidegger a lo que él llamó «traspasar la metafísica», que manifiesta bajo la necesidad pero, a su vez, la imposibilidad de nuestro tiempo para ir más allá de lo propiamente metafísico, este modo de separación entre el ser y el pensar que, desde y con la aparición de la filosofía, occidente inaugura como una época que él llama «el olvido del ser», la separación del sujeto y el objeto como entes ajenos y que convierten al hombre en amo y señor de lo entitativo haciendo de su mundo un «Otro». La sentencia puesta por el propio Heidegger, es también contundente pero no inmovilizadora: «Nadie puede saltar más allá de su propia sombra», queriendo decir con ello que filósofos como Nietzsche en su intento por señalar una «transvaloración de todos los valores», cae en la maraña y el enredo de la idea de valor en su «Ensayo para establecer nuevamente los valores» por la falta de comprensión de su problemático origen, la imposibilidad de ir más allá de la metafísica, «los que pertenecemos al presente –dice– sólo podemos trabajar en los preparativos». ³² El ir más allá de la metafísica es parte de otro tipo de pensar que restituiría la unidad esencial entre hombre y «ser» como verdad en la que el hombre habita. ³³ Si bien, reconoce que lo dicho poetizando y lo dicho pensando no son nunca lo mismo, lo uno y lo otro pueden decir lo mismo de distintas maneras, esto sólo se conseguirá –dice– «si se abre de un modo claro y decidido el abismo que hay entre poetizar y pensar». ³⁴ Este abrir de un modo claro y decidido es lo que una y otra vez llama el «habitar poético».

b) Lo poético (*das Dichterische*), de acuerdo con Heidegger, es aquel des-velamiento de lo esencial que «penetra imperando en todo arte de lo bello». ³⁵ Es decir, por un lado, el des-velamiento que atribuye a lo

³² Cfr., M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 180.

³³ Cfr., Eduardo Carrasco Pirard «Heidegger y la Ética», Universidad de Chile, Departamento de Filosofía, en *Heidegger en castellano*, <http://personales.ciudad.com.ar/M.Heidegger/>. Véase la idea acerca de este «otro pensamiento» en este excelente ensayo.

³⁴ Cfr., M. Heidegger, *Conferencias...*.

³⁵ M.H., *La pregunta...*, p. 67; *Vorträge...*, p. 42.

que los griegos llamaban *altheia* (alétheia), el «hacer aparecer frente a los ojos» que acontece en todo producir de la *tejne*, el arte, el pensar y –a pesar del discurso críptico de Heidegger, creemos– en todo acto humano entre-velado de múltiples formas en el misterio del habitar poiético, la praxis política que denominamos «acto bello» o «acto poiético». Este des-velamiento aparece como «mundo» cuando lo que descubre es, el *ser*, en la *significatividad* del *ser-con*, esto es, cuando a través del ente, aún cuando (y fundamentalmente porque) este ente es el hombre, «el ser serea». En él también en ciertas circunstancias de rememoración de la *polis*, «*se da se*»: en el habitar que co-liga la comunidad del cuatriparti (el cielo, la tierra, las divinidades y los mortales), que nosotros hemos denominado, desde sus propios señalamientos, el «habitar fundamental» o «habitar poiético», substrato político de la *polis-idad* del acto colectivo. Se trata de un «habitar poiético» porque desde su dominio, que es también el dominio del arte, pone el desvelamiento de lo esencial (lo político-la socialidad) penetrando en todo el arte de lo bello, en aquel nombrar que instauro el ser y la esencia de las cosas (su «aura» y su significatividad) como «fundamento que soporta la historia»³⁶ (la *politicidad* de la *polis*).

Por otro lado, cuando Heidegger dice «lo esencial que penetra imperando en todo arte de lo bello» establece –en verdad– una explicación de lo que, además del des-velamiento, hace de sí algo poiético: *lo esencial* (la esencia) que «impera» –es decir– que se instala dominando, «todo arte de lo bello». Debe decirse, con sumo cuidado pero sin periplos, que «todo arte» no debe interpretarse aquí como «todas las artes» ni tampoco todas las «bellas artes» (la arquitectura, la escultura, la pintura, etcétera), sino debe atenderse primaria y fundamentalmente el resonar de la expresión «lo bello» que en Heidegger –creemos– va mucho más lejos de la *tejne* de las bellas artes. Por lo que cuando se dice «lo bello» debe dirigirse la atención a la multidireccionalidad del juego polisémico de las expresiones «arte de lo bello» y «lo bello del arte», diferencia que precisa la comprensión acerca del arte y de lo bello, que en la expresión que nos ocupa debe entenderse, más bien, como «*todo*

³⁶ M. H., «Hölderlin y la esencia de la poesía», en *Arte y Poesía*, p. 139.

lo bello es, en sí mismo, un arte», lo cual incluye necesariamente a las bellas artes, a su dimensión y a su dominio: *lo bello*, que en Heidegger es –en realidad– un modo en que el ser se da, un modo de habitar, esto es, el «habitar poético» que hace del acto de habitar un *arte*. La dimensión de lo bello está constituida por todo acto cuya consecución instala esta dimensión que desvela la humanidad de lo humano, puesto que el mundo sólo es mundo cuando instala dentro de sus límites la condición humana y lo más profundo de la socialidad que es su politicidad, dimensión desencubierta por el mundo griego en los tiempos de la infancia del mundo en que los dioses se hicieron belleza, potencialidad colectiva y poderío de fuerzas naturales y ‘adquirieron rostro humano’ para dominar sobre la *polis*, esta otra fuerza colectiva aparecida en la historia –en verdad– como el olimpo de la vida en ciudad.

Lo poético como *desvelamiento-esencia-arte de lo bello* instaaura un mundo y lo redimensiona como *mundo* sólo cuando «el ser se da» en un ente fundamental, el hombre, al habitar en su esencialidad que es lo político en la comunidad del acto colectivo dentro de un cosmos envolvente, esencia y fundamento de todo habitar. ¿Qué otra característica de lo humano podría ser más profundamente fundamental para el mundo del hombre –lo cual no es lo mismo que la visión antropocéntrica del hombre como mundo– que la socialidad del acto humano y lo humano del hombre? En la pregunta se implica la respuesta, pero una respuesta diferente podría darse sólo cuando existiese algo más allá o más acá del hombre y de mayor trascendencia, aquello que Heidegger llama «ser» (el *ser* - lo *Ser: Das Sein*), una palabra que, como *tiempo y espacio*, permanece en las tinieblas del lenguaje, y en una especie de ‘sombra de lo existente’, en su eterialidad: «el ser *no es*, porque si fuera (existiera) ya no sería *ser*, sería un *ente*», la volatilidad total de lo inefable, semantema que a lo largo de toda su obra prevalece como algo indefinible. Queda el enorme vacío de tales indefiniciones quizá hasta que sean vencidos los abismos entre el macro cosmos y el micro cosmos, pero sobre todo cuando se tienda un verdadero puente entre la ciencia, el pensar en general y el lenguaje poético, y se sienten las bases para ir más allá de la metafísica y de la filosofía toda. Esas bases aún no existen pues –al parecer T. W. Adorno tenía razón– «la filosofía sigue vigente porque se dejó pasar el tiempo de su supera-

ción». Ella misma, como en la época de su origen (que es la época socrático-aristotélica de declinación de la polis) es ahora, en estos tiempos de turbulencia –parafraseando a Heidegger–, el «refugio del ser». Pero aquí el *ser*-el *Ser-lo ser* es la mimesis de un Heidegger críptico que –tal como lo afirmó el viejo y octagenario Gadamer– goza de sospecha de una ontoteología,³⁷ sospecha que de manera legítima surge cuando se lee en su obra una y otra vez el tema omnipresente del *ser* (que debería escribirse, de acuerdo con esto, *El Ser*), enorme cantata monotemática que, en total, constituye el «misterio del ser», no obstante la enorme riqueza de aportaciones de los temas que desde la metafísica, su metafísica, Heidegger visita.

c) El poetizar es todo acto humano cuyo sentido fundamental es el esculpimiento artístico de la esencia de su socialidad mediante el desvelamiento de su mismidad en el yo colectivo como anulación de la ajenidad. Es la entrada a la dimensión en la que el hombre habita su mundo como tal y en el que el rostro humano se des-vela en la comunidad de la presencia de la verdad, la belleza, lo sublime de su ser y de su estar en el mundo.

El poetizar en Heidegger aparece como una visión onto-poética del ser como habitar fundamental que se da en el acto de nominación prístina de los dioses,³⁸ en el medirse con ellos³⁹ e introducirse en su dominio que es el dominio de toda esencia.⁴⁰

«Dar nombre original a los dioses» debe leerse como el acto de re-nominación de la humanidad del hombre que «deifica» (diviniza) su propia socialidad, puesta en el cielo tras la forma de lo más sagrado de su mismidad (estar en la presencia de los dioses). Así, al «medirse con los dioses» poetiza su propia humanidad. «Meditarse con los dioses» es estar ante su presencia y ser tocado por la esencia cercana de todas las cosas,⁴¹ en la circunmundidad (*Umwelt*) «divinizada» de su propio ser.

³⁷ Cfr. Hans Georg Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 19.

³⁸ *Idem*.

³⁹ M. H., «...Poéticamente...», p. 171.

⁴⁰ *Idem*, p. 176.

Medirse es *divinizar-se* en tanto que *artistización de su polis-idad* y a la inversa, es la *politización de su artisticidad*⁴² divinizando su medida: «el hombre es la medida de todas las cosas». En Heidegger se señala no a un hombre cualquiera sino, a un hombre «auténtico» (*eigentlich*), no-enajenado, en calidad de «divinidad», que es la esencia del *Ser* mimetizado helenísticamente con ropaje humano y lo político envuelto en la *apertura* agorística de la *polis*. Cabe la pregunta ¿por qué mistificar lo político de la *polis* bajo la forma del *medirse con la divinidad*? Nos queda claro que al «misterio» que aguarda, de suyo, al «hombre sin atributos», el «Uno», la enajenación de la realidad social (la «máscara»- el misterio de la apariencia- la ciudad), se le agrega, en Heidegger, el «misterio de la esencia del habitar», la dimensión artístico-política entrevelada por el hecho de que se *señala* sólo una parte de ella (lo poético del arte) y se deja en la penumbra su *socialidad política*, la *polis-idad* del «habitar»: la *politicidad poética* cuyo «misterio» es aquí lo *no-dicho*.

D

Para culminar este asomo al «misterio del habitar» debemos una acotación final para arribar al barrunto de lo que denominamos *politicidad poética* o –para decirlo todavía de una manera más llana– «*habitar político*», como un modo esencial del habitar que constituye un verdadero hito del camino, cuya indicación se convierte en señalamiento prioritario respecto de una salida dentro de la relación *posible-imposible*.

Hemos dicho ya que la realidad social-ciudad, aparece con el rostro de la enajenación, es decir, embozada, enmascarada; por lo que su verdadero rostro es un «misterio». Lo *real* es el rostro-máscara por medio de la cual acudimos a una cita con nuestro espacio-tiempo (el tiempo de la «megaciudad», la «posmodernidad», la «globalización», la «sustentabilidad», etc.). Para ello acudimos a la filosofía (Marx-Heidegger, etcétera) y reconocemos *en y mediante* ella el «misterio». A pesar de que la máscara resultase «lo más terrible»⁴³ o el «peligro supremo» (*Ge-stell*),

⁴¹ M. H., «Hölderlin...», p. 139.

⁴² La idea de una «politización del arte» en el sentido expuesto es presentada por W. Benjamin a manera de consigna final en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, p. 57.

eso no significa que el *rostro* deba ser de la misma índole; existe siempre como *posibilidad* y *esperanza* de ser «sustancia» y «esencia» de lo sublime, la verdad y la belleza. Desde ese alejamiento ocultante del «misterio», éste aparece como lo *no-conocido* y como tal tiene una doble procedencia: como aquello *desconocido* [lo ignorado, lo *des-conocido*, lo olvidado (re-conocido)] y como aquello *por-conocer* (lo por-venir, la «utopía imaginada»). Debe destacarse que la tensión que Heidegger procura en buena parte de su obra es un jalonamiento de lo no-conocido desde el *desconocimiento*, enfatizando en el *des* de lo desconocido (*des-conocido*) retrotraído de un pasado ya-conocido pero «olvidado» (lo que él llama «el olvido del ser») apuntan hacia el re-conocimiento de lo *todavía-no-perdido*. Heidegger es un filósofo que piensa el presente tensando el pasado. «Alumbra la ciudad» desde el tenue haz de luz que viene de la *polis*. En primoroso y apacible esplendor, lo poiético; esa tenue luminosidad que alumbra el misterio de lo oculto tras el cual la verdad se yergue. Sin embargo, bajo otra modalidad del «misterio» tras la apariencia de lo no-conocido, es posible determinar que siempre algo más que presente y pasado es *factible*, es decir, realizable: el *futuro*. En la dimensión del tiempo, el misterio como no-conocido resguarda lo-por-venir (lo-por-conocer) desde una vertiente distinta del futuro infranqueablemente fatalista, la de lo por-venir-imaginado. Que no es un *imaginario* en abstracto sino un *imaginario-político*, un jalonamiento-empuje del imaginario que retrotrae lo más sustancial de la *polis*: su «habitar político». Es este el ámbito, la dimensión de la «utopía» y la «esperanza».

El habitar poiético y el habitar político son, en esencia, lo mismo. Lo fundamental de ambas nominaciones no está en lo que se señala con la expresión «lo mismo» sino en la *esencia*. Para acercarse a la esencia debe distinguirse con la mayor nitidez posible lo que se señala al decir «lo mismo». Cuando se dice «lo mismo» se debe poner énfasis en el recorrido que condujo hasta tal afirmación y ella debe comenzar con la subversión del misterio en lo que cabe a su apariencia enigmática del todo-enajenado.

⁴³ Cfr., la idea del hombre como «lo más terrible» en Heidegger en su lectura de la *Antígona* de Sófocles, en *Introducción a la Metafísica*, p. 136 y ss.

Habitar poiético y habitar político son lo mismo porque ambos son formas o expresiones de lo conocido: el misterio de la máscara-ciudad, pero ambas señalan la esencia oculta del rostro, el rostro de lo humano, *lo-no-conocido*, lo por-conocer en el sentido de un *por-venir-pensado* (el «imaginario real» o «imaginario político») que se contrapone a *lo-por-venir-dado* o mero progresismo conservadorista y a lo no-conocido por ser pura imaginería proveniente de un *no-conocido-imaginante*. El habitar poiético y el habitar político son, en total coincidencia con Bloch, lo *todavía-no*, la «esencia aún no lograda»:

Lo que el mundo es en verdad, no respecto a lo fáctico, sino a lo todavía-no-fáctico, a su esencia no lograda, la única sustancial: esto es en sí mismo un *utopicum* y en sus formas una multitud de significados, la mayor parte de las veces una polisemia real-alegórica apenas ordenada ya real-simbólicamente. El ser, que se halla de tal modo distanciado de su esencia, tiene así al *todavía-no* como necesaria determinación ontológica.⁴⁴

Como por-venir es un todavía-no inexistente y, como tal, es ου-τοπια, un no-lugar, o bien, un «lugar que no existe» en «ninguna parte», pero de existencia *posible*. Y esto puede ser afirmado porque la historia, el proceso histórico (pasado-presente) es el escenario de lo posible-imposible (la *historia de las utopías*). Lo no-conocido («misterio») que es *posible* conocer, es un «*allá*» futuro que jalona el pasado e impulsa (empuja) lo presente hacia un futuro *posible* como tal fundamentador de lo *imaginado*. Lo que nosotros hemos denominado el «imaginario político» se apoya en lo que Bloch llama «utopía concreta»⁴⁵ por el hecho de que en ella el habitar poiético y el habitar político provienen

⁴⁴ *Tübinger Einleitung in der Philosophie*. Neue, erweiterte Ausgabe, *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, 226, *apud*, Vicente Ramos Centeno, *Bloch (1885-1977)*, Madrid, Orto, 1999, pp. 84, 85.

⁴⁵ La utopía concreta es definida, desde el punto de vista de Bloch, de la manera siguiente: «La realidad no está completa sin posibilidad real, y el mundo sin propiedades grávidas de futuro no merece, como tampoco el pequeño burgués, ni una mirada, ni un arte, ni una ciencia. Utopía concreta se encuentra en el horizonte de toda realidad; posibilidad real rodea, hasta lo último, las tendencias-latencias abiertas dialécticas» (Ernst Bloch, *El principio esperanza*, (trad. Felipe González Vicen), Madrid, Aguilar, 1977, p. 217).

de realidades ya conocidas aunque –si seguimos la perspectiva de Heidegger– desconocidas (*des-conocidas*, no-recordadas), olvidadas.

El habitar poético y el habitar político son «lo mismo» porque tienen el mismo origen: en *el pasado*, la «polis», en *el presente*, la «ciudad»; y en *el futuro*, la «u-topía» (el no-lugar en el sentido de un *todavía-no*).

La utopía es la búsqueda del «rostro humano» como la *esencia* de su identidad social vivida en la colectividad política. Esa esencia que, por un lado (*el pasado*), es la trascendencia⁴⁶ del olvido, de su pérdida de identidad, trascendencia de la enajenación en la que el hombre no se encuentra a sí mismo por ningún lado y, por otro (*el presente*), mediante su desvelamiento, pone la socialidad y la existencia en su más radical cercanía con los ideales de verdad y belleza de lo que el hombre ha edificado como *mundo*. En la *utopía*, el «imaginario» se vuelve «esperanza» porque en ella la imaginación se espiritualiza bajo el ensueño de un mundo mejor, pero en tanto ese no-lugar es negado en su esencia como tal (como no-lugar) e instaurado en la ciudad como cabalidad civilizatoria, la «utopía», lo «imaginario» y la «esperanza» pierden su suelo metafísico para formar parte de otro tipo de suelo apenas esto sucede, y cobran la vigencia real y la radicalidad de la trascendencia que de suyo les pertenece, se convierten en *utopía; imaginario y esperanza poético-políticas*, solicitando del pensar una posibilidad-radical-concreta, una «urbanotopía-poiética» que no sería indistintamente imaginable de una «citadinotopía política». De no ser esto así, ¿sería posible imaginar el mundo? ¿es posible imaginar el mundo sin ciudad? Cómo pensar el habitar poético y el habitar político sino desde una forma de esperanza donde por fin sea diseminado el «anti-botín del poeta»⁴⁷ bajo una forma de utopía en la que pudieran volverse reales un espacio (la ciudad), un tiempo (la cotidianidad) y una significa-

⁴⁶ Recordamos el concepto de utopía dado por Karl Manheim y asumido aquí: «Sólo se designarán con el nombre de utopías, aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época». (K. Manheim, *Ideología y Utopía*, p. 169).

⁴⁷ Esta idea proviene de W. Benjamin y en su contexto dice:

La lucha de clases que tiene siempre ante los ojos el materialista histórico educado en Marx, es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales.

tividad (la socialidad política de hombres y cosas). La «utopía poiética» como dominio de la *politicidad poiética* no podría ser otro que una «cidadinotopía»: aquél lugar habitable poéticamente y en el que es el hombre-metapolita el instaurador de *verso y mundo*.

Estas últimas, sin embargo, están presentes en la lucha de clases *de una manera diferente de la que tienen en la representación que hay de ellas como un botín que cae en manos del vencedor*. Están vivas en esta lucha en forma de confianza en sí mismo, de valentía, de humor, de astucia, de incondicionalidad, y su eficacia se remonta en la lejanía del tiempo. Van a por poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores. Como las flores vuelven su corola hacia el sol, así también todo lo que ha sido, en virtud de un heliotropismo de estirpe secreta, tiende a dirigirse hacia *ese* sol que está por salir en el cielo de la historia. Con ésta, la más inaparente de todas las transformaciones, debe saber entenderse el materialista histórico.[W. Benjamin, en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, (tesis 4, trad. Bolívar Echeverría), México, Contrahistorias, 2005, p. 19, cursivas nuestras].

TESIS PARA PENSAR LA CIUDAD

DESDE HITOS DE MARX Y HEIDEGGER

1

La pregunta ¿qué es la ciudad? se vuelve *fundamental* sólo en el momento en que es colocada en el centro de las preguntas ¿qué es el hombre? y ¿qué es la realidad? Lo que una cosa *es*, más aún cuando a lo que se le llama *ser* es el «hombre» o la «realidad», ocupa un lugar central en las problematizaciones de la ontología y ésta es, a su vez, problematizada por aquellas. Por eso su existencia temporal, su historicidad, se vuelve *trascendente*, pues por ella y en ella se ubica a los *seres*, que son objeto de la ontología, en el espacio-tiempo al que pertenecen, haciendo lo mismo con el pensador (filósofo o no) y con el medio gracias al cual se piensa (la ontología).

2

Pensar la ciudad resultaría un acto fallido si no se efectúa desde la relación esencial entre naturalidad/trans-naturalidad, por el hecho de que se dejaría en el abandono la idea hegeliano-marxiana básica de que la «naturaleza» es el *cuerpo inorgánico* del hombre, pero fundamentalmente porque se perdería de vista que la ciudad es, en primera y no en última instancia, naturaleza trans-formada. Otro tanto ocurriría con el hombre pues, parte de su extravío, consiste en dejar de lado un principio básico de su socialidad: ser un *animal que habita en polis* (*zoon politicon*), esto es, olvida que se trata de un ser que ha dejado atrás su *naturaleza animal* subyacente en un proceso de muy larga duración que lo ha trans-naturalizado mediante su socialidad. Por lo que ciudad

y trans-naturalidad, son figuras concomitantes e intrínsecas del mismo proceso civilizatorio.

3

La aparición de la *polis* en la historia pone de manifiesto la apertura del ser-hombre dentro del proceso de edificación del mundo como *ciudad*. Con esta aparición se constata que no toda ciudad es, de suyo, develamiento de la socialidad; pues para que tal develamiento acontezca, deben darse condiciones fundamentales que la distinguen del resto del *continuum* civilizatorio: el hombre libre, leyes consensuadas, plena publicidad, laicidad del pensamiento, preeminencia de la palabra; en total, *agoricidad de la vida humana*.

Una de las grandes aportaciones de Heidegger consiste en haber enfatizado el olvido de este develamiento («olvido del ser») por el *pensar filosofante*, griego en su origen y occidental en su actualidad, constituye una tenue pero indeleble huella de la *polis* que permanece como substrato político (*polis-idad*) de la ciudad. En lo antiguo no hay filosofía sin *polis* y en lo moderno no hay filosofía sin ciudad. Así, con J. P. Vernant, puede decirse: «*la filosofía es hija de la ciudad*».

4

Hacer ciudad es hacer-mundo sólo cuando *mundo* significa proyecto de humanidad. Proyecto quiere decir proyectación del sujeto en su realidad en una doble y simultánea manera: como un determinado modo de *ser* del ser social en el tiempo y en el espacio presentes, y como un determinado modo de ciudad o de la proyectación histórica de su socialidad. Proyectar significa someter a tensión el presente con el futuro, significa jalonar el presente hacia el futuro, y al futuro hacerlo presente. Hacer *mundo* es jalonar el tiempo y el espacio en la ciudad y hacer de ésta un proyecto de socialidad. Por ello puede decirse que hacer ciudad es siempre *trans-historizar socialmente al mundo*. Ptoloméicos y copernicanos, metafísicos y dialécticos coincidirían con el consuelo ontológico que Mumford dirige a la relación ciudad-mundo: «a pesar de todo su concreto y todo su acero, la ciudad sigue siendo

una estructura pegada a la tierra». Por esta convergencia, la ontología fundamental de Heidegger y el humanismo de Sartre coincidieron en lo que los mantiene pegados a la *existencia (Dasein)*: la Tierra. No obstante, lo determinante como tal, es su mundidad, su *status* de «mundo» conferido por la socialidad (mundo-social). La socialidad que re-une mundo es también la que lo separa. La ciudad como expresión de coligamiento entre mundo y vida social todavía inesencial se constituye como *mundo-ahí*, necesaria e inaplazable determinación ontológica.

5

La ciudad, como «concentración», no es un interminable amontonamiento de cosas, sino primaria y fundamentalmente «*congregación de mundo*», es un *centrum vitae*. En ella la praxis social se devela como *acto global* y como *obra*. Como *acto global* la ciudad se *produce* como *valor de uso colectivo* para el goce y el disfrute, y como *obra*, la ciudad se *habita*. En el modo *como* se produce y en el modo *como* se habita se otorga su esencialidad o no-esencialidad. En esta esencialidad radica su *agoricidad* y su carácter de «*obra abierta*».

6

Civilización material es el «palimpsesto» de un determinado proyecto de socialidad. El término, acuñado por Braudel, en su sentido riguroso alude a la información genética (génesis civilizatoria) que subyace en cada proyecto de «mundo» traído hasta el presente. Como *capa profunda* de la vida material, retrotrae la humanización de un mundo desde un pasado lejano hasta un lugar determinado por el presente. Decir *civilización* es también decir ciudad, pues es en ésta –desde su origen– el espacio donde se plasma y la regla con que se miden los frutos de aquella. No hay civilización sin ciudad.

La apreciación de Víctor Hugo respecto a la ciudad como el «gran libro de la humanidad» merece una atenta consideración para, desde ella, observarla en su conjunto y en cada caso otorgándole el estatuto de «gran libro de piedra», lo cual resulta muy acertado por el hecho de que en ella se vuelve posible una «lectura» de su significatividad histó-

rica si se descodifica adecuadamente su *copresencia espacial* (diacrónica) y su *derivación temporal* (sincrónica). Todo depende de la posibilidad real del desciframiento de las distintas «capas de aluvión» (Víctor Hugo) o *sobreposición de formas* sedimentadas a lo largo y ancho del cuerpo territorial de la ciudad y de la adecuada lectura de los *códigos* o *pautas* de esa inmensa «sinfonía de piedra» (L. Mumford).

7

La producción de la vida material mediante el trabajo, y con él la socialidad del hombre, son producidas al gestarse tanto la vida material como las condiciones en que ella se da, subordinándose al metabolismo entre hombre-naturaleza. Desde la puesta en perspectiva de su génesis, esto resulta incuestionable, sin embargo, en nuestro tiempo, bajo el dominio de la vida citadina moderna capitalista, el sujeto-social no produce del todo su materialidad sino que predominantemente la consume; la socialidad misma tampoco es producida sino consumida. La ciudad como concentración de la producción tuvo su vigencia en los siglos XVIII, XIX, XX, y ahora ha cedido el paso a la mercantificación y al consumo. La ciudad actual no es ya –en su dominio– «lugar de producción» (Marx), sino básicamente «lugar de consumo» y «lugar de mercado» (Weber). El siglo XX es testigo de la transición a este estadio de la modernidad y su progreso social. El sujeto social no produce predominantemente, ni su materialidad ni su socialidad sino que las consume como algo «*dado*». Esta es una de las causas por las cuales tanto la materialidad, como la socialidad del sujeto le son ajenas. En esta transición, más que en cualquier otro tiempo, el *sujeto* social está escindido de la socialidad y es más «libre» de ella; por lo que «socialidad» es *a-socialidad*: «socialidad» *privada*.

8

La *a-socialidad* es un campo fértil para el «sujeto metafísico» desdoblado y escindido dentro de su propia materialidad productivo-consuntiva enajenada. La metafísica tardía de Heidegger evidencia enfáticamente lo que la ciudad y la vida del sujeto citadino enajenado

«produce»: los *estados de ánimo* como enfrentamiento del hombre con su tiempo (lo cotidiano), su espacio (la ciudad) y su significatividad (saturación objetiva).

El acto de la producción-consumo de la ciudad como un todo-enajenado hace de ella una triple figura: *estado de cosas/proceso/principio general*. En ese todo enajenado el individuo social *expone* su *extrañamiento* a través de «*estados de ánimo*» correlativos propios de la época capitalista contemporánea (la época de la *gran-ciudad* o megaciudad) en la que, de manera correspondiente, la enajenación como *estado de cosas* produce en el ciudadano-megapolita un estado de saturación provocado por un sinnúmero de objetos negligibles (*quantité negligeeable*) expresado en el *hastío*, haciendo del individuo social un *hombre-blasé* (Georg Simmel) y un *flâneur* (Walter Benjamín). Como *proceso*, la enajenación se vuelve un vórtice, develando en el ciudadano-megapolita su condición de *homo oeconomicus* cuyo estado psíquico es la permanente *preocupación*, expresión subjetivada de la objetividad económica (mundo económico). Y, como *principio general*, la enajenación produce en el ciudadano-megapolita el *estado de perdido*, el estado psíquico desconcertante de un individuo extrañado de su socialidad y su generisidad sometiénolo a un sentimiento de desarraigo y apatridad (exhilio ontológico).

9

Norbert Elias puso un énfasis especial –si lo vemos desde una perspectiva ontogenética– en la idea según la cual el mundo de los hombres no es un mundo tetradimensional sino un mundo de *cinco dimensiones*, en el que, además de las cuatro dimensiones físicas (longitud, anchura, altura, tiempo) que coloca al sujeto humano en la posición espacio-tiempo, existe la quinta dimensión que lo coloca en el propio mundo de los hablantes según lo indica simbólicamente la pauta sonora que lo representa en el lenguaje de ellos. Esta idea nos conduce a la confirmación de que el mundo social está constituido por una doble esfera *física y política*. La primera esfera (física) trasciende al hombre en el espacio (tridimensionalmente: longitud–anchura–altura) y en el tiempo (tridimensionalmente: pasado–presente–futuro). En la segunda esfera

(política) el hombre trasciende–mundo mediante la significatividad (tridimensionalmente: significado-significante-significatividad). Este acontecimiento exclusivo del hombre, lo vuelve un ser *metadimensional* de una forma trinitaria que trasciende su propia existencia física mediante la plasmación de su mundo político-significativo a su mundo físico con el que, con frecuencia, entra en conflicto. La existencia humana es, en consecuencia, triple: espacial-temporal-significativa. Por ello, la expresión de W. Benjamin «aprender a perderse en la ciudad» no puede ser entendida sino como un determinado *ser-en-el-mundo / ser-en-la-ciudad* desencubriendo, cada vez, la coordenada del *sentido*: aquello que instala cosmos-mundo-dimensión en un *lugar*, el de la *significatividad*, la única manera de «orientarse».

10

La principal idea que Heidegger invita a reflexionar –como pensador de la técnica y del «habitar»–, decanta en el supuesto de que la ciudad y la técnica constituyen, por una parte, el «peligro supremo» (lo *Gestell*) cuando son encerrados sólo en el campo instrumental amenazante del hombre y de la naturaleza bajo un determinado uso destructivo de ella; pero también señala una parte del misterio de la esencia de la técnica y, a su vez, de la ciudad, colocándolo en el *campo del arte*. Haber puesto de manifiesto la pertenencia de la esencia del campo instrumental en el campo del arte (dominio por excelencia de todo *develamiento* y toda *verdad*) es un hecho digno de enaltecimiento. Sin embargo, debe destacarse que sólo constituye una parte de la esencialidad del develamiento efectuado por Heidegger, la otra parte, no explicitada, necesariamente incluiría el *substrato político* como tal, que acompaña al «habitar poético» señalado por Marx en su momento como *socialidad no enajenada*. La completitud de la exploración de la esencia de la técnica y de la dimensión física de la ciudad deben buscarse ahí donde su dimensión instrumental es trascendida, en el *ámbito de los fines* (*telos*) de ambas: en el habitar poético-habitar político,

ámbito de la «*politicidad poiética*» o socialidad humanizada, pertenecientes al «acto poiético» configurado cada vez que se intaura el arte de lo bello.

11

La metafísica de la razón práctica que Heidegger postuló «del *yo* al *nosotros*», constituye un salto mortal al abismo del *ser-con* como categoría ontológica triturada desde la *Ich-heit* (yoidad), singular y plural (yo-nosotros). No quiso ver que al *ser-con* pertenecen también, en determinadas circunstancias históricas, la colectividad (socialidad) del *tú* y *él*, así como del *ustedes* y *ellos*. Esta relación mutua que el mundo social separa e integra, la permitió ver por primera vez la dialéctica hegeliana y fue esclarecida en su historicidad por Marx. El *ser-con* es «mundo social» sólo si en él se incorpora multidireccionalmente la colectividad en su conjunto (yo, tú, él, nosotros, ustedes, ellos). Por lo que mientras mundo-social no sea un *ser-con* en el sentido de «unidad colectiva», será tan solo re-unión colectiva (pluralidad social). *Ser-con* es socialidad humana, unidad colectiva y mundo social en el que el «yo-colectivo» ciudadano (el nosotros) y «lo-otro» (la naturaleza y el campo) quedan entrelazados en total simbiosis. *Ser-con* es un yo-colectivo en *status* ontológico, un «*nosotros*» subyacente en la socialidad humana que no podría ser concebido sin el entrelazamiento de ciudad-campo-naturaleza en su mundidad, en el entretejido del *mundo* como tal. No hay ciudad sin campo ni naturaleza. La *holociudad* o ciudad-mundo es pura devastación del campo y de la naturaleza bajo el predominio urbanocentrista de la razón urbanística, pero encuentra su contraparte alternativa en el reconocimiento de «lo-otro» como *mismidad* (*selbsheit*), como *ecumenópolis* (A. Toynbee).

12

Ernst Bloch señaló que la utopía como no-lugar es entendida de manera equívoca cuando se piensa bajo la forma de vaga imaginiería proveniente de los «sueños nocturnos», no así cuando es producto de la trascendencia de lo real por la crítica de *lo* presente mediante las «fantasías diurnas». La utopía como crítica *del* presente, es una retrotracción

del pasado, un «*despertar del mundo de los muertos*» (Marx), lo no-recordado (la *polis-idad*) iluminando lo *por-venir* con el tenue haz de luz de la *esencia-no-lograda*. Como jalonamiento del pasado, la utopía posible es la búsqueda del rostro humano embozada por la máscara de la enajenación. La utopía como lo *todavía-no-logrado* del habitar poiético/habitar político es, por su posibilidad, *esperanza*, y, por su trans-historicidad indubitable, una *citaninotopía*.

13

La afirmación de Heidegger según la cual la ciencia *explica* y la filosofía *piensa*, confiere a la filosofía el *status* de privilegio del *pensar*. Desde la teoría de Hegel y Marx esto sería inaceptable, sobre todo porque en esencia se trata del desdén de la dialéctica por la metafísica. La dialéctica como *movimiento* en la relación pensar-ciencia-filosofía queda suplantado por un prurito de autenticidad que, bajo el supuesto de revolucionar el significado de filosofía, se coloca en el púlpito del saber propio de unos cuantos *elegidos*. Sin embargo, en el estudio de la ciudad, la afirmación es completamente aceptable si se hace un recuento de su historiografía, puesto que en ella se observa sólo su explicitación por las ciencias y un desinterés por pensarla desde la filosofía, en el supuesto de que por *pensar* se entiende, pasar la ciudad por el tamiz de la filosofía para distinguir lo que es fundamental de todo aquello que no lo es.

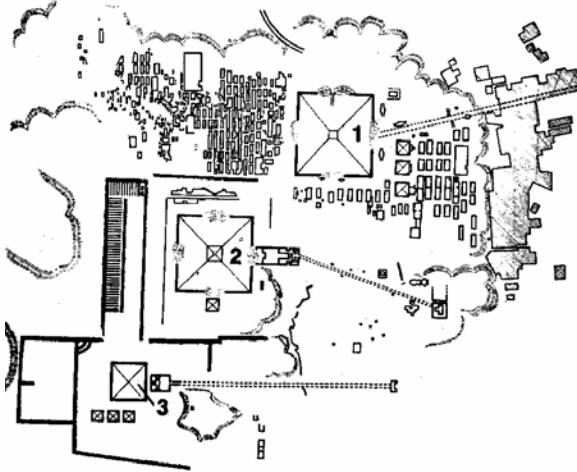
APÉNDICES



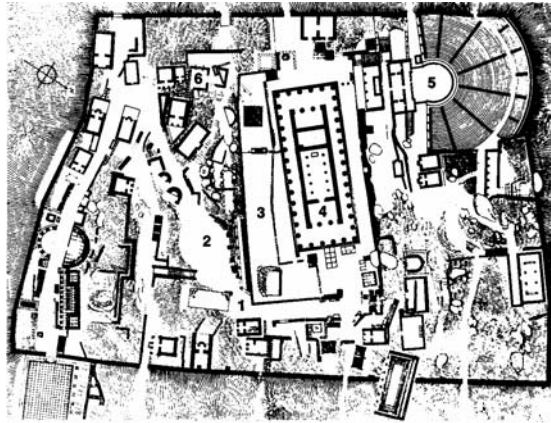
Mapa 1.1. Grecia antigua, siglo VIII a. C.¹

¹ Paul Petit, *Historia de la antigüedad*, Barcelona, Labor, 1967, p. 93.

LA CIUDAD ANTIGUA

PLANO 1.1 DE GIZEH²

- | | |
|---|------------------------|
| 1. Pirámide de Keops | 2. Pirámide de Kefrén. |
| 3. Pirámide de Micerino
y La Esfinge | |

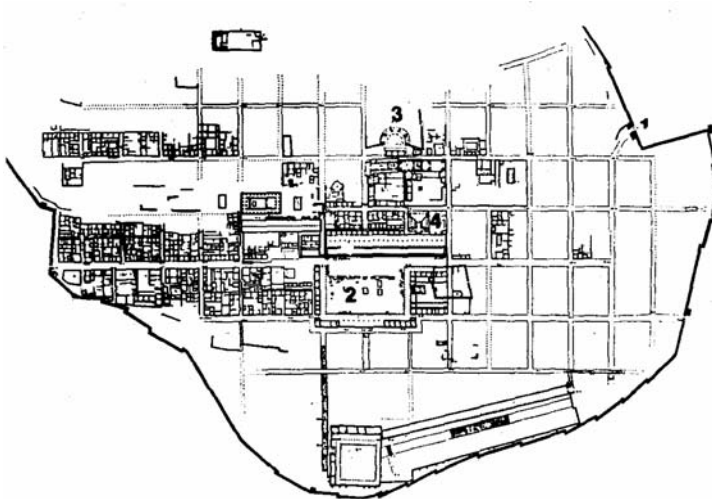
PLANO 1.2. DELFOS³

- | | |
|------------------|---------------------|
| 1. Vía sagrada | 2. Plaza ceremonial |
| 3. Terraza media | 4. Templo de Apolo |
| 5. Teatro | 6. Tesoro ateniense |

² Miguel Angel Corzo, *et al.*, *El código de los asentamientos humanos*, México, SAHOP, 1980, p. 32.

³ *Idem*, p. 75.

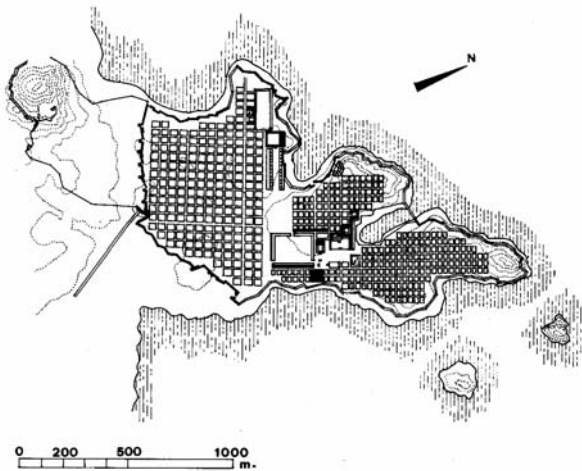
CIUDADES HIPODÁMICAS



PLANO 1.3. PRIENE⁴

- 1. Muralla
- 3. Teatro

- 2. Agora
- 4. Sala de asambleas

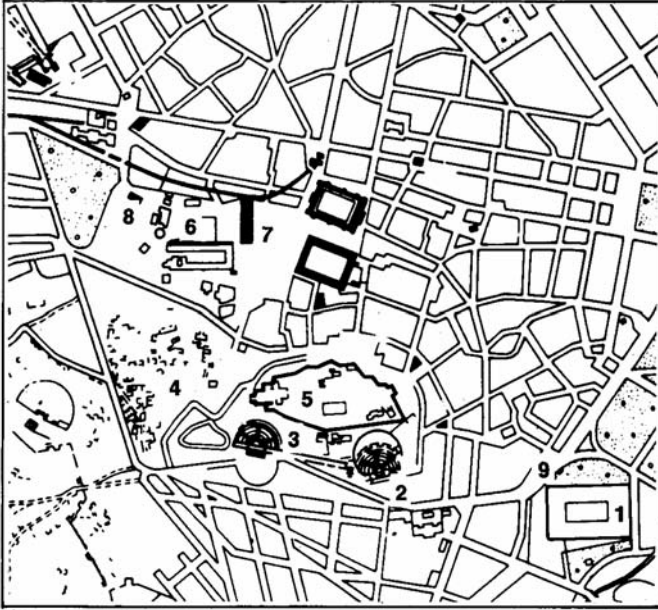


PLANO 1.4. MILETO⁵

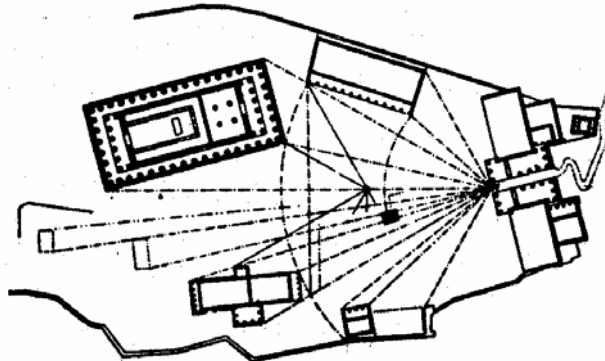
⁴ *Idem*, p. 78.

⁵ Chr. Norberg-Shulz, *Arquitectura Occidental*, Barcelona, Gustavo Gili, 1999, p. 25.

ATENAS. ESTRUCTURAS VISUALES

PLANO 1. 5. ATENAS⁶

- | | | |
|-------------------|------------------------|---------------------|
| 1. Templo de Zeus | 2. Teatro de Dionisios | 3. Odeón de Herodes |
| 4. Areópagos | 5. Acrópolis | 6. Agora |
| 7. Stoa de Átalo | 8. Hefesteión | 9. Arco de Adriano |

FIGURA 1.1. LEYES ÓPTICAS DE ATENAS⁷

⁶ Miguel Angel Corzo, *op. cit.*, p. 72.

⁷ Paolo Sica, *La imagen de la ciudad. De Esparta a la Vegas*, Barcelona, Gustavo Gili, 1977, p. 36.

TABLA 1.1 CRONOLGÍA DE LAS FUNDACIONES COLONIALES⁸

<i>Colonia</i>	<i>Metrópolis</i>	<i>Fecha de fundación (fuentes)</i>	<i>Material más antiguo</i>	<i>Colonia</i>	<i>Metrópolis</i>	<i>Fecha de fundación (fuentes)</i>	<i>Material más antiguo</i>
Abdera	Clazómenas; Teos	654; c. 545	c. 600	Corcira	Eretria; Corinto	706 ó 733	c. 720-700
Abidos	Mileto	c.680-652	---	Corcira Negra	Cnido	c. 625-585?	c. 600-575
Acanto	Andros	655	---	Cotiora	Sinope	---	---
Acras	Siracusa	663	c. 640-625	Crotona	Aqueos	709	c. 725-700
Adria	---	---	c. 525-500	Cumas	Calcis y Eretria	---	c. 725-700
Agate	Masalia	---	c. 600-500	Dicearquia	Samos	531	---
Agrigento	Gela	580	c. 600-575	Elea	Focea	c. 540	c. 540
Alalia	Focea	c. 565	c. 575-550	Eleunte	Teos	---	c. 600
Alopeconeso	Eolios	---	---	Eloro	Siracusa	---	c. 700
Amiso	Mileto y Focea	c. 564	c. 600-575	Emporion	Focea	---	c. 600-575
Ampracia	Corinto	c. 655-625	---	Enos	Alopeconeso; Mitilene; Cime	---	---
Anactorio	Corinto y Corcira	c. 655-625	c. 625-600	Epidamno	Corcira	627	---
Apolonia Ilírica	Corinto y Corcira	c. 600	c. 600	Escepsis	Mileto	---	---
Apolonia Líbica	Tera	---	c. 600	Esción	Aqueos	---	---
Apolonia Póntica	Mileto	c. 610	c. 600-575	Esime	Tasos	---	c. 650-625
Argilo	Andros	---	---	Espina	---	---	c. 525-500
Asera	Calcis	---	---	Estagira	Andros	655	---
Asos	Metimna	---	c. 600-500	Estrime	Tasos	c. 650	---
Astaco	Mégara o Calcedonia	711?	---	Evespérides	Cirene	antes c. 515	c. 600-575
Barca	Cirene	c. 560-550	---	Fanagoria	Teos	c. 545	c. 550-500
Berezan (Boristenes)	Mileto	647	c. 625-600	Fasélide	Rodas	688?	---
Bisante	Samos	---	---	Fasis	Mileto	---	---
Bizancio	Mégara	659 ó 668	c. 625-600	Gale	Calcis	---	---
Calcedonia	Mégara	676 ó 685	---	Galepso	Tasos	---	c. 650-625
Camarina	Siracusa	598	c. 600-570	Gela	Rodas y Creta	688	c. 725-690
Cardia	Mileto y Clazómenas	---	---	Heraclea	Selinunte	antes c. 510	c. 550
Casmenas	Siracusa	643	c. 600	Minoa	---	---	---
Catana	Calcis	729	---	Heraclea Póntica	Mégara; Tanagra	c. 560	---
Caulonia	Crotona	---	c. 650	Hermonasa	Mileto?	---	c. 600-575
Celenderis	Samos	---	---	Hímera	Zancle	c. 648	c. 625-600
Cepi	Mileto	---	c. 575-550	Hiponio	Locris	---	c. 650
Ceraso	Sinope	---	---	Imbros	Epizefria	c. 500	---
Cícico	Mileto	756; 679	---	Istria	Mileto	567	c. 630-600
Cios	Mileto	627	---	Lámpsaco	Focea	654	---
Cirene	Tera	632	c. 625-600	Laos	Sibaris	---	---
Cleonas	Calcis	---	---	Lemnos	Atenas	c. 500	c. 500
Colonas	Mileto	---	---	Leontinos	Calcis	729	c. 750-725
				Léucade	Corinto	c. 655-625	---

Continúa

<i>Colonia</i>	<i>Metrópolis</i>	<i>Fecha de fundación (fuentes)</i>	<i>Material más antiguo</i>	<i>Colonia</i>	<i>Metrópolis</i>	<i>Fecha de fundación (fuentes)</i>	<i>Material más antiguo</i>
Limnas	Mileto	---	---	Potidea	Corinto	c. 625-585	---
Lípara	Cnido	c. 580	c. 575-550	Priapo	Mileto	---	---
Locris	Lócride	679	c. 690-650	Proconeso	Mileto	antes c. 690	---
Epizefiria				Quersoneso	Atenas	561-556	---
Madito	Lesbos	---	---	Tracio			
Maronea	Quíos	antes c. 650	---	Regio	Calcis	---	c. 730-720
Masalia	Focea	c. 600	c. 600	Samotracia	Samos	c. 600-500	c. 550-500
Meciberna	Calcis	---	---	Sane	Andros	655	---
Medma	Locris	---	c. 625-600	Sarte	Calcis	---	---
	Epizefiria						
Mégara	Mégara	728	c. 750-725	Selimbria	Mégara	antes 668	---
Hiblea							
Mende	Eretria	---	---	Selinunte	Mégara	628	c. 630-620
					Hiblea		
Mesembria	Mégara, Bizancio, Calcedonia	c. 510	c. 500	Sermile	Calcis	---	---
Metapontio	Aqueos	773	c. 650	Sesto	Lesbos	---	---
Metauro	Zancle; Locris	---	c. 650; c. 550	Síbaris	Aqueos	c. 720	c. 700
Metone	Eretria	c. 706 ó 733	---	Sigeo	Atenas	c. 600	---
Milas	Zancle	716?	c. 725-700	Singos	Calcis	---	---
Miletópolis	Mileto	---	---	Sinope	Mileto	antes 756; 631	c. 640-600
Mirmecio	Mileto o Panticaqueo	---	c. 600-575	Siracusa	Corinto	733	c. 750-725
Nagido	Samos	---	---	Siris	Colofón	c. 680-652	c. 700
Náucratis	---	---	c. 610	Tanais	Mileto?	---	c. 625-600
Naxos	Calcis	734	c. 750-725	Tarento	Esparta	706	c. 725-700
Neapolis (Kavalla)	Tasos	---	c. 650-625	Tasos	Paros	c. 650	c. 650
Ninfeo	Mileto?	---	c. 600	Taucheira	Cirene	---	c. 630
Oasis Polis	Samos	antes c. 525	---	Temesa	Crotona?	---	c. 500
Odeso	Mileto	---	c. 600-575	Teodosia	Mileto	---	c. 575-500
Olbia Póntica	Mileto	647	c. 640-610	Terina	Crotona	---	c. 500
Paesos	Mileto	---	---	Tieo	Mileto	---	---
Panticaqueo	Mileto	---	c. 600	Tiras	Mileto	---	c. 600-500?
Parío	Paros, Mileto, Eritras	709	---	Tiritace	Panticaqueo?	---	c. 550
Perinto	Samos	602	---	Tomis	Mileto	---	c. 500-475
Píloro	Calcis	---	---	Torone	Calcis	antes c. 650	---
Pitecusa	Calcis y Eretria	---	c. 750-725	Trapezunte	Sinope	756	---
Pixunte	Síbaris	---	---	Zancle	Calcis	---	c. 730-720
Posidonia	Síbaris	---	c. 625-600				

⁸ Adolfo Domínguez Monedero, *op. cit.*, p. 25.

APÉNDICE 2

«IN LIEBLICHER BLÄUE...»¹

Friedrich Hölderlin

In lieblicher Bläue blühet mit dem metallenen Dache der Kirchturm. Den umschwebet Geschrei der Schwalben, den umgibt die rührendste Bläue. Die Sonne gehet hoch darüber und färbet das Blech, im Winde aber oben stille krähet die Fahne. Wenn einer unter der Glocke dann herabgeht, jene Treppen, ein stilles Leben ist es, weil, wenn abgesondert so sehr die Gestalt ist, die Bildsamkeit herauskommt dann des Menschen. Die Fenster, daraus die Glocken tönen, sind wie Tore an Schönheit. Nämlich, weil noch der Natur sind die Tore, haben diese Ähnlichkeit von Bäumen des Walds. Reinheit aber ist auch Schönheit. Innen aus Verschiedenem entsteht ein ernster Geist. So sehr einfältig aber die Bilder, so sehr heilig sind die, daß man wirklich oft fürchtet, die zu beschreiben. Die Himmlischen aber, die immer gut sind, alles zumal, wie Reiche, haben diese, Tugend und Freude. Der Mensch darf das nachahmen. Darf, wenn lauter Mühe das Leben, ein Mensch aufschauen und sagen: so will ich auch sein? Ja. Solange die Freundlichkeit noch am Herzen, die Reine, dauert, misset nich unglücklich der Mensch sich mit der Gottheit. Ist unbekannt Gott? Ist er offenbar wie der Himmel? Dieses glaub ich eher. Des Menschen Maß ists. Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde. Doch reiner ist nicht der Schatten der Nacht mit den Sternen, wenn ich so sagen könnte, als der Mensch, der heißet ein Bild der Gottheit.

¹ Cfr., F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Herausgegeben von Paul Stapf, Berlin und Darmstadt: Der Tempel-Verlag, 1958, pp. 415-417.

Gibt es auf Erden ein Maß? Es gibt keines. Nämlich es hemmen den Donnergang nie die Welten des Schöpfers. Auch eine Blume ist schön, weil sie blühet unter der Sonne. Es findet das Aug oft im Leben Wesen, die viel schöner noch zu nennen wären als die Blumen. O! Ich weiß das wohl! Denn zu bluten an Gestalt und Herz, und ganz nicht mehr zu sein, gefällt das Gott? Die Seele aber, wie ich glaube, muß rein bleiben, sonst reicht an das Mächtige auf Fittichen der Adler mit lobendem Gesange und der Stimme so vieler Vögel. Es ist die Wesenheit, die Gestalt ists. Du schönes Bächlein, du scheinst rührend, indem du rollest so klar, wie das Auge der Gottheit, durch die Milchstraße. Ich kenne dich wohl, aber Tränen quillen aus dem Auge. Ein heiteres Leben seh ich in den Gestalten mich umblühen der Schöpfung, weil es nicht unbillig vergleiche den einsamen Tauben auf dem Kirchhof. Das Lachen aber scheint mich zu grämen der Menschen, nämlich ich hab ein Herz. Möcht ich ein Komet sein? Ich glaube. Denn sie haben die Schnelligkeit der Vögel; sie blühen an Feuer, und sind wie Kinder an Reinheit. Größeres zu wünchen, kann nicht des Menschen Natur sich vermessen. Der Tugend Heiterkeit verdient auch gelobt zu werden von ernsten Geiste, der zwischen den drei Säulen wehet des Gartens. Eine schöne Jungfrau muß das Haupt umkränzen mit Myrtenblumen, weil sie einfach ist ihrem Wesen nach und ihrem Gefühl. Myrten aber gibt es in Griechenland.

Wenn einer in den Spiegel siehet, ein Mann, und siehet darin sein Bild, wie abgemalt; es gleicht dem Manne. Augen hat des Menschen Bild, hingegen Licht der Mond. Der König Oedipus hat ein Auge zuviel vielleicht. Diese Leiden dieses Mannes, sie scheinen unbeschreiblich, unaussprechlich, unausdrücklich. Wenn das Schauspiel ein solches darstellt, kommts daher. Wie ist mirs aber, gedenk ich deiner jetzt? Wie Bäche reißt das Ende von etwas mich dahin, welches sich wie Asien ausdehnet. Natürlich dieses Leiden, das hat Oedipus. Natürlich ists darum. Hat auch Herkules gelitten? Wohl. Die Dioskuren in ihrer Freundschaft, haben die nicht Leiden auch getragen? Nämlich *wie Herkules mit Gott zu streiten, das ist Leiden*. Und die Unsterblichkeit im Neide dieses Lebens, diese zu teilen, ist ein Leiden auch. Doch das ist auch ein Leiden, wenn mit Sommerflecken ist bedeckt ein Mensch, mit manchen Flecken ganz überdeckt zu sein! Das tut die schöne

Sonne: nämlich die ziehet alles auf. Die Junglige führt die Bahn sie mit Reizen ihrer Strahlen wie mit Rosen. Die Leiden scheinen so, die Oedipus getragen, als wie ein armer Mann klagt, daß ihm etwas fehle. Sohn Lajos, armer Fremdling in Griechenland! Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben.

«EN PRIMOROSO AZUL...»²

Friedrich Hölderlin

En primoroso³ azul florece con el metálico tejado el campanario. Lo circunda el griterío de las golondrinas y lo envuelve el azul más conmovedor. El Sol camina sobre lo alto y colorea el metal, mientras allá arriba, en el viento, apaciblemente canta la veleta. Cuando alguien descende aquellas escaleras bajo la campana, es una vida serena, porque, cuando está tan aislada la figura, entonces destaca la formabilidad del hombre. Las ventanas, desde las que repican las campanas, son como portales de belleza. Porque ellos todavía son según la naturaleza, tienen esa semejanza a los árboles del bosque. Sin embargo, la pureza es también belleza. Adentro, de diferentes cosas surge un espíritu serio. Aunque las imágenes son tan ingenuas, tan sagradas son que muchas veces uno verdaderamente teme describirlas. Los celestes sin embargo, que siempre son buenos, tienen todo a la vez: virtud y alegría. Al hombre le es permitido imitarlos. ¿Puede un hombre, cuando la vida es pura pena, dirigir su mirada hacia arriba y decir: ¡así quiero

² La presente traducción de «*In Lieblicher Bläue...*» (Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke*, Herausgegeben von Paul Stapf, Berlin und Darmstadt: Der Tempel-Verlag, 1958, pp. 415-417), fue la culminación de las actividades del curso de «Lectura de Textos en Alemán», dirigido por el Dr. Dietrich Rall. Dicho curso estuvo integrado por un grupo plural de estudiantes y maestros del posgrado en filosofía en el que me tocó participar. Se llevó a cabo entre los semestres 2002/1-2, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

³ El término *lieblicher* tiene varios significados, entre los que destacan «suave», «dulce», «hermoso», «delicioso», «lindo», «encantador», ameno, apacible, y amable. Creemos que el término «primoroso» es la palabra española que más atributos reúne para el sentido del vocablo alemán.

ser también yo? Sí. Mientras la amabilidad permanece todavía pura en el corazón, no se mide con mala fortuna el hombre con la divinidad. ¿Es desconocido Dios? ¿Es él revelado como el cielo? Más bien eso creo yo. *Del hombre es la medida. Pleno de méritos, mas poéticamente, habita el hombre en esta tierra.* No es más pura la sombra de la noche con las estrellas; si así lo pudiera decir, que el hombre nombra una imagen de la divinidad.

¿Hay en la Tierra una medida? No hay ninguna. A saber, nunca detienen los mundos el trueno errante del creador. También una flor es bella, porque florece bajo el Sol. En la vida el ojo encuentra a menudo seres, más bellos que las flores que deberían ser nombrados. ¡Oh! ¡Yo lo sé bien! ¿Acaso el sufrir de la figura y el corazón, y ya no estar completo le agrada a Dios? Pero el alma, como yo creo, debe permanecer pura, si no alcanza lo poderoso el águila en sus alas con canto laudatorio y la voz de tantos pájaros. Eso es la esencialidad, la figura lo es.⁴ Tú hermoso arroyuelo, tú pareces conmovedor, rodando tan claro, como el ojo de la divinidad, a través de la Vía Láctea. Te conozco bien, pero lágrimas brotan del ojo. Veo una vida apacible en las figuras de la creación que me rodean floreciendo, porque la comparo no indebidamente, a las palomas del cementerio. Pero la risa de los hombres parece afligirme, porque yo tengo un corazón. ¿Quiero ser un cometa? Yo creo. Porque floreciendo en fuego, tiene la rapidez de las aves y son como la pureza de los niños. La naturaleza del hombre no puede atreverse a desear algo más grande. Merece ser alabada también la serenidad de la virtud por el espíritu serio, que hondea en las tres columnas del jardín. Una hermosa doncella debe coronar su cabeza con flores de mirto, porque es sencilla en su esencia y en su sentimiento. No obstante, los mirtos se dan en Grecia.

Cuando un hombre se mira en el espejo y ve ahí su imagen dibujada, ésta se parece al hombre. Ojos tiene la imagen del hombre, por el contrario, luz tiene la Luna. El rey Edipo quizás tiene un ojo de más.

⁴ La frase «*Es ist die Wesenheit, die Gestalt ist*», puede interpretarse como «la figura es la esencialidad», sin embargo, hemos optado por la ambigüedad que ofrece la frase alemana (nota del equipo de traducción: Crescenciano Grave, Ángel Alonso, Gabriel Rodríguez y Jorge Gasca).

Los sufrimientos de este hombre parecen indescriptibles, inefables e inexpresables. Cuando el drama lo representa, se acerca. Pero, ¿cómo me encuentro ahora que pienso en ti? Como un arroyo me arrastra el final de algo hacia un lugar que se extiende como Asia. Naturalmente, éste sufrimiento lo tiene Edipo. Por eso es así. ¿Ha sufrido también Hércules? Probablemente. ¿Los Dióscuros, en su amistad, no han cargado también con padecimientos? Puesto que *luchar con Dios como Hércules, eso es sufrimiento*. Y la inmortalidad, envidia de esa vida, compartirla, también es un dolor. Pero esto también es un dolor: cuando un hombre está cubierto de manchas, ¿cuando algunas lo cubren totalmente! Esto hace el bello sol porque él provoca todo. Él conduce el camino de los jóvenes con los encantos de sus rayos como con rosas. Los sufrimientos que ha cargado Edipo aparecen así como cuando un pobre hombre se queja que le falta algo. Hijo de Layo, ¿pobre extranjero en Grecia! La vida es muerte y la muerte es también una vida.⁵

⁵ A este importante poema pertenece la expresión a la que Heidegger regresó una y otra vez, resaltada en cursivas al final del primer párrafo: «Poéticamente habita el hombre...», así como la idea de «medirse con los dioses» (nota y cursivas jgs.).

APÉNDICE 3

Bibliografía sobre «ciudad»

(Selección de fuentes)

1. Historia y ciudad

- Aymonino, Carlo, *Orígenes y desarrollo de la ciudad moderna*, Barcelona, Gustavo Gili, 1972.
- Benévolo, Leonardo, *Historia de la arquitectura moderna*, Barcelona, Gustavo Gili, 1974.
- , *La ciudad europea*, Barcelona, Crítica, 1993.
- , *Orígenes de la urbanística moderna*, Buenos Aires, Tekne, 1967.
- Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo*, Madrid, Alianza, 1984.
- , *Las civilizaciones actuales*, Madrid, Tecnos, 1986.
- Childe, Gordon, *Los orígenes de la civilización*, México, FCE, 1991.
- Corso, Miguel A., *El código de los asentamientos humanos*, México SAHOP, 1980.
- De Coulanges, Fustel, *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones en Grecia y Roma*, México, Porrúa, 1998.
- Elías, Norbert, *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1989.
- Giuliano A., *Urbanistica della città greche*, Milano, Il Saggiatore, 1983.
- Gutkind, Edwin Antón, *International Historie of City Development*, 6 vols., New York, Free Press of Glencoe, 1964.
- Kotkin, Joel, *La ciudad, una historia global*, España, Debate, 2006.
- Lavedan, Pierre, *Historie de l'urbanisme*, París, Laurens, 1966.
- Marx, Karl, *Formaciones, económicas precapitalistas*, México, Siglo XXI, ———, *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1958.
- Mumford, Lewis, *La ciudad en la historia*, Buenos Aires, Infinito, 1966.
- Pirene, Henri, *Las ciudades de la edad media*, Madrid, Alianza, 1989.
- Ragon, Michel, *Historia mundial de la arquitectura y el urbanismo*, Barcelona, Destino.

- Rykwert, Joseph, *La idea de ciudad*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- Schulz, Christian Norberg, *Arquitectura occidental*, Barcelona, Gustavo Gili, 1999.
- Sica, Paolo, *Historia del urbanismo. El siglo xx*, Madrid, IEAL, 1981.
- Sjoberj, Gideon, *La Ciudad*, en «El origen y evolución de las ciudades», (Selecciones Scientific American), Madrid, Alianza, 1969.
- , *La ciudad: su origen, crecimiento e impacto en el hombre*, (Selecciones Scientific American), Madrid, H. Blume, 1979, pp. 17-27.
- Spengler, Oswald, *La decadencia de Occidente*, tomo II, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- Toynbee, Arnold, *Ciudades en marcha*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.
- Wells, Peter S., *Granjas, aldeas y ciudades*, Barcelona, Labor, 1988.

2. Filosofía y ciudad

- Agustín, San, *La ciudad de dios*, México, Porrúa, 2000.
- Aristóteles, *Política*, en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1967.
- Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, México, FCE, 2001.
- Bailly, Antoinnes S., *La percepción del espacio urbano*, Madrid, IEAL, 1979.
- Cicerón, *Tratado de la república*, México, Porrúa, 1999.
- Benjamin, Walter, *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1987.
- , *Discursos Interrumpidos I*, en «París, capital del siglo XIX», Madrid, Taurus, 1973.
- , *Hombre y Espacio*, Barcelona, (trad. Jaime López de Asiain) Labor, 1969.
- , *Die Passagen Werke*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1983.
- Bollnow, Otto Friedrich, *Filosofía de la esperanza* (trad. Arturo Arias Medina), Buenos Aires, Fabril, 1962.
- Derrida, Jacques, *Introducción a El origen de la geometría de Husserl / Edmund Husserl, El origen de la geometría*, Buenos Aires, Manantial, 2000.
- Hegel, G. W. F., *Filosofía del derecho*, México, UNAM, 1985.
- Heidegger, Martín, en *Conferencias y Artículos* (trad. Eustaquio Barjau), Barcelona, Odós, 1994, «Construir, habitar, pensar», «La pregunta por la técnica», «...poéticamente habita el hombre...», «Hebel el amigo de la casa», en México, *Revista Espacios*, núm. 6, «¿Por qué permanecemos en la provincia?».

- Hobbes, Thomas, *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Trotta, 1999.
- Labrada, María Antonia, *Sobre la razón poética*, Navarra, EUNSA, 1992.
- Lefebvre, Henri, *El derecho a la ciudad*, Barcelona, Península, 1976.
- , *The production of space*, Massachussets, Blackwell, 1992.
- , *La revolución urbana*, Madrid, Alianza, 1980.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 2000.
- Platón, *La república*, México, UNAM, 1978.
- Revue, José, *Dialéctica de la conciencia*, México, Era, 1986.
- Rubert de Ventós, Xavier, *Las metopías*, Barcelona, Montesinos, 1984.
- Simmel, Georg, *El Individuo y la Libertad*, en «Las grandes urbes y la vida del espíritu», Barcelona, Península, 1998.
- Trías, Eugenio, *El artista y la ciudad*, Barcelona, Anagrama, 1977.
- , *Ciudad sobre ciudad*, Madrid, Destino, 2001.
- Zarone, Giuseppe, *Metafísica de la ciudad. Encanto utópico y desencanto metropolitano*, Valencia, Pre-textos, 1993.

3. Economía política y ciudad

- Castells, Manuel y Jordi Borja, *Local y global*, Madrid, Taurus, 1998.
- Castells, Manuel y Peter May, *Tecnópolis del mundo*, Madrid, Alianza, 2001.
- Castells, Manuel, *La cuestión urbana*, México, Siglo XXI, 1983.
- Engels, Federico, *Contribución al problema de la vivienda*, Moscú, Progreso, 1980.
- Folin, Marino, *La ciudad del capital y otros escritos*, Barcelona, Gustavo Gili, 1971.
- Hardoy, Jorge E., *Asentamientos humanos y organización socioproductiva, en la Historia de América Latina*, Buenos Aires, SIAP, 1977.
- Harvey, David, *Urbanismo y desigualdad social*, México, Siglo XXI, 1973.
- Lojkin, Jean, *El marxismo el estado y la cuestión urbana*, México, Siglo XXI, 1986.
- Marx, Karl., *Elementos...*, México, Siglo XXI, 1971, en «Formas que preceden a la producción capitalista» (*Formen*).
- Singer, Paul, *Economía política de la urbanización*, Siglo XXI, 1975.
- Topalov, Christian, *Ganancias y rentas urbanas, Elementos teóricos*, Madrid, Siglo XXI, 1984.
- , *La urbanización capitalista*, México, Edicol, 1979.

4. Sociología y ciudad

- Amendola, Giandomenico, *La ciudad posmoderna*, Madrid, Celeste, 2000.
- Castells, Manuel, *La ciudad y las masas*, México, 1984.
- Henri, Paul y De Lauwe, Ch., *Hombres y ciudades*, Barcelona, Labor, 1976.
- Lefebvre, H., *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza, 1984.
- Park, Robert Ezra, et al., *The City*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968.
- Donoso Roberto y Mario Bassols (compiladores), *Antología de sociología urbana*, Park, Robert Ezra, «*Ecología humana*», Werner Sombart, «*La gran ciudad*», Lewis Wirth, «*El urbanismo como modo de vida*», R. Redfield-M. Singer, «*El papel cultural de las ciudades*», UNAM, México, 1988.
- Touraine, Alain, «*La marginalidad urbana*», en revista Mexicana de Sociología, vol. XXXIX, núm. 4, octubre-diciembre, 1977, México.
- Tönnies, Ferdinand, *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires, Losada, 1947.
- Weber, Max, *La ciudad*, Madrid, La Piqueta, 1987.

5. Arquitectura y ciudad

- Benévolo, Leonardo, *La proyectación de la ciudad moderna*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979.
- Davis, Mike, *City of quartz. Excavating the future in Los Angeles*, New York, 1992.
- Dorfles, Gillo, *La arquitectura moderna*, Barcelona, Ariel, 1980.
- Giedion, Sigfried, *La arquitectura fenómeno de transición (las 3 edades de la arquitectura)*, Barcelona, Gustavo Gili, 1975.
- Gorbon, Cullen, *El paisaje urbano: Tratado de estética urbanística*, Barcelona, Blume.
- Gropius, Walter, *Alcances de la arquitectura integral*, Buenos Aires, La Isla, 1957.
- Le Corbusier, *La carta de Atenas*, Madrid, Ariel, 1975.
- Martienssen, R. D., *La idea de espacio en la arquitectura griega*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1967.
- Monesteroli, Antonio, *La arquitectura de la realidad*, Barcelona, Del Serbal, 1993.
- Muntanola i Thornberg, Joseph, *Topogénesis: un ensayo sobre el cuerpo y la arquitectura*, Barcelona, Oikos-Tau, 1974.

- , *La idea de arquitectura. Historia de la crítica desde Viollet-le-Duc a Persico*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978.
- Rossi, Aldo, *La arquitectura de la ciudad*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979.
- Ruskin, John, *Las siete lámparas de la arquitectura*, México, Coyoacán, 1996.
- Rykwert, Joseph, *La calle: el sentido de su historia*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.
- , *La casa de Adán en el paraíso*, Barcelona, Gustavo Gili.
- Schulz, Ch. Norbergg, *Existencia, espacio y arquitectura*, Barcelona, Blume, 1976.
- , *Intenciones en arquitectura*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979.
- Tafuri, Manfredo, *Teorías e historia de la arquitectura*, Barcelona, Laia, 1977.
- , y Cacciari, Dal Co, *De la vanguardia a la metrópoli. Crítica radical a la arquitectura*, Barcelona, Gustavo Gili, 1972.
- , *Espacio, tiempo y arquitectura*, Barcelona, Científico-Médica, 1968.
- Vitruvius, *The Ten Books on Architecture*, New York, Dover, 1960.

6. Semiología y ciudad

- Caniggia, Gianfranco y Maffei, Gian Luigi, *Tipología de la edificación*, Madrid, Celeste, 1995.
- Cullen, Gordon, *El paisaje urbano*, Barcelona, Blume, 1978.
- De Fusco, Renato, *Arquitectura como «mas médium». Notas para una semiología arquitectónica*, Barcelona, Anagrama, 1970.
- Ekambi-Schmidt, J., *La percepción del hábitat*, Barcelona, Gustavo Gili 1978.
- Frutiger, Adrian, *Signos, símbolos, marcas, señales*, Barcelona, Gustavo Gili, 2002.
- George, Pierre, *Geografía Urbana*, México, Ariel, 1968.
- Lynch, Kevin, *La imagen de la ciudad*, Barcelona, Gustavo Gili, 1985.
- Martin, L., *La estructura del espacio urbano*, Barcelona, Gustavo Gili, 2002.
- Morris, A. E. J., *Historia de la forma urbana. Desde su origen hasta la revolución industrial*, Barcelona, Gustavo Gili, 1977.
- Maltéese, C. y Corazón, A., *Semiología del mensaje objetual*, Barcelona, Gustavo Gili, 1977.
- Sica, Paolo, *La imagen de la ciudad. De Esparta a las Vegas*, Barcelona, Gustavo Gili, 1977.

7. Literatura y ciudad

- Agustín, José, *Ciudades desiertas*, Origen-Planeta, 1985.
- Allemann, Beda, *Hölderlin y Heidegger*, Buenos Aires, Fabril, 1965.
- Asimov, Isaac, *Bóvedas de acero*, Barcelona, Orbis, 1985.
- Benjamín, W., *Haschisch*, Madrid, Taurus, 1995.
- Calvino, Italo, *Las ciudades invisibles*, México, Millenium, 1999.
- Campanela, *La ciudad del sol*, Buenos Aires, Tor, 1942.
- Dickens, Carlos, *Historia de dos ciudades*, México, Cumbre, 1967.
- Eutuchenko, Eugeni, *Entre la ciudad sí y la ciudad no*, Madrid, Alianza, 1969.
- Faulkner, William, *En la ciudad*, Barcelona, Plaza & Janes, 1984.
- Heidegger, Martin, *Camino de campo (Der Feldweg)*, Barcelona, Herder, 2003.
- Hölderlin, Friedrich, *El Archipiélago/ Hiperión*, Madrid, Revista de Occidente, 1971.
- *Poesía completa*, Barcelona, Ediciones 29, 1995.
- Hugo, Victor, *Nuestra señora de París*, México, Porrúa, 2000.
- Huxley, Aldous, *Un mundo feliz*, México, Origen-Planeta, 1984.
- Juanes, Jorge, *Hölderlin y la sabiduría poética (La otra modernidad)*, México, Itaca, 2003.
- Moro, Tomás, *Utopía*, Bogotá, La Montaña Mágica, 1987.
- Mumford, L., *La carretera y la ciudad*, Buenos Aires, Emecé, 1966.
- Orwell, George, 1984, Navarra, Salvat, 1971.
- Platón, Diálogos, en «Critias, o de la Atlántida», varias editoriales.
- Quirarte, Vicente, *La ciudad como cuerpo*, México, Biblioteca ISSSTE, 1999.
- Revueltas, José, *El apando*, México, Era, 1982.
- Sartre, Jean Paul, *Situaciones III*, en «La república del silencio», Buenos Aires, Losada, 1968.
- Vallejo, César, *Poemas humanos*, México, Alianza-Conaculta, s.f.e.
- Xirau, Ramón, *Ciudades*, México, UNAM, 1985.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Textos de Marx y Engels

- Engels, Federico, *Anti-Dühring* (trad. Manuel Sacristán), México, Grijalbo, 1968.
- , *Dialéctica de la naturaleza* (trad. Wenceslao Roces), México, Grijalbo, 1964.
- , *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Moscú, Progreso, s/a.
- , *Contribución al problema de la vivienda*, Moscú, Progreso, 1980.
- , *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1984.
- , *Dialéctica de la naturaleza*, en «El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre», México, Grijalbo, 1961.
- Marx, Carlos, y Federico Engels, *Obras fundamentales*, en: «Escritos de Juventud», «Tesis doctoral», «Sobre la cuestión judía», «Manuscritos económico-filosóficos de 1844» (trad. Wenceslao Rosest), t. I, México, FCE, 1982.
- Marx Karl, *Die Frühschriften*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, Sigfried Lashut, 1953,
- , *Obras Escogidas de Marx y Engels*, «Crítica del Programa de Gotha», en Moscú, Progreso, s.f.e.
- , *Kritik des Gothaer Programs*, Berlin, Dietz Verlag, 1953.
- , *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1982.
- , *Cuadernos de París*, (trad. Bolívar Echeverría), México, Era, 1980.

- , «Nationalökonomie und Philosophie», «Crítica de la filosofía del derecho», «La sagrada familia» en: *Die Frühschriften*, Alfred Kröner Verlag Stuttgart, Sigfried Lanshut, 1953.
- , *Miseria de la Filosofía*, Moscú, Progreso, 1981.
- , *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (trad. Antonio Encinares) México, 1968.
- , *Contribución a la crítica de la economía política* (trad. José Aricó, Pedro Scarón, Jorge Tula, León Mames y Miguel Murmis), México, 1986.
- , *Cuaderno tecnológico histórico* (trad. Enrique Dussel Peters), México, UAP, 1984.
- , *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, «Formas que preceden a la producción capitalista» («Formen» pp. 433-479), (trad. José Arico, Pedro Scarón y Miguel Murmis), México, Siglo XXI, 1971.
- , *Formaciones económico sociales precapitalistas*, Erick Hobsbawn (traduc. M. N. y Miguel Murmis), México, Siglo XXI, 1986.
- , *El Capital*, México, (trad. Pedro Scaron) Siglo XXI, 1985.
- Marx Karl y Federico Engels, *La ideología alemana* (trad. Wenceslao Roces), México, ECP, 1974, .
- , *Die Deutsche Ideologie*, Berlin, Dietz Verlag, 1953.
- , *Manifiesto del partido comunista*, México, Cartago, 1982.

Textos y artículos de Martin Heidegger

- Martin Heidegger, *Ontología: hermenéutica de la facticidad* (trad. Jaime Espiunza), Madrid, Alianza, 1923.
- , [1927]: *El ser y el tiempo* (trad. José Gaos), México, FCE, 1999.
- , [1927]: *El ser y el tiempo* (trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga), Madrid, Trotta, 2003.
- , *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1963.
- , «¿Qué es metafísica?» [1928], «De la esencia del fundamento» [1929], «De la esencia de la verdad» [1930], «La tesis de Kant sobre el ser» [1962], en: *¿Qué es metafísica? y otros ensayos* (trad. Xavier Zubiri), Buenos Aires, Fausto, 1996.
- , [1929]: *Kant y el problema de la metafísica*, (trad. Gred Ibsher Roth), México, FCE, 1996.

- , [1933-34]: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, Entrevista del Spiegel*, Madrid, Tecnos, 1989.
- , [1934]: *Lógica (Lecciones de M. Heidegger)* (trad. Victor Farías), Barcelona, Anthropos, 1991.
- , [1935]: *Introducción a la metafísica* (trad. Angela Ackermann Pilári), Barcelona, Gedisa, 1999.
- , «El Origen de la Obra de Arte» [1935-36], *cfr.*, también en «Hölderlin y la Esencia de la Poesía» [1936], en: *Arte y poesía* (trad. Samuel Ramos), México, FCE, 1978.
- , *Caminos de bosque* (trad. Helene Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza, 1998.
- , «La época de la imagen del mundo» [1938], «¿Y para qué poetas?» [1946], «El origen de la obra de arte», en: *Sendas perdidas* (trad. José Rovira Armengol), Buenos Aires, Losada, 1979.
- , *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972.
- , «Carta sobre el humanismo» [1949], «Sobre la esencia y el concepto de $\phi\upsilon\sigma\iota\sigma$ [1939], «En torno a la cuestión del Ser» [1955], «Hegel y los griegos» [1958], en: *Hitos* (trad. H. Cortés y A. Leyte), Madrid, Alianza, 2000.
- , *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Günter Neske Pfullingen, 1954.
- , [1954]: *Conferencias y artículos* (trad. Eustaquio Barjau), Barcelona, Serbal-Guitard, 1994.
- , «Construir, Habitar, Pensar» [1951], *cfr.*, en *Revista Aporte* (trad. Dulce María Granja), México, CUDECH, núm. 8-9, mayo-junio 1983.
- , «¿Qué quiere decir Pensar?» [1952], «La pregunta por la Técnica» [1953], «Superación de la Metafísica» [1954], «La vuelta» [1962], «Tiempo y ser» [1968], «¿A qué se llama pensar?», en: *Filosofía ciencia y técnica*, (trad. Jorge Acevedo y Francisco Soler), Santiago de Chile, Universitaria, 1997.
- , «El habla» [1950], «El habla en el poema» [1953], «La esencia del habla» [1957-58], «La palabra» [1958], en: *De camino al Habla* (trad. Yves Zimmermann), Barcelona, Serbal-Guitard, 1987.
- , [1924]: *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta, 1999.
- , «¿Por qué permanecemos en la Provincia?» [1934], núm. 6, 1985, (trad. Karin Von Wrangel y Arturo García Astrada), «Hebel el amigo de la Casa» (trad. German Bleigeg) [1957], núm. 6, 1985,

- «Sobre la cuestión del Ser» núm. 7, 1985, «El habla» núm. 6, 1985, (trad. Alonso Quijano), en: Revista *Espacios*, Puebla, UAP.
- , «La pregunta por la técnica» núm. 3 (trad. Oscar Terán), «Tiempo y ser» núm. 15, 1989 (trad. Alonso Quijano), «Hacia una discusión de 'Serenidad'» [1944-45], núm. 17, 1991 (trad. Ana María Anshwell), «El concepto de tiempo en la ciencia histórica» [1916] (trad. Elbio Caletti).
- , *¿Qué es eso de filosofía?*» (trad. Adolfo P. Carpio), Buenos Aires, Sur, 1960.
- , «El arte y el espacio», t. 122, en: Revista *Eco* (trad. Tulia de Cross), Colombia, junio 1970, pp. 113-120.
- , «El poema», tomado por el traductor de *Zeitschrift für Philosophie Kritik*, (Band 161, Leipzig, 1916, pp. 173-188), publicado en la antología *Friihe Schriften*, Frankfurt, 1972 en: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 193-203.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Adorno, T.W., *Dialéctica negativa* (trad. José María Ripalda y Jesús Aguirre Madrid), Taurus, 1989.
- , *Kierkegaard*, Caracas, Monte Ávila, 1969.
- Ainsa, Fernando, *La reconstrucción de la utopía*, México, UNESCO, 1999.
- Alegre Gorri, Antonio, *Historia de la filosofía antigua*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- Allemann, Beda, *Hölderlin y Heidegger*, Buenos Aires, Fabril, 1965.
- Amendola, Giandomenico, *La ciudad postmoderna*, Madrid, Celeste, 2000.
- Aristóteles, *Metafísica*, (trad. Tomás Calvo Martínez), Madrid, Gredos, 1998, .
- , *Política*, Madrid, Alianza, 1998 (trad. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez).
- , *Constitución de Atenas*, en «Obras» (trad. Francisco P. Samaranch), Madrid, Aguilar, 1967.
- Asimov, Isaac, *El monstruo subatómico. Una exploración de los misterios del universo*, Barcelona, Salvat, 1993.
- Axelos, Kostas, *Argumentos para una investigación*, Madrid, Fundamentos, 1973.
- , *Introducción a un pensar futuro*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- , *Horizontes del mundo* (trad. Aurelio Garzón del Camino), México, FCE, 1980, .
- Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, México, FCE, 2001.
- Barnes, Harry E., *An economic History of the Western World*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1942.

- Benévolo, Leonardo, *Historia de la urbanística moderna*, Buenos Aires, Tekne, 1967.
- , *La captura del infinito* (trad. Margarita García Galán), Madrid, Celeste, 1994.
- , *La ciudad europea*, Barcelona, Crítica, 1993.
- , *La proyectación de la ciudad moderna*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978.
- Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica (Urtext)* (trad. Andrés E. Weikert), México, Itaca, 2003.
- , *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973, *vid al.* «Das kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit», *Gesammelten Schriften*, VII-1, Frankfurt, Surhkamp, 1972.
- , *Iluminaciones IV*, en «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos» (trad. Roberto J. Baltt Weistein), Madrid, Taurus, 1999.
- , *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1988.
- , *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (trad. Bolívar Echeverría), México, Contrahistorias, 2005.
- , *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973.
- , *El autor como productor* (trad. Bolívar Echeverría), México, Itaca, 2004.
- , *Iluminaciones III. Tentativas sobre Brecht*, Madrid, Taurus, 1975.
- Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977, trad. Felipe González Vicen.
- Bollnow, Otto Friedrich, *Filosofía de la esperanza* (trad. Arturo Arias Medina), Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1962.
- , *Hombre y Espacio* (trad. Jaime López de Asiain), Barcelona, Labor, 1969.
- Bouillat, Jean, *El espejo de la producción* (trad. Irene Agoff), Barcelona, Gedisa, 2000, .
- , *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI, 1994, trad. Francisco González Aramburu.
- , *Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1997, trad. Aurelio Garzón del camino.
- Bourdieu, Pierre, *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Boutot, Alain, *¿Qué sé? Heidegger*, México, Cruz-CONACULTA, 1995.

- Boval, R. y Gilbert, A. *La Gran Pirámide: el camino a las estrellas*, Madrid, BBC-Folio, 1996.
- Braudel, Fernand, *La dinámica del capitalismo*, (trad. Rafael Tusón Calatayud) México, FCE, 1986.
- , *Civilización material, economía y capitalismo*, tomos I, II, III, Madrid, Alianza, 1984, trad. Nestor Miguez.
- , *Las civilizaciones actuales*, Madrid, Tecnos, 1986.
- , *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1999.
- , *Una lección de historia de Fernand Braudel*, México, FCE, 1989.
- Buber, Martin, *Caminos de utopía*, México, FCE, 1955, trad. J. Rovira Armengol.
- Buck-Mors, Susan, *Dialéctica de la Mirada. Walter Benjamín y la obra de los Pasajes*, Madrid, Visor, 1995.
- Calabrese, Omar, *El lenguaje del arte*, Barcelona, Piados, 1995 trad. Rosa Premat.
- Campanella, *La ciudad del sol*, Buenos Aires, Tor, 1942.
- Caniggia, G. y Maffei, G. L., *Tipología de la edificación. Estructura del espacio antrópico*, Madrid, Celeste, 1995.
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 1971, trad. Armando Morones.
- Castells, Manuel, *La cuestión urbana*, México, Siglo XXI, 1983.
- , *La ciudad y las masas. Sociología de los movimientos sociales urbanos*, Madrid, Alianza, 1988.
- Childe, V. Gordon, *Los orígenes de la civilización*, México, FCE, 1991, trad. Eli de Gortari.
- , *Evolución Social*, México, Plaza y Valdés-UNAM, 1988.
- , *Nacimiento de las civilizaciones orientales*, Barcelona, Altaya, 1999, trad. E. A. Lobregat.
- Choay, Françoise, *El urbanismo, utopías y realidades*, Barcelona, Lumen, 1970, trad. Luis del Castillo.
- Chueca G., Fernando, *Breve historia del urbanismo*, Madrid, Alianza, 1974.
- Constante, Alberto, *El retorno al fundamento del pensar (Martín Heidegger)*, México, UNAM, 1986.
- Corso, Miguel A., *El código de los asentamientos humanos*, México SAHOP, 1980.

- Darwin, C. *Teoría de la evolución*, Barcelona, (trad. J.Fuster y M. Oliver), Altaya, 1998.
- Davis, Kingsley, (compillador), *La ciudad: su origen, crecimiento e impacto en el hombre*, Madrid, Blume, 1979.
- Derrida, Jacques, *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*, Buenos Aires, 2000.
- Derry, T.K. y Williams T., *Historia de la tecnología*, México, Siglo XXI, 1991.
- Digest, Reader's, *Ciudades desaparecidas*, México, 1982.
- Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, (trad. Eugenio Imas), México, FCE, 1996.
- Donoso, Roberto et al (compilador), *Antología de sociología urbana*, en «Ecología humana», UNAM, México, 1988.
- Duque, Félix, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Madrid, Tecnos, 1986.
- Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, México, Era, 1986.
- , *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM-El Equilibrista, 1995.
- , *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.
- , *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998.
- , *Definición de la cultura*, UNAM-Itaca, 2001.
- , *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital de Karl Marx*, México, Itaca, 1998.
- Eco, Umberto, *Obra abierta*, Barcelona, (trad. Roser Berdagué), Planeta, 1992.
- Edey, Maitlan A., *Arqueología de las primeras civilizaciones*, Barcelona, Folio 1994.
- Einstein, Albert, *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, Barcelona, Altaya, 1998.
- Einstein, Albert y Infield, L., *La física, aventura del pensamiento*, Buenos Aires, Losada, 1939.
- Elias, Norbert, *Sobre el tiempo*, México, FCE, 2000.
- , *Teoría del símbolo*, Barcelona, Península, 2000.
- , *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1989.
- Engels, Federico, (cfr., Textos de Marx y Heidegger, *supra*).
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, (trad. Aurelio Garzón del Camino), México, Siglo XXI, 1991.

- Frankfort, H. y A., H., *et al*, *El pensamiento prefilosófico*, t. I, México, FCE, 1967.
- Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, México, Colofón, 2001.
- Fromm, Erich, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México, FCE, 1992.
- , *Marx y su concepto de hombre/Manuscritos económico-filosóficos (K. Marx)*, (trad. Julieta Campos y T.B. Bottomore), México, FCE, 1984.
- , *La revolución de la esperanza*, México, FCE, 1987.
- Frutiger, Adrian, *Signos, símbolos, marcas, señales*, Barcelona, Gustavo Gili, 2002.
- Garzón B., Juan, *Carlos Marx. Ontología y revolución*, México, Grijalbo, 1974.
- Gasca, Jorge, *La ciudad: pensamiento crítico y teoría*, México, IPN, 2005.
- Gedes, Patrick, *Ciudades en evolución*, Buenos Aires, Infinito, 1960.
- Gernet, Louis, *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1980, trad. Bernardo Moreno Carrillo.
- Giedion Sigfried, *Espacio, tiempo y arquitectura (el futuro de una tradición)*, Madrid, Dossat, 1980.
- , *La arquitectura, fenómeno de transición (las tres edades de la arquitectura)*, Barcelona, Gustavo Gili, 1975.
- Giraud, Pierre, *La semiología*, México, Siglo XXI, 1988.
- Godelier, Maurice, *Las sociedades precapitalistas*, México, Quinto Sol, 1978.
- Goldman, Lucian, *Lukács y Heidegger, hacia una filosofía nueva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
- Gorz, André, *Historia y enajenación*, (trad. Julieta Campos), México, FCE, 1974.
- Gould, Carol C., *Ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*, México, FCE, 1983.
- Grave, Crescenciano, *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*, México, UNAM, 1998.
- , *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, México, UNAM, 2002.
- Guthrie, William K.C., *Los filósofos griegos*, (trad. Florentino M. Torner), México, FCE, 1982.
- Hartmann, Nicolai, *Ontología I-V*, México, FCE, 1986.
- , *Autoconcepción sistemática*, Madrid, Tecnos, 1989.

- Hawking, S., *Historia del tiempo*, Barcelona, Planeta, 1992.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, (trad. Wenceslao Roses y Ricardo Guerra), México, FCE, 1985.
- , *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa, 1985, trad. E. Ovejero y Maury.
- , *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, (trad. Wenceslao Rocas), México, FCE, 1985.
- , *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, México, Alianza, 1999, trad. José Gaos.
- , *Estética I-II*, Barcelona, (trad. Raúl Gabás), Península, 1989.
- Heidegger, Martin, (cfr. Textos de Marx y Heidegger, *supra*).
- Heller, Agnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1991.
- Heller, Agnes y Feher, F., *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Barcelona, Península, 1995.
- Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke*, Herausgegeben von Paul Stapf, Berlin und Darmstadt: Der Tempel-Verlag, 1958, pp. 415-417.
- , *El Archipiélago/Hiperión*, Madrid, revista de Occidente, 1971.
- , *Poesía completa*, Barcelona, Ediciones 29, 1995.
- Hugo, Victor, *Nuestra señora de París*, México, Porrúa, 2000.
- Hussey, Edward, et al, *Los sofistas y Sócrates*, México, UAM-I, 1991.
- Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1962, trad. Joaquín Xirau-W. Roses.
- Jaspers, Kart, *La filosofía*, México, FCE, 1985.
- , *Pensadores de lengua alemana* en «Lenguaje y filosofía» (*Sprache und Philosophie*), Heckel-Rall, México, Euroamericanas, 1971.
- Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, México, Porrúa, 1985, trad. Julián Besteiro.
- , *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Madrid, Alianza, trad. Carlos Másmela.
- Kirk, G.S., et al, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1987.
- Korsch, Kart, *Marxismo y filosofía*, (trad. Elizabeth Beniers), México, Era, 1977.
- Korsch, K. y Pannekoek A., *Lenin filósofo. Comunistas de izquierda contra materialismo y empiriocriticismo*, (trad. Juan Garzón Bates), México, Hadise, 1972.
- Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, (trad. Adolfo Sánchez Vázquez), México, Grijalbo, 1976.

- , revista *Nexos*, artículo, en «La ciudad y lo poético», México, Febrero 1998.
- Labastida, Jaime, *et al*, *El cuerpo «Yo es Otro. Un punto crucial entre el cuerpo, la imagen y el espejo»* en revista *Espectros del Psicoanálisis*, México, La tinta, verano 1998.
- Labrada, M. Antonia, *Sobre la razón poética*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1992.
- Lefebvre, Henri, *El derecho a la ciudad*, Barcelona, Península, 1978, (trad. Javier González P.).
- , *De lo rural a lo urbano*, Barcelona, (trad. Javier González-Pueyo), Península, 1978.
- , *Hacia el cibernantropo*, Barcelona, (trad. Serafina Warschaver), Gedisa, 1980.
- , *La revolución urbana*, (trad. Mario Nolla), Madrid, Alianza, 1980.
- , *Crítica de la vida cotidiana I; II*, Buenos Aires, A. Peña Lillo, 1967, Germán Sánchez Cerro.
- , *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza, 1984, trad. Alberto Escudero.
- , *The production of Space*, (trad. Donald Nicholson-Smith), Massachusetts, Blackwell, 1992.
- Le Corbusier, *Principios de urbanismo (La carta de Atenas)*, Barcelona, Ariel, 1981.
- Lévi-Strauss, Claude, *La vía de las máscaras*, México, Siglo XXI, 2000, trad. J. Almela.
- , *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1999.
- Lynch, Kevin, *La imagen de la ciudad*, Barcelona, Gustavo Gili, 1985.
- Lukács, Georgy, *Estética (I)*, en «Los problemas del reflejo en la vida cotidiana», Barcelona, Grijalbo, 1974, trad. Manuel Sacristán.
- , *Historia y conciencia de clase*, (trad. Manuel Sacristán), México, Grijalbo, 1969.
- Manheim, Kart, *Ideología y utopía*, (trad. Salvador Echavarría), México, FCE, 1987.
- Marcuse, Herbert, *Para una teoría crítica de la sociedad*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1975.
- , *El hombre unidimensional*, (trad. Antonio Elorza), México, Planeta-Artemisa, 1985.
- , *El fin de la utopía*, (trad. Carlos Gerhard), México, Siglo XXI, 1969.

- Martin, L., *La estructura del espacio urbano*, Barcelona, Gustavo Gili, s/a.
- Marx, Karl, (cfr., Textos de Marx y Heidegger, *supra*).
- Mc Evedy, Colin, *Gran atlas de historia universal*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1986.
- Mészáros, István, *La teoría de la enajenación en Marx*, (trad. Ana Ma. Palos), México, Era, 1978.
- Molinuevo, José Luis, *El espacio político del arte*, Madrid, Tecnos, 1998.
- Monesteroli, Antonio, *La arquitectura de la realidad*, Barcelona, Serbal, 1993.
- Moro, Tomás, *Utopía*, Bogotá, La Montaña Mágica, 1987.
- Mumford, Lewis, *La ciudad en la historia*, Buenos Aires, Infinito, 1966, trad. Queralt Garriga.
- , *La cultura de las ciudades*, Buenos Aires, Emecé, 1959.
- , *Técnica y civilización*, Barcelona, 2000.
- , *La carretera y la ciudad*, Buenos Aires, Emecé, 1966.
- Pannekoek, Antón, «Marxismo y Darwinismo», en revista *Críticas de la economía política*, núm. 22-23, marzo 1984, México, El Caballito, trad. Mercedes Gálvez Cancino.
- Pappenheim, Fritz, *La enajenación del hombre moderno*, México, Era, 1965, trad. Werner May.
- Paret, Juan, *El cuerpo propiamente dicho*, México, UAEM, 1983.
- Park, Robert Ezra, et al, *The City*. Chicago, The University of Chicago Press, 1968.
- Perulli, Paolo, *Atlas metropolitano. El cambio social en las grandes ciudades*, Madrid, Alianza, 1995.
- Platón, *Diálogos*, en «La República», México, UNAM, 1978 y México, Porrúa, 1998.
- Pöggeler, Otto, *Filosofía y política en Martin Heidegger*, México, Coyoacán, 1999.
- Popper, Karl R., *El cuerpo y la mente*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Poveda, Arcadio, et al, *En el centenario de Einstein*, México, El Colegio Nacional, 1981.
- Ramos Centeno, Vicente, *Bloch (1885-1977)*, Madrid, Orto, 1999.
- Reader's Digest, *Ciudades desaparecidas. Misterio de las civilizaciones olvidadas*, México, 1982.
- , *Los últimos enigmas*, México, 1978.
- Reichenbach, Hans, *El sentido del tiempo*, México, Plaza y Valdés-UNAM, 1988.

- Revueltas, José, *Dialéctica de la conciencia*, México, Era, 1986.
- Rivas, Francisco, *Método para estudiar la lengua griega*, México, Escuela Nacional Preparatoria, 1879.
- Rogers, Richard, *Ciudades para un pequeño planeta*, Barcelona, Gustavo Gili, 2000.
- Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989, trad. Jesús Fernández Zulaica.
- Rossi, Aldo, *La arquitectura de la ciudad*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979.
- Rubert de Ventós, Xavier, *Las metopías*, Barcelona, Montesinos, 1984.
- Rykwert, Joseph, *La idea de ciudad*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- Sacristán Luzón, Manuel, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995.
- Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1994, trad. Raúl Gabás.
- Sánchez V., Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1980.
- Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, México, Fontamara, 1988.
- Scheler, Max, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, Fausto, 1996, trad. Juan José Olivera.
- , *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1997, trad. José Gaos.
- , *Ordo amoris*, (trad. Xavier Zubiri), Madrid, Caparrós, 1996.
- Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI, 1982.
- Schmidt-Relenberg, Norbert, *Sociologie und Städtebau*, Stuttgart, Karl Krämer Verlag, 1968.
- Schulz, C. Norberg, *Existencia, espacio y arquitectura*, Barcelona, Blume, 1975, trad. Adrian Margarit.
- , *Intenciones en arquitectura*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979.
- Schütz, Alfred, *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós, 1993, trad. Eduardo J. Prieto.
- , *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- Schütz, A. y Luckman, Thomas, *Las estructuras del mundo de la vida*, (trad. Néstor Migues), Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- Sicca, Paolo, *Historia del urbanismo moderno*, Barcelona, Gustavo Gili, 1982.
- , *La imagen de la ciudad. De Esparta a las Vegas*, Barcelona, Gustavo Gili, 1977.
- Simmel, Georg, *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1998.

- , *Cuadernos políticos*, en «Las grandes ciudades y la vida del espíritu», núm. 45, enero-marzo 1986, trad. Héctor Manjarréz.
- Sjoberj, Gideon, *La Ciudad*, en «El origen y evolución de las ciudades», (Selecciones de Scientific American), Madrid, Alianza, 1969, pp. 39, 40.
- , *La ciudad: su origen, crecimiento e impacto en el hombre*, (Selecciones de Scientific American), Madrid, H. Blume, 1979, pp. 17-27.
- Sontag, Susan, *Bajo el signo de saturno*, Madrid, Edhasa, 1987.
- Spengler, Oswald, *La decadencia de Occidente*, t. II, (trad. Manuel García Morente), Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- Steiner George, *Heidegger*, México, FCE, 1999.
- Struick, Dirk Jan, *Historia concisa de las matemáticas*, México, IPN, 1980.
- Toynbee, Arnold J., *Ciudades en marcha*, Madrid, Altaya, 1999.
- Trias, Eugenio, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000.
- , *El artista y la ciudad*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- , *Ciudad sobre ciudad*, Barcelona, Destino, 2001.
- , *Filosofía y carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- Vattimo, Gianni, *La máscara. Nietzsche y la modernidad*, Barcelona, Península.
- Vázquez García, Manuel, *La ciudad de la memoria. Infancia de Walter Benjamín*, Valencia, Novatores, 1996,
- Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, (trad. Juan Diego López Bonillo), Barcelona, Ariel 1983.
- , *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1965.
- , *Érase una vez..., el Universo, los dioses, los hombres*, Buenos Aires, FCE, 2000, trad. Daniel Zadunausky.
- Virilo, Paul, *La velocidad de la liberación*, Buenos Aires, Manantial, 1997.
- , *El ciber mundo, la política de lo peor*, Madrid, Cátedra, 1999.
- , *Lo que viene*, Madrid, Arena, 2002.
- Waldman, Gilda, *Melancolía y utopía*, México, UAM-X, 1989.
- Ward, Barbara, *La morada del hombre*, México, FCE, 1976.
- Wells, Peter S., *Granjas, aldeas y ciudades. Comercio y orígenes del urbanismo en la prehistoria europea*, Barcelona, Labor, 1988.
- Yayotte, Jean, *Historia de la filosofía*, Madrid, Siglo XXI, 1973.

Editado en la Dirección de Publicaciones
Revillagigedo núm. 83 Col. Centro Histórico, C.P. 06070
Impreso en Publidisa Mexicana, S. A. de C.V.
Calzada de Chabacano, núm. 69
Planta Alta Col. Asturias
C.P. 06850 México, DF
Octubre de 2007, Producción bajo demanda.

CUIDADO EDITORIAL Y CORRECCIÓN: Ma. Isabel Román Castañeda
FORMACIÓN: Guadalupe Cervantes Vitela
DISEÑO DE PORTADA: Cintia Covarrubias Carreón
PREPrensa: Sergio Mújica Ramos
PROCESOS EDITORIALES: Manuel Toral Azuela
DIVISIÓN EDITORIAL: Héctor Bello Ríos
ACABADOS EDITORIALES: Roberto López Moreno
PRODUCCIÓN EDITORIAL: Vanía B. Castellanos Contreras
DIRECTOR: Arturo Salcido Beltrán