

De camino a 'pensar la ciudad'. Tesis liminares

JORGE GASCA SALAS*

A Bolívar Echeverría
In Memoriam

RESUMEN: Un reto impostergable de nuestro tiempo consiste en reconocer la inextricable pero, a la vez, indubitable relación *ciudad-hombre*, en la imposibilidad de imaginar el futuro de la humanidad sin la ciudad y, por lo tanto, en su indisociación. No obstante, este reto no es sino un momento del acto fundamental de lo que se podría denominar *pensar la ciudad*, tras un conjunto de supuestos y presupuestos que subyacen en él: la condición humana del pensador-sujeto del acto; las características del pensar mismo, su apertura (concienciación del objeto del pensar colocándose *en, con o sobre* él), su sentido (*telos*); y su instrumentalidad (aspecto que de ningún modo es de segundo orden y alude al instrumento sin el cual el objeto del pensar es inasequible: la ciencia, la técnica, el arte y la filosofía). La elaboración de un conjunto de *tesis sobre la ciudad* responde a la necesidad de efectuar un recuento del *status* de su colocación como *objeto del pensar* y las implicaciones ontológico-epistemológicas de dichas pautas.

PALABRAS CLAVE: pensar, ciudad, tesis, transnaturalidad, socialidad política, civilización material.

ABSTRACT: An unavoidable challenge of our cheats consists on recognizing the intricate one but, at the same time, certain relationship *city-man*, in the impossibility of imagining the humanity's future without the city and, therefore, in its indisociation. Nevertheless, this challenge is not but to moment of the fundamental act what we can denominates *think the city*, after to group of suppositions and budgets that underlie in him: the human condition of the thinker-subject of the act; the characteristics of thinking same, its opening (understanding of the object of thinking being placed in, *with or on* him), its sense (*telos*); and its instrumental felt (aspect that at all it is of second order and mentions to the instrument without which the object of thinking is inaccessible: the science, the technique, the art and the philosophy). The elaboration of a *thesis group on the city* responds to the necessity of making a recount of the *status* of its placement like *object of think* and the implications ontologic-epistemologic of this rules.

KEYWORDS: think, city, thesis, trans-natural, political sociality, material civilization.

Pensar la ciudad. Tesis liminares

I

1. Introducción

En lo que sigue, pretendemos señalar las premisas para una introspección en dos temáticas poco atendidas, en verdad, dentro de lo que –en vista de su presencia, abundancia e insistencia– podríamos denominar ya *urbanología*. En primer lugar, el tema *pensar la ciudad* y su inserción en la problemática del *pensar en general* y, en segundo lugar, la significación e importancia de la elaboración de un conjunto de *tesis* que contribuyan a ese señalamiento.

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor-investigador del Instituto Politécnico Nacional, Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura, Sección de Estudios de Posgrado e Investigación, Planeación Territorial, México; autor de los libros *La ciudad, pensamiento crítico y teoría* (2005) y *Pensar la ciudad: entre ontología y hombre* (2007), editados por el IPN.

A. Antecedentes

Durante la época postilustracionista del siglo XIX que siguió a la Revolución francesa de 1889, destacan de manera especial los trabajos realizados en la dirección de la elaboración de tesis como los de Ludwig Feuerbach *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* [1842]; los *Principios de la filosofía del futuro* [1843], (Feuerbach, 1976); y el breve texto de Marx conocido como *Tesis sobre Feuerbach* [1845], (Marx, 1974). Durante el siglo XX, en la época de entreguerras, Walter Benjamin, teórico de la Escuela de Frankfurt, incursionó en varias ocasiones en la elaboración de tesis a manera de conjuntos temáticos, de los que son destacables *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* [*Urtext*, 1934-35], (Benjamin, 2003) y sus *Tesis sobre la historia* [1940], (Benjamin, 2005). En época más reciente, dentro del ámbito propiamente urbanológico y filosófico, Lefebvre escribió doce tesis bajo el título *Tesis sobre la ciudad, lo urbano y el urbanismo* [1968], (Lefebvre, 1978), y veinte tesis a las que denominó *Elementos de una teoría del objeto* [1970], (Lefebvre, 1970).

B. Interrogantes Justificadorias

Indiscutiblemente, caben aquí un conjunto de interrogantes básicas: ¿aquello a lo que se denomina «tesis» tiene algún rasgo en común o característica que las cualifica?, ¿cuál es el propósito de la elaboración de un conjunto de tesis?, ¿qué representan?, ¿para qué son útiles?, ¿cuál es su función en la tarea del pensar?, ¿es o debería ser del interés de alguien su tratamiento y estudio? En lo que sigue intentamos, de manera sucinta, dar respuesta a estas preguntas básicas.

2. Rasgos de identidad de las «tesis»

En los estudios sobre el pensamiento contemporáneo destacan dos tratadistas del tema: Ernst Bloch, el gran teórico de la utopía, quien realiza el primer estudio sistemático de las *Once tesis sobre Feuerbach* (Bloch, *El principio esperanza*, t. I, 1977) y Bolívar Echeverría, pensador latinoamericano destacado particularmente, entre muchos otros aspectos, por su tratamiento de las citadas *Tesis sobre Feuerbach* como aforismos fundamentales para la construcción del discurso crítico (Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, 1986). En sus respectivos trabajos ambos han mostrado la importancia y trascendencia que representa esta forma de condensación del pensamiento, identificándose de manera destacable la constitución de verdaderos lineamientos de principio a partir de los cuales es posible construir edificios conceptuales como instrumentos del pensar. Nosotros pretendemos destacar

la función e importancia de estos recursos teóricos, enalteciendo su trascendencia y señalando hacia algunas respuestas tentativas respecto del conjunto de tesis que tenemos presentes y las que hemos evocado, destacando algunas señas de identidad pertenecientes a todas ellas.

En primer término, de las tesis debe destacarse que un rasgo común a todas ellas es el de ser hitos aforístico-discursivos *en y de* la elaboración del pensamiento humano, con una temática particular y un propósito muy claro: ser puntos de llegada y de partida, destacándose su cualidad de síntesis, que conlleva implicaciones simultáneas y concomitantes, éstas consisten en la congregación de fundamentos de carácter filosófico (ontológico, gnosológico), científico (por cuanto suscriben campos del saber particulares), político (establecen peculiaridades de la praxis humana), artístico-técnico (marcan pautas de vínculos estéticos y tecnológicos) o pragmáticos, bajo la condición de ser siempre *referentes* conclusivos y a la vez fundantes. Son puntos de llegada porque decantan la experiencia de periodos o épocas enteras del pensamiento humano. Así mismo, son puntos de partida porque desde ellas se puede iniciar un nuevo comienzo, o prefigurar las tendencias de él, por lo que representan marcas o hitos en el camino (*Wegmarken*) del pensamiento señalando intermitentemente su rumbo. Por ello y con ello, representan las columnas de perfil humano que soportan la estructura del edificio del razonamiento lógico, *son las cariátides del pensamiento*.

Su utilidad consiste en señalar el *status* de avance en la trayectoria, dirección e itinerario del pensar, así como el campo que este abre, reúne, despliega y abarca, su función fundamental consiste en referenciar cualitativamente el papel que el pensador, lo pensado, o el instrumento del pensar, ocupan en el cosmos envolvente que delimita la actividad que llamamos *el pensar*.

Las tesis deberían ser del interés de aquellos cuyo ámbito y competencia corresponde a ciertos sectores del conocimiento al que ellos pertenecen (las filosóficas, de los filósofos; las científicas, de los científicos a cuyo sector pertenecen: biología, psicología, sociología; las artísticas, de los artistas y teóricos de la estética, etc.), sin embargo, las ciencias particulares poco atienden ya a la tarea del pensar, dejándose —en el mejor de los casos— a los filósofos y ocupándose tan solo a describir y explicar mediante el uso de datos (Heidegger, 1999).

No obstante lo anterior, puesto que una tesis es un aforismo, o bien, un enunciado aforístico y, por tanto, breve, al mismo tiempo que enaltece su concisión cualitativa, resalta también su carácter de apariencia con frecuencia críptica, poco accesible para la habitualidad pragmática, por tratarse de síntesis del pensamiento y no de una enunciación de datos

descriptivos. Esto les confiere atribuciones de un pensar «poco práctico» y hasta «ocioso» para el «proceder pragmático», es decir, para el científico empeñado en explicar el comportamiento de su campo de estudio, cuantificable, matematizable, demostrable, funcional y operacionalmente.

II

1. Sobre «el pensar»: evocaciones subyacentes

Las expresiones «pensar la ciudad», «re-pensar la metrópoli», «pensar la filosofía», etc., contienen implicaciones diversas. Por una lado, un vacío, y, con él, el riesgo de convertirse en una «moda». Por otro, la necesidad de ir más allá de ese vacío restituyendo esa necesidad a través del sentido crítico del pensamiento y del discurso que implica, sus características teoréticas más allá de invocaciones pragmáticas. Para ello es necesaria la identificación, si no de su salida, sí de las condiciones que provocan su obnubilación y ocultamiento. Aquí sólo pretendemos indicar la presencia de ese riesgo y de esa dificultad, así como de las implicaciones subyacentes.

1) La contraposición Marx-Heidegger: ¿crisis teórica y crisis política?

Una primera evocación consiste en la contraposición entre la concepción materialista y la concepción metafísica del mundo, tras la afirmación de Heidegger según la cual «el marxismo es una metafísica invertida» (Heidegger, 1994) puesto que en tal concepción la relación sujeto-objeto –esto es, el pensar y el ser permanecen incólumes ante lo que él denomina «olvido del ser» (Heidegger, 1999)– recuperada del pensar prístino de la helenidad parmenideana identitaria entre el ser y el pensar (*pensar es también ser*). Dicho «olvido del ser» es lo que caracteriza la crisis civilizatoria de Occidente y de la occidentalización del mundo contemporáneo, su modernidad, su porvenir y, con él y por él, de su filosofía, atrapada en la condición metafísica del carácter de su «pensar». Según la crítica heideggeriana, la naturaleza, en tanto *objeto*, es acosada permanentemente por el hombre que constituye el *sujeto* de la relación.

Como es sabido, Heidegger –según su propia concepción utópica como salida posible de esta sujeción–, tampoco fue capaz de eludir esa «relación metafísica» (Heidegger, 2004), puesto que, para ello, debió ser necesario ir más allá de la metafísica de esa relación cosificada y de un tipo de lenguaje que permitiese pensar de un modo *no-metafísico*, subversor de la relación sujeto-objeto, propiciado hipotéticamente por la identidad entre *ser* y *pensar*.

Es a Heidegger a quien se debe la denostación contundente de la tesis once de Marx sobre Feuerbach que

a manera de consigna resaltó en ella la prioridad de la transformación del mundo ante las diversas formas de su interpretación (Marx, 1974), es decir, la *praxis sobre* el pensar, lo cual implicó –en el pensamiento de Marx– la superación de la filosofía mediante la revolución social posible. Ante el derrumbe del socialismo real, la utopía marxiana se vuelve más lejana y menos posible, y la realidad social le guiña un ojo tanto al capitalismo como a la afirmación de Heidegger referida al hecho consistente –según él– en que se ha efectuado «demasiada *praxis*» y «poco pensar» (Heidegger, 1994). Decir «pensar» es, por ello, una evocación a la crisis de lo que Heidegger llama metafísica invertida, y de todo el proyecto metafísico de Occidente en su conjunto (olvido del ser), una crisis civilizatoria en la que, por supuesto, la problemática de la ciudad queda incorporada (esta crisis es anunciada ya en 1917 por autores como Oswald Spengler en su obra *La decadencia de Occidente*).

2) Heidegger y el descentramiento del pensar filosófico y científico

Una segunda evocación nos conduce inevitablemente –como ya ha ocurrido– al vórtice llamado *Heidegger* y al asunto del pensar como descentramiento del pensar filosófico y científico, que consiste –creemos–, de un lado, en las formas diversas del develamiento de la verdad más allá de la filosofía y de la ciencia, un acontecimiento que se manifiesta en el *ars poético*, es decir, fuera del dominio de la filosofía y de la ciencia. De ahí es donde tomamos denominación provisional de *descentramiento*. Tal argumento encuentra como base la idea de Heidegger respecto a que el pensar consiste en la búsqueda de las diversas formas de aquello a lo que se llama «verdad» y pierde el sentido de la *adaequatio* (adecuación), para restituir el sentido originario que los griegos llamaron *alhéteia*, el develamiento del ente ante los ojos, el *phaenomenon*, el fenómeno, lo fenoménico (Heidegger, 1999). Por ello, «la verdad» deja de ser un monopolio de la filosofía y la ciencia tras un tipo de saber que se manifiesta en la *fysis* («naturaleza»), la *téjne* (la «técnica» o «saber hacer aparecer ante los ojos»), y la *episteme* (el «conocer»). La tarea del pensar no es lo que en latín se denomina *veritas*, la «verdad» (*adaequatio*), sino el *develamiento*, por lo que el pensar desborda los límites de la llamada «filosofía» y de la «ciencia».

De otra parte, la evocación consiste en el reconocimiento de la afirmación de Heidegger que dice «*la ciencia no piensa, explica*» (Heidegger, 1994:63-89), y que ni la filosofía ni los filósofos actuales han sido capaces de *pensar* por el hecho de que no se ha sabido pensar la esencia de lo que *es* y cómo el ser *se da* en lo entitativo. El *pensar* no puede darse –según Heidegger– porque el *ser* es confundido

con el *ente*. La esencia del ente denominado *hombre*, no es su humanidad misma, sino la forma cómo en ella el ser *sere*. *Pensar* es, pues, un camino cerrado para el hombre, filósofo o no, puesto que en él aparece confundida esta diferencia. Así, según Heidegger, el hecho de que la ciencia no pueda pensar es, a la vez que una carencia, una ventaja, ésta le asegura la posibilidad de introducirse en cada zona de objetos según el modo de proceder en su investigación y de instalarse en ella (Heidegger, 1994: 117). La ciencia, según esto, demuestra y explica, cuando ello significa deducir proposiciones sobre un estado de cosas desde presupuestos adecuados y por medio de una cadena de conclusiones. Desde las ciencias al *pensar* no hay puente alguno sino sólo el *salto* (*idem*). Tras estas consideraciones, el (lo) *ser* no sólo se vuelve una figura mistificada y Heidegger un vórtice, sino también un callejón sin una salida posible.

3) Ernst Bloch o el «pensar por cuenta propia»

Con la idea de T. W. Adorno que dice «la filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva, porque se dejó pasar el momento de su realización» (Adorno, 1989: 11), no sólo se hace una reivindicación de la filosofía sino, en su conjunto, del pensar en tiempos de crisis, bajo el amparo de hombres reales, fuera del misterio del ser y su dramatización que, de suyo, es reconocida y justificada, aunque claramente insuficiente.

El pensar debe ser primordial y fundamentalmente un acto de libertad en el que el hombre —como señalara Ernst Bloch— aprende a determinar dónde se encuentra, acopiando su saber para ajustar a él su conducta. El hombre debe habituarse a pensar por cuenta propia sin aceptar nada como fijo y definitivo, ni los hechos amañados ni las generalidades inertes y menos aún los tópicos impregnados de cadaverina. Lejos de ello, se ve siempre a sí mismo y ve todo lo suyo en flujo constante, encontrándose siempre como el guardián de avanzada en los puestos fronterizos. Lo que aprende tiene que hallarse afectado activamente por su materia, pues todo saber debe considerarse capaz de vivir sobre la marcha y de romper la corteza de las cosas (Bloch, 1983, 20).

«Pensar por cuenta propia», desde luego, no significa el aislamiento gnoseológico o el abandono de más de dos mil quinientos años de reflexión filosófica y científica que la humanidad ha efectuado a partir del mundo occidental desde los griegos, sino por el contrario, la recuperación de esta hazaña civilizatoria que permite permanentemente la revisión de este proceso histórico. Es, en nuestro tiempo, el sometimiento crítico de las teorías e ideologías, su diversidad y, desde ella, la recuperación del sentido profundamente humanista del mundo de la vida (*Lebenswelt*), desde la condición humana que al pensador le es inevitable e inherente.

III

1. Pensar la ciudad

La tarea de *pensar la ciudad*, debe tener presente tres aspectos que no son sino las vistas de un solo poliorama: pensar *en* la ciudad, pensar *la* ciudad y pensar *sobre* la ciudad.

El primer aspecto, el de pensar *en* la ciudad, consiste en tener siempre presente la significatividad (Husserl-Schutz) de la vida individual y colectiva de los fenómenos que en ella acontecen. El pensador de la ciudad es un habitante que conoce sus pulsiones y es capaz de leer el lenguaje con que ella le habla, la inmediatez de su cotidianidad, significa, en todo momento un *ser-en* la ciudad, un moverse dentro de ella perdiéndose (Walter Benjamin) en sus rincones, escuchando sus latidos, percibiendo sus sinsabores, su dimensión olfativa y táctil. *Ser-en-el-mundo* es *ser-en-la-ciudad*.

Pensar *la* ciudad sólo se vuelve un hecho posible, cuando el pensador de ella percibe sus niveles de agregación (Lefebvre-Benévol) elementales: la casa, el barrio y la ciudad, entretejiendo la arquitectura, el urbanismo y la regionalidad, con la vida económica y con la vida colectiva en conflicto permanente. La ciudad se convierte en una mónada o ventana *del y hacia* el mundo. La ciudad es un *mundo-ahí*.

Pensar *sobre* la ciudad quiere decir no depender de ella para pensar el mundo. La ciudad es mucho más que «urbanocentrismo», urbanopatía y urbanotopía; se convierte en parte de un cosmos envolvente que sólo es asequible al pensamiento si son dejados de lado el parcelamiento propiciado por las ciencias particulares y es restituido el carácter ontológico junto a la dimensión antropofilosófica de la existencia humana como tal. La abstracción de las generalizaciones se convierte en instrumento del pensar capaz de distinguir la «habitación» del *habitar*, la «colectividad» de la *socialidad*, la «estética» del arte, la «naturaleza» de la *fysis*, y son colocados en su lugar histórico, la *politicidad poética*, esto es, la *polis* como genotopía política.

En las líneas siguientes presentamos una tentativa de tesis que podrían ser de utilidad para el esfuerzo de pensar la ciudad. En ellas son perceptibles las dimensiones temáticas fundamentales que facilitan esta tarea: ontología, vida materialidad (naturaleza-arquitectura-economía), vida social, semiótica (categorías ontológicas, relación hombre-naturaleza, socialidad política, civilización material e historicidad, enajenación social, significatividad y metadimensionalidad, politicidad poética, ciudadinotopía, y olvido del pensar no-filosófico), entre otras. Cada una de ellas incursiona en la respuesta a la pregunta de lo que la

ciudad *es*, es decir, parte de las pautas para explicar algún aspecto acerca de la ciudad como referente problemático-explicativo.

2. Tesis para pensar la ciudad

1

La ciudad: ubicuidad ontológica

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

La ciudad: transnaturalidad humano-social

Pensar la ciudad resultaría un acto fallido si no se efectúa desde la relación esencial entre naturalidad y transnaturalidad, 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 ciudad: socialidad política

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 (genopolítico) 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 (1983), puede decirse: « *la filosofía es hija de la ciudad*».

4

La ciudad: mundo-ahí

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: concentración de mundo y habitabilis

La ciudad, como «concentración», no en 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

La ciudad: civilización material (palimpsesto)

Civilización material es el «palimpsesto» de un determinado proyecto de socialidad. El término, acuñado por Braudel (1984), 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 histórica 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, 1959).

7

La ciudad: asocialidad consuntiva

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 ciudad: lucus alienus

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 ciudadano enajenado «produce»: los *estados de ánimo* como enfrentamiento del hombre con su tiempo (lo cotidiano), su espacio (la ciudad) y su significatividad (saturación objetual).

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 négligeable*) expresado en el *hastío*, haciendo del individuo social un *hombre-blasé* (Georg Simmel) y un *flâneur* (Walter Benjamin, 1988). 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 genericidad sometiéndolo a un sentimiento de desarraigo y apatridad (exilio ontológico).

9

La ciudad: metadimensionalidad del sujeto

Norbert Elias (2000) puso un énfasis especial —si lo vemos desde una perspectiva ontogenética— en la idea de que 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* y *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 ciudad: potencialidad poético-política

La principal idea que Heidegger (1994) 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 *Ge-stell*) 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 *sustrato 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 o habitar político, ámbito de la «*politicidad poética*» o socialidad humanizada, pertenecientes al «acto poético» configurado cada vez que se instaura el arte de lo bello.

11

La ciudad: socialidad humana del ser-con

La metafísica de la razón práctica que Heidegger (1999) 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 sólo 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, 1999).

12

La ciudad: ciudadinotopía del todavía-no posible

Ernst Bloch señaló que la utopía como no-lugar es entendida de manera equívoca cuando se piensa bajo la forma de vaga imaginaria 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 (*genopolítico*) 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 poético/habitar político es, por su posibilidad, *esperanza*, y, por su trans-historicidad indubitable, una *ciudadinotopía*.

13

La ciudad: olvido del pensar no-filosófico

La afirmación de Heidegger que establece el supuesto «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.

Bibliografía

- ◆ Adorno, T.W. (1989), *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid.
- ◆ Benjamin, Walter (2003), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica (Urtext)*, Itaca, México.
- ◆ _____ (2005), “Tesis sobre la historia y otros fragmentos”, *Contrahistorias*, México.
- ◆ _____ (1988), *Dirección única*, Alfaguara, Madrid.
- ◆ Bloch, Ernst (1977), *El principio esperanza* (tomo I), Aguilar, Madrid.
- ◆ Braudel, Fernand (1984), *Civilización material, economía y capitalismo* (tomos I, II, III), Alianza, Madrid.
- ◆ Echeverría, Bolívar (1986), *El discurso crítico de Marx*, Era, México.
- ◆ Elias, Norbert (2000), *Teoría del símbolo*, Península, Barcelona.
- ◆ Feuerbach, Ludwig (1976), *Principios de la filosofía del futuro*, Roca, México.
- ◆ Heidegger, Martin (1999), «Para abordar la pregunta por la determinación del asunto del pensar», en *Revista de humanidades y ciencias*, núm. 45, Primer semestre de 1999. Mapocho.
- ◆ _____ (1994), «Superación de la Metafísica», en *Conferencias y artículos*, Serbal-Guitard, Barcelona.
- ◆ _____ (1999), *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona.
- ◆ _____ (2004), «Tiempo y ser», *Filosofía ciencia y técnica*, Universitaria, Santiago de Chile.
- ◆ _____ (1991), *Lógica (Lecciones de M. Heidegger)*, Anthropos, Barcelona.
- ◆ Hugo, Victor (2000), *Nuestra señora de París*, Porrúa, México.
- ◆ Lefebvre, Henri (1978), *El derecho a la ciudad*, Península, Barcelona.
- ◆ _____ (1970), *De lo rural a lo urbano*, Península, Barcelona.
- ◆ Marx K., F. Engels (1974), *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México.
- ◆ Mumford, Lewis (1959), *La cultura de las ciudades*, Emecé, Buenos Aires.
- ◆ Simmel, Georg (1986), “Las grandes ciudades y la vida del espíritu”, en *Cuadernos políticos* núm. 45, Era, México.
- ◆ Toynbee, Arnold J. (1999), *Ciudades en marcha*, Altaya, Madrid.
- ◆ Vernant, J. P. (1983), *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona.