

PARA UNA FILOSOFÍA DE LA CIUDAD

(*Urbes*. Revista de ciudad, urbanismo y paisaje. Lima, vol I, n° 1, abril 2003, p. 13-28)

José Ignacio López Soria

Introducción

Cuando comencé a acercarme filosóficamente a la ciudad, advertí que entre filosofía y ciudad hay más cercanía de la que yo imaginaba inicialmente, pero descubrí también que entre ellas hay un divorcio secular. En el texto que sigue ofrezco mis primeras exploraciones sobre la relación filosofía/ciudad, reflexionando, en primer lugar, sobre la cercanía estructural entre ellas, presentando después algunos rasgos del divorcio entre ambas, y proponiendo, finalmente, algunos puntos para una “filosofía de la ciudad” tanto desde la perspectiva del discurso moderno como de las posibilidades que abren las reflexiones postmodernas.

Mis apuntamientos se inspiran en *Penser la ville*. Choix de textes philosophiques. (Bruxelles, ARAU, 1989), una antología de textos filosóficos sobre la ciudad, preparada por Pierre Ansay y René Schoonbrodt. Recojo, además, aportes de no pocos estudiosos de la modernidad y la contemporaneidad, aunque sus reflexiones no estén centradas en la temática urbana. Me refiero, por nombrar a algunos, a Raúl Fornet-Betancourt, Michel Foucault, Hans-Georg Gadamer, Anthony Giddens, Miguel Giusti, Jürgen Habermas, María Heise, Heinrich Heidegger, Ágnes Heller, Will Kymlicka, Jean-Francois Lyotard, John Rawls, Richard Rorty, Charles Taylor, Alain Touraine, Fidel Tubino, Gianni Vattimo, Michael Walzer y Max Weber. Se trata, en realidad, de autores con los que me encuentro en mis indagaciones actuales.

Filosofía y ciudad: un aire de familia

Sostengo, en primer lugar, que entre filosofía y ciudad hay un aire de familia. Las dos mantienen una relación no prescriptiva sino electiva y crítica con respecto a sus propios orígenes y tradiciones. Ambas se reconocen portadoras de un pasado que les da densidad histórica pero que no las ata, un pasado con el que dialogan críticamente y al que revitalizan transformándolo. Ninguna de ellas reconoce un fundamento que la inmovilice. Las dos desconfían de sus comienzos, pero no reniegan de ellos, es más los conservan y hasta los restauran, pero no para utilizarlos como fuente de legitimación de sus propuestas sino para recordarlos y dar espesor histórico a sus proyecciones en y desde el presente.

Ambas tienen la necesidad de volver a empezar, de hacerse deshaciéndose, de buscar la convivencia, generalmente conflictiva, entre iniciativa y destrucción, entre edificación y crítica, entre organización y desorganización de las maneras de pensar y de vivir. Por eso, la filosofía no está en la ciudad, sino que es más bien ciudad pensándose a sí misma, y la ciudad es, como ha señalado Lyotard, agitación del pensamiento que busca su habitat. No es raro, por tanto, que la ciudad no sea objeto de la filosofía sino que sea más bien

escenario de todas las filosofías modernas, así como la filosofía moderna es el acicate que necesita la ciudad para humanizarse.

Las dos se plantean el crecimiento no desde el centro de sí mismas sino desde los márgenes, desde lo no habitado o lo no dicho, y hasta se atreven a vérselas con lo aparentemente inhabitable o lo no pensable. Ponen incluso sus mejores energías en hacer habitable lo inhabitable o pensable lo no pensable, aunque para ello tengan que explorar nuevas formas de habitar o de pensar. Y naturalmente las dos sufren los embates de quienes, desde la instalación en lo acostumbrado y lo consabido, sienten peligrar sus solideces y seguridades.

Los arrabales modernos, las nuevas zonas residenciales, son para la ciudad lo que los territorios inexplorados del pensamiento son para la filosofía. Las ciudades modernas crecen urbanizando –que es una forma de racionalizar- campos, arenales y colinas; la filosofía moderna se desarrolla racionalizando –que es una forma de urbanizar- dimensiones inexploradas de la existencia humana. Unas y otra se proponen extender sus dominios a través de una dolorosa operación de dación de forma a lo informado. Y digo dolorosa, primero, porque esa operación conlleva necesariamente una desorganización de los elementos originales para recomponerse en un nuevo orden que les era ajeno; y segundo, porque el nuevo orden implantado, la nueva urbanización o el nuevo pensamiento, tienden a constituirse en microcosmos inconexos que reducen a lo anterior a ellos a la condición de piezas de museo. No es raro, por eso, que los pobladores de las nuevas urbanizaciones vean los centros históricos de las ciudades como un enorme museo, como no es extraño tampoco que los cultores de los nuevos territorios filosóficos archiven los saberes anteriores en el desván de la historia de la filosofía.

Finalmente, pero no en el último lugar, tanto la ciudad como la filosofía son herederas de una vocación expansionista que las obliga a rebasar continuamente sus propios límites. La ciudad moderna, lo sabemos bien, pretende devenir de urbs en orbis, de urbe en orbe, no sólo extendiendo sus fronteras físicas, urbanizando su entorno inmediato, sino universalizando sus modos de vida e incluso atribuyendo al hombre en general los derechos, deberes y privilegios del poblador urbano. El ejemplo más característico a este respecto es probablemente la universalización de los derechos del ciudadano y su conversión en derechos humanos. La filosofía moderna, por su parte, considera que “nada humano le es ajeno” y, consiguientemente, se atribuye el derecho a “racionalizar” todas las dimensiones de lo humano.

Desde esta perspectiva puede decirse que tanto para la filosofía como para la ciudad la frontera entre el dentro y el fuera, lo interior y lo exterior, es cada vez más borrosa. En la villa medieval y en la ciudad colonial, la muralla se encargaba de establecer inconfundiblemente la diferencia entre el dentro y el fuera. La ciudad moderna se constituye rompiendo las murallas y urbanizando su entorno inmediato hasta devenir metrópoli. Hoy las megápolis extienden sus dominios a entornos cada vez menos inmediatos e interconectándose entre sí tienden a hacer del orbe una gran urbe.

También la filosofía moderna para nacer tuvo que desembarazarse de las ataduras que le imponían las creencias y saberes premodernos y ocupar territorios que le estaban vedados, borrando así los límites entre lo interior y lo exterior y llevando su racionalización a los estratos más recónditos del hombre, la sociedad y la historia.

El divorcio entre filosofía y ciudad

A pesar de estas semejanzas estructurales, de este aire de familia entre filosofía y ciudad, lo cierto es que la filosofía moderna se ha ocupado poco de la ciudad por considerarla demasiado territorializada y no universalizable; por su parte, la ciudad se ha desentendido de la filosofía por considerarla un saber abstracto propio de expertos.

El divorcio entre ambas ha hecho que la filosofía moderna se vuelva abstracta, instrumental, desterritorializada e intrascendente para la vida urbana, y que la ciudad, desembarazándose de aquello que la filosofía puede aportarle, la urbanidad, se haya convertido en un amasijo de tráfico y de desencuentros.

Analicemos un poco más detenidamente este desencuentro.

Después de recorrer la historia de la filosofía occidental buscando textos sobre la ciudad y la vida urbana, los autores de *Penser la ville*, se atreven a identificar como problema medular de la sociedad contemporánea el hecho de que la ciudad, el lugar por excelencia de la convivencia humana, está enferma.

La enfermedad de la ciudad no está tanto en que muchas de ellas hayan crecido locamente sino en que se está perdiendo la urbanidad, es decir el arte pensar y saber hacer la ciudad en función de necesidades racionales, y de orientarla hacia una manera de vivir marcada por el respeto al otro, la convivialidad o uso democrático de lo disponible, el aprendizaje progresivo de la cohabitación con el diferencia, la territorialización de la ética, el derecho y la estética, en fin, ese conjunto de sistemas y relaciones sociales y culturales que nos constituye como persona y hace factible la realización de la posibilidad humana. La democracia urbana está casi muerta. La vida urbana ha quedado disuelta en el espacio de los estados nacionales y de los escenarios internacionales¹.

La causa de esta situación es, sin duda, compleja. Desde una perspectiva filosófica, sin embargo, el abandono del pensamiento sobre la ciudad puede ser considerado como la raíz del mal que aqueja a la ciudad.

La ciencia social toma a la ciudad como un fenómeno marginal. La sociología de corte positivista, través de su tradicional bombardeo de encuestas, aumenta la información sobre

¹ Conviene reconocer que en la actualidad se advierte un cierto resurgimiento de la democracia urbana, manifiesto en la búsqueda de participación organizada en la toma de decisiones sobre asuntos que afectan al poblador urbano. De masa urbana organizada por los políticos para ser puesta al servicio de intereses supuestamente nacionales, la población urbana está pasando a constituir sus propias organizaciones no sólo para sostener su identidad sino para decir su palabra en asuntos propiamente urbanos.

la ciudad, pero aporta poco, si algo, a su conocimiento. Para la economía la ciudad es un espacio de explotación y de intercambio de mercancías. Los teóricos de la arquitectura y el urbanismo lo que hacen es autojustificar sus opciones; el urbanismo es servidor del provecho más que de la cultura. Las doctrinas políticas prefieren pensar las cuestiones nacionales, regionales e internacionales. La ecología condena a la ciudad porque la considera sobreconsumidora de energía y obliga a una agricultura intensiva en uso de pesticidas. La filosofía se atiene a los aportes de las disciplinas científico-sociales y no se ocupa de elaborar conceptos nuevos para pensar la ciudad

En este panorama de desolación teórica no bastan remedios parciales (arreglar el tránsito, restaurar casonas y plazuelas, relocalizar el comercio ambulatorio, evitar la polución, disminuir la criminalidad, abrir grandes avenidas, etc.). Es imprescindible aceptar el desafío de pensar la ciudad, reelaborando incluso el paradigma y las categorías para hacerlo.

La filosofía moderna, por su parte, se ha ocupado poco de la ciudad a pesar de que ésta es una modalidad de poblamiento de enorme importancia para el despliegue de la posibilidad humana, la asunción de la historicidad y la relación con el entorno. Esta ausencia es debida a que la filosofía, en la modernidad, se ocupa preferentemente del problema del saber y sus expresiones científicas y técnicas, y del problema del poder y su concreción en la forma de estado-nación. Así, desde los albores mismos de la modernidad, el mundo comienza a ser entendido no como un medio del que el hombre es una parte integrante sino como un objeto observable, sometible a leyes y manipulable; y el poder es referido al constructo estado-nación con el que, como bien anota Giddens, se identifica el concepto de sociedad.

Por otro lado, el sujeto cognoscente ideal de la filosofía moderna es un sujeto sin pertenencia, sin territorio, universal, abstracto, axiológicamente neutro, laico, desmitizado, que no tiene ojos para ver las localizaciones precisas y diferenciadas.

Lo que interesa conocer es lo universalizable para pensar un universo de posibilidades para individuos separados de su localización. La localización (la villa, la aldea) es premoderna, religiosa, dominada por el poder señorial, atravesada de mitos, organizada estamentalmente. Desde el XVII se van constituyendo y expandiendo, como indica Ágnes Heller, las lógicas de la modernidad: la realización del intercambio a través del mercado, la producción de bienes a través de la industrialización, la gestión macrosocial a través de la democracia parlamentaria, la producción y difusión de conocimientos a través de la escuela urbana, etc. Todos estos fenómenos provocan el desmoronamiento del orden “villano” o “aldeano” y el surgimiento del orden urbano moderno. Pero curiosamente este proceso, registrado por los historiadores, queda fuera de las preocupaciones de la filosofía. La ciudad no tiene quien la piense, a pesar de que todo pensamiento moderno se hace desde la ciudad.

El desarrollo de la urbanización y de la civilización industrial ocurre cuando la filosofía está descomponiéndose en ramas. El saber sobre la ciudad se vuelve un saber especializado

(economía, sociología, historia, antropología, etc.). Más que la vida urbana en su conjunto, interesan los procesos particulares a través de los cuales se van concretando los subsistemas modernos de acción racional con respecto a fines, y en ellos lo que importa es su operatividad sistémica (Habermas), su performance (Lyotard). Lo demás queda fuera de los intereses del conocimiento, sea científico o filosófico. Pero ese mundo de la racionalidad fragmentada y de la eficacia no lo llena todo. Quedan fuera de él, en primer lugar, el conjunto mismo de la ciudad como interrelación de esferas de la cultura, subsistemas sociales y vida cotidiana, y, en segundo lugar, espacios muy ricos de la vida urbana que se desarrolla en los intersticios entre los subsistemas y en los que no penetra la racionalidad homogeneizadora. Son precisamente éstos, los espacios de la libertad, en los que se despliegan comportamientos que artistas y literatos se encargan de refigurar o conformar dando origen a una nueva forma literaria, la novela. La novela, como apuntó el joven Lukács, es el género urbano por excelencia, su héroe es el hombre problemático, el hombre de la ciudad, que pugna por mantener su individualidad y su libertad luchando contra la racionalidad instrumental pero sin renunciar a la modernidad para refugiarse cómodamente en las sociedades cálidas de la premodernidad. Este fenómeno, sin embargo, tan característico de la vida urbana, ha carecido de interés para la ciencia y la filosofía modernas.

La filosofía vive en la ciudad, pero no la piensa, porque lo que le preocupa es pensar el ser desterritorializado; desprenderse de su propio trasfondo cultural para poder enunciar principios de validez pretendidamente universal. Como antes el orden divino, en el que se pensaba enraizada la teología, ahora el orden del ser, en el que se piensa cimentada la metafísica y esa forma moderna de metafísica que conocemos como ciencia, autoriza a la filosofía y a la ciencia a enunciar verdades que supuestamente trascienden toda territorialidad y exigen el acatamiento de todos, independientemente de las condiciones peculiares de cada uno.

Explorando posibilidades de encuentro desde proyecto moderno

La filosofía moderna no ha sabido caer en la cuenta de que la ciudad es, o pretender ser, racionalidad territorializada, y la ciudad moderna no ha querido entender que la filosofía es pensamiento urbanizado. Es posible, por eso, ensayar un acercamiento entre ambas desde la modernidad, proponiendo una filosofía de la ciudad que entiendo aquí no como un saber sobre la ciudad sino como un saberse de la ciudad, es decir como un autocercioramiento de la propia ciudad. Para ello voy a abordar el problema desde cuatro de sus dimensiones: la filosófica, la jurídica, la política y la expresiva. La primera es una dimensión teórica, la segunda y la tercera son prácticas, y la cuarta es simbólica.

Dimensión filosófica

Desde la perspectiva filosófica la ciudad no es sólo un evento histórico sino una necesidad del hombre moderno relacionada con el despliegue pleno de la posibilidad humana, la desacralización y autonomización de las esferas de la cultura, y la racionalización de los subsistemas sociales. En este sentido, puede decirse que la ciudad es el topos por

excelencia desde el que se concibe y se enuncia y en el que se realiza el proyecto de la modernidad.

El despliegue de la posibilidad humana implica el ejercicio de la libertad y de la razón.

Decimos del hombre que es libre, pero en las formas preurbanas de poblamiento, el individuo no puede ejercer esta capacidad por estar inserto en redes que escapan a su control, inhiben su capacidad de iniciativa y de creación, le impiden mantener una relación electiva con su cultura y su propio pasado, le sujetan a la idea o imagen que otros se hacen de él, y, en fin, constituyen un obstáculo insalvable para que uno pueda elegirse a sí mismo.

La ciudad, por el contrario, es hechura de la libertad. Además de escenario, el más propicio, para el despliegue de la libertad, la ciudad misma es, en su esencia, libertad territorializada. En la ciudad, el individuo puede desarrollar su capacidad de iniciativa porque no sólo nacen a sus pies mil caminos, como anotara Sartre, sino porque es menor la información que otros tienen sobre él y, por consiguiente, puede más fácilmente construirse electivamente su propia identidad y desplegar su intimidad. La libertad que ofrece al individuo la ciudad le permite iniciar y renovar permanentemente sus vínculos sociales, abandonar los rasgos culturales heredados, adherirse a contenidos culturales nuevos, elegir sus opciones sexuales e incluso negociar su identidad en diálogo o en conflicto con otros.

Y es en la ciudad en donde se constituyen organizaciones y redes para la resistencia contra la desigualdad, el abuso y la explotación, y para una participación efectiva en los asuntos públicos. Se da, pues, en la ciudad una resocialización del individuo al tener éste la posibilidad de incorporarse a las redes de resistencia y de participación que constituyen la sociedad civil, pasándose, así, de un mundo esencialmente prescriptivo a otro tendencialmente electivo.

Decimos igualmente del hombre que es racional, pero en contextos constituidos por estructuras prerracionales en cuanto a la cultura y a los subsistemas de acción humana, puede difícilmente ejercerse esta capacidad. Fue necesario el advenimiento de la ciudad moderna, hechura ella misma de la racionalidad del proyecto moderno, para que la razón pudiese desplegar todas sus potencialidades, es decir para que el poblador urbano pudiese mantener con respecto a sus tradiciones y a los demás una relación racional. No es ciertamente casual que sea en la ciudad en donde el individuo se ve obligado a argumentar racionalmente sus propias nociones de la vida buena y a cotejarlas argumentativamente con sus semejantes (Habermas).

La ciudad puede, por eso, ser entendida como espacio por excelencia de humanización, de realización plena de la autonomía y la racionalidad. Sería, sin embargo, ciego no reconocer que la ciudad es también cuna del pensamiento y los instrumentos más despiadados de deshumanización e irracionalidad. Como producto y expresión de la modernidad, la ciudad moderna es bifronte: hechura de la libertad pero también de la coerción, territorialización

de la autonomía y del sometimiento, expresión de la racionalidad y de la sin razón, campo de liberación y de explotación, encuentro conflictivo de carencia y bienestar.

Quienes acceden a la ciudad lo hacen no sólo para ganar más sino principalmente para valer más, para ganarse a sí mismos, aunque saben también que se arriesgan a perderse en la coerción y la manipulación.

Con respecto a **la cultura**, la ciudad es, primero, escenario y hechura de la desacralización y la autonomización de las esferas culturales, y, segundo, espacio de encuentro, armónico y conflictivo a un tiempo, de las diversidades.

La desacralización de la cultura, su desenraizamiento con respecto a las imágenes míticas y religiosas del mundo (Weber), encontró en la ciudad moderna el clima propicio para su desarrollo. La secularización de la cultura es difícilmente pensable y ciertamente irrealizable fuera del ambiente tendencialmente profano y de-señorializado de la ciudad moderna.

Al abrigo de la ciudad, las esferas de la cultura –objetividad, legitimidad y representación- y sus objetivaciones –ciencia y filosofía, ética y derecho, arte y lenguaje- no sólo se desentienden del trasfondo mítico-religioso al que antes estuvieran atadas, sino que cada una de ellas se constituye en un dominio autónomo y diferenciado de los otros. El habitante de la ciudad se ve ahora obligado a construir para sí mismo una síntesis, un saber de sí, de la historia y del mundo, que no le viene dada espontáneamente. Esta condición de la vida urbana es para el individuo fuente primigenia del dinamismo de la personalidad (Giddens), pero conlleva también el riesgo de que el individuo se pierda en la multiplicidad de los mensajes y las interpelaciones. La cordura se manifiesta en la ciudad como la capacidad de gestionar de manera concordada la complejidad de incitaciones y provocaciones del medio urbano. Por oposición, la locura consistirá en el aferramiento unilateral a uno de esos tipos de mensajes o en la distensión entre varios de ellos.

Además de topos de la desacralización y autonomización de las esferas de la cultura, la ciudad es también **territorialización de los subsistemas sociales de acción racional** con respecto a fines.

La racionalización de la sociedad en clave moderna ha sido pensada desde la ciudad y primordialmente para ella. El intercambio a través del mercado, la producción y reproducción de bienes a través de la industria, la producción y difusión de conocimientos a través de la escuela, el control y la vigilancia a través de los “aparatos represivos de Estado”, y la gestión pública a través de la democracia representativa son todos ellos fenómenos que no sólo se dan en la ciudad sino que la constituyen. La ciudad es ella misma hechura de estos fenómenos. El tejido urbano, como población y como espacio físico y simbólico, es resultado de la coexistencia, no necesariamente armónica, de estos subsistemas.

Como consecuencia de estos procesos, la ciudad moderna es, a pesar de los esfuerzos de la racionalidad instrumental por homogeneizarla, el reino de la diversidad. La diversidad de las ciudades constituye uno de los pocos chances que nos quedan de resistencia al uniformismo de la sociedad industrial y a las tendencias homogeneizantes de la globalización. Pero para conservar ese carácter de las ciudades y recrearlo es preciso mantener en ellas la urbanidad, es decir el conjunto de sistemas y relaciones sociales y culturales que constituyen al individuo y hacen posible que él se enfrente a la responsabilidad de la autodeterminación. Las ciudades son, por tanto, el germen para la superación de la uniformidad que nos viene de la sociedad industrial y está siendo potenciada por algunas de las tendencias de la globalización .

Dimensión jurídica

La filosofía (razón teórica), si aspira no sólo a interpretar el mundo sino a intervenir en él, tiene que proponer un conjunto de ideas regulativas o principios jurídicos (razón práctica) que orienten los pasos hacia la concreción del ideal de una convivencia racional de los pobladores urbanos.

La consideración de la ciudad en su dimensión jurídica comienza entendiendo a la ciudad como hechura y lugar del derecho, y contrastándola con otras formas de poblamiento que fueron fruto de fuerzas naturales, de voluntades e intereses individuales e incluso de insondables decisiones de los dioses.

Acceder físicamente a la ciudad equivale, como hemos dicho, a pasar de un mundo prescriptivo a otro electivo, de una sociedad regida por la tradición a otra regida por el contrato (J-M. Ferry). Las reglas de juego a las que se atiene la ciudad son inicialmente fruto de un pacto urbano. La ciudad es originalmente autocentrada: encuentra en sí misma la fuente de la legitimidad del saber y del poder, y no se propone otro objetivo que realizar a plenitud la vida urbana. La división entre sus poderes económico, administrativo, judicial, militar y simbólico sirve de garantía contra el capricho y la arbitrariedad. Así, para cada individuo la ciudad se abre como espacio de emancipación y de bienestar.

No es raro, por eso, que el derecho urbano fuese desembocando en derecho humano a medida que la sociedad toda se fue urbanizando. Lo que era originalmente un derecho lugareño del poblador urbano, fundamentado en la pertenencia a la ciudad, se fue convirtiendo en un derecho abstracto, formal y universal, fundamentado, al decir de los modernos, en la pertenencia del individuo a la especie humana. El derecho de la condición urbana pasa, así, a ser derecho de la condición humana. Puede, por tanto, decirse que los derechos humanos que el proyecto moderno proclama son, en su origen, un asunto urbano.

Dimensión política

También con respecto a la política ocurre una transferencia de lo urbano a lo social. La política se refería originalmente a la gestión pública de la polis, la ciudad, para referirse luego a la sociedad y al estado.

Una política urbana, pensada y realizada desde el criterio fundamental de la moderna urbanidad, entiende la ciudad como operadora de democracia. En cuanto operadora de democracia, la política urbana consiste en promover la participación ciudadana en las decisiones y la gestión y en compartir lo socialmente disponible. No se trata, por tanto, sólo de que los ciudadanos participen en las decisiones y en la gestión, asunto que ocupa prioritariamente a los políticos, sino de que se distribuyan equitativamente y se compartan los bienes sociales. Es necesario, pues, democratizar no sólo el poder sino el saber y los medios que influyen en la calidad de vida. La democratización del poder se concreta en las instituciones tradicionales de participación ciudadana. En cuanto al saber, la democratización se expresa en una posibilidad de producción y de acceso a la formación y a la información que no es conocida fuera de la ciudad. Para la democratización de las condiciones de la calidad de vida la ciudad ofrece una condición especial: concentra los espacios de intercambio y de producción, y, por tanto, reduce costos y democratiza el acceso a los bienes. Sabemos, sin embargo, que también se dan en la ciudad tendencias a hacer del valor de cambio el valor supremo y a mercantilizar las relaciones humanas. Pero es también en la ciudad en donde le nacen al capital sus peores enemigos, obligándole a sujetarse a normas jurídicas, contratos racionales y valores éticos.

Dimensión simbólica

La ciudad es, además, operadora de rememoración histórica y de valores simbólicos. Para que la gestión urbana tenga espesor histórico es imprescindible que se haga en diálogo con el pasado del presente. Por eso la ciudad se constituye en operadora de rememoración histórica. A través de las bibliotecas, los monumentos, el mobiliario urbano, los establecimientos de enseñanza, los medios de comunicación y las diversas formas de relato, la ciudad facilita el acercamiento al pasado y la toma de conciencia de la historicidad del hombre. Al confrontarse con las generaciones que constituyen el pasado del presente, teniendo con ellas, a través de los monumentos que las rememoran, un diálogo permanente, el poblador urbano se asume como ser histórico enraizado en una tradición frente a la que mantiene, sin embargo, una actitud electiva (Vattimo). Esta actitud de diálogo con el pasado y no de mero registro de hechos es precisamente la que constituye al individuo del presente y reconstituye a las generaciones pasadas. Leídos como hechos objetivamente registrables, los hechos históricos se agotan en el registro. Asumidos, sin embargo, dialógicamente, mantienen una vitalidad capaz de decirnos siempre algo nuevo. Tratar con cordura y seriedad histórica la rememoración será, por tanto, una tarea no menor de la gestión urbana².

² No quiero dejar de anotar, aunque sea al margen, que el medio urbano peruano propone, como las narraciones históricas mismas, una rememoración histórica parcial y sesgada: sobreabundancia, en el mobiliario y la simbología urbanos, de rememoraciones de corte militarista y religioso, y escasez de rememoraciones de la civilidad y la diversidad cultural.

La ciudad, por otra parte, es operadora de valores simbólicos: conserva, organiza y administra antiguos y nuevos valores simbólicos que pertenecen y son accesibles a todos (monumentos, nombres de calles, estatuas, carteles, anuncios, mobiliario urbano, etc.).

Las relaciones humanas, cuando ocurren en entornos poblados por valores simbólicos compartidos, hacen posible una profunda comunicación intersubjetiva que está mucho más allá de las relaciones mercantiles y que asume a cada hombre como una persona enraizada en un espacio concreto (Habermas, Taylor). Hay que añadir que también puede darse la manipulación en la gestión de los valores simbólicos a fin de producir unidimensionalidad, uniformidad y sometimiento.

Como topos por excelencia de humanización, de desacralización y autonomización de las esferas de la cultura, como escenario y hechura del derecho, y como operadora de rememoración histórica, sistemas simbólicos y democracia, la ciudad es no sólo espacio que limita el poder de la tiranía y el capricho, manteniendo a raya a la racionalidad instrumental y sus agentes, sino que, además y principalmente, facilita y promueve el despliegue pleno de la posibilidad humana, en los términos característicos del proyecto moderno: autocercioramiento, libertad, justicia, solidaridad y bienestar.

Perspectivas postmodernas

Era, pues, posible e incluso deseable un encuentro entre filosofía y ciudad en clave moderna. Pero ahora es ya demasiado tarde para intentarlo. El escenario e incluso los sujetos del reencuentro no son ya los propios de la modernidad. Ni la ciudad puede definirse como racionalidad territorializada, ni la filosofía cabe en la idea de pensamiento urbanizado. Se impone, por lo tanto, la necesidad de explorar otras posibilidades para un acercamiento fecundo entre filosofía y ciudad. Lo intentaré aquí, aunque sea a modo de ensayo, aceptando los retos que nos plantea a todos la actualidad .

La vieja confianza en las promesas de la modernidad y en la pertinencia de sus discursos se está debilitando (Lyotard, Vattimo). Y esto se traduce en un debilitamiento de la potencialidad legitimadora y la fuerza cohesiva y vinculante del discurso moderno. Por otra parte, las dimensiones institucionales de la modernidad (Giddens) están siendo desbordadas tanto en términos de poblamiento como de pensamiento. Y es que, por un lado, las diversidades, de cosmovisiones y de formas de vida, han ocupado el territorio y están tomando la palabra (Foenet-Betancourt, Kymlicka, Tubino. Helberg, Heise), y por otro, nos encontramos, cada vez más, inmersos todos en procesos que nos exigen vivir y pensar teniendo el mundo como horizonte de referencia.

En este contexto, ni la ciudad es gestionable desde los criterios y recursos de la racionalidad instrumental, ni la filosofía es abordable desde el paradigma de una única racionalidad. Filosofía y ciudad se ven, pues, obligadas a vérselas con una variedad de juegos de lenguaje y mundos simbólicos para cuyo tratamiento están insuficientemente equipadas.

Las diferencias, como acabamos de decir, están ocupando el escenario urbano, pero ahora no toleran fácilmente perder su diversidad para ser urbanizadas al modo tradicional: exigen no sólo decir su propia palabra y ser tenidas en cuenta en los procesos de urbanización, sino además que se reconozca y se respete su diversidad de poblamiento y de pensamiento como expresiones dignas de lo humano. No buscan, por eso, ser simplemente toleradas como sub-urbes, como excrescencias que le brotan, planificada o espontáneamente, a la ciudad. Aspiran más bien a una inclusión que las incorpore reconociendo sus peculiaridades. Se saben portadoras de lenguajes, mundos simbólicos, constelaciones axiológicas y maneras de vida que no caben en las ahora ya estrechas formas de la ciudad moderna. Se ubican, por eso, en los márgenes o reocupan los centros históricos que abandona la racionalidad imperante, porque en ellos pueden más fácilmente mantener sus identidades y conservar sus lenguajes. Su sostenida presencia, sin embargo, en el escenario urbano manifiesta una voluntad de apertura a lo otro y de convivencia con lo diverso que una conducción inteligente de la ciudad debería saber gestionar. La inteligencia en la gestión se mide ahora no sólo por el reconocimiento de la diversidad sino por la creación de espacios de encuentro e intercambio entre las diversidades. Se trata, por tanto, de pensar y construir la ciudad como topos por excelencia de cohabitación de comunidades diversas pero interconectadas. Imagino, pues, la ciudad postmoderna no sólo como el espacio más idóneo para la coexistencia de diversidades sino como hechura ella misma de la convivencia de lo diverso. Hay que anotar, sin embargo, que la convivencia que se da hoy en la ciudad no es la de la comunidad premoderna, asentada sobre un orden prescriptivo y homogéneo, sino una convivencia de lenguajes diversos y de heterogeneidades, como anotan Lyotard, Vattimo y Kymlicka, o de afinidades electivas, como dijera prematuramente Goethe.

Así pensada y construida, la ciudad sería la mejor escuela para formar al ciudadano que el mundo globalizado requiere, un ciudadano que entiende la diversidad como ganancia y al que, por tanto, no asusta la multiplicidad de juegos de lenguaje, nociones de vida buena, sistemas simbólicos y formas de vida con los que tiene que relacionarse cotidianamente, un ciudadano hecho al cuestionamiento frecuente de sus propias solideces y seguridades, un ciudadano que desde sus propias pertenencias entabla un diálogo respetuoso y fecundo con las diversidades que le rodean y con las que pueblan el mundo.

La filosofía, por su parte, si quiere reconciliarse con la realidad e interpretar adecuadamente estos procesos, tiene que comenzar renunciando a la universalización de una única racionalidad para reconocer una variedad de racionalidades que, sin embargo, están dispuestas a sentarse en la misma mesa de diálogo. Naturalmente esto precariza los fundamentos de cada racionalidad, despojándolos del ropaje de absoluto con el que suelen revestirse. Cada racionalidad sería, en este caso, una expresión sólo particular de la rica y variada experiencia humana, una experiencia que se nutriría de la ex-posición, de la puesta en circulación y en el común, de todas las racionalidades. Lo único de universal que le quedaría a la filosofía sería una voluntad de entendimiento entre las diversas racionalidades que pueblan el mundo. Lo universal no es entonces un discurso autopuesto como universalmente válido, porque hasta donde sabemos la humanidad no ha autorizado a nadie a hablar en su nombre (Heller-Fehér). Lo universal es más bien una red de caminos en donde las racionalidades se encuentran, se entrecruzan, dialogan y discuten entre sí.

Al desuniversalizarse, la filosofía se territorializa, adquiere conciencia de su pertenencia a una cultura, y es cierto que no renuncia a hablar a la humanidad pero no se atreve ya a hablar en su nombre. Desde esta posición, conscientemente débil, la filosofía no osa proponer un discurso sustitutivo del discurso moderno para legitimar el saber y el poder y reconstruir los debilitados vínculos sociales. Pone, más bien, los ojos en la ciudad y explora la convivencia de las diversidades en busca de las condiciones ya no formales sino sociales de validez del razonamiento, de legitimación del poder y de reconstrucción de los vínculos societales.

En este sentido, hasta podría decirse que asoma una primavera en las relaciones entre filosofía y ciudad. La crítica de aquello por lo que la filosofía no pensaba la ciudad –su pretensión de universalidad– constituye precisamente el punto de partida para un renacimiento de la filosofía, pero ahora como filosofía de la ciudad, una filosofía territorializada, consciente de su pertenencia a una cultura y preocupada por el mundo de la vida. De un lado la ciudad en cuanto portadora de diversidad, espacio en el que conviven diferentes modos de vida, nociones de la vida buena y visiones del mundo, como el lugar más idóneo para el despliegue de la libertad, la construcción de sentido, la negociación de la propia identidad y el autocercioramiento; y del otro, la filosofía como instauración de una razón dialógica en las relaciones humanas, establecimiento de las condiciones sociales de validez del razonamiento, afirmación de la invencibilidad e inevitabilidad de la pertenencia cultural, aceptación de la diversidad como dato primordial y vigilancia de la autenticidad de las presentaciones simbólicas. Así, la ciudad podría ser la forma espacial de la filosofía, porque la ciudad, con el politeísmo axiológico y la multiplicidad de racionalidades que en ella se encuentran, lleva a la filosofía a pensar el tema de nuestro tiempo, la diversidad, y al pensar ese tema está pensando la ciudad.

Pero no se trata sólo de pensar la ciudad sino también de gestionarla. Y para ello la filosofía tiene que identificar principios y normas y reinstalar la ética en la vida urbana y en gestión de la ciudad.

En el escenario actual de ex–posición y convivencia de las diferencias y de globalización de las condiciones de vida, habría que proponer como ética urbana la radicalización de la vieja idea de urbanidad, entendiéndola ahora como convivencia de diversidades. Esto lleva a una ética de la interdependencia, es decir a un conjunto de principios y normas que, dentro de las culturas que conviven en la ciudad y de sus entrecruzados códigos lingüísticos y simbólicos, regulan las relaciones entre las personas y los grupos humanos, y cuyo fundamento, como dijéramos más arriba, no remite a un orden divino, como pretendía la teología, ni a un orden del ser, como pretenden todavía la metafísica y la ciencia, sino al hecho histórico de la convivencia de diversidades que se da en la ciudad contemporánea. Esta manera de fundamentar la ética radicaliza la secularización que nos viene del proyecto moderno, acercándola a la historia presente y a la vida cotidiana.

La primera consecuencia de una definición de la ética como ética de la convivencia es la valorización de la diversidad como ganancia, como la mayor riqueza de la vida urbana. De

ahí, la necesidad y la obligación de reconocerla, de cuidarla con esmero, de gestionarla con sabiduría.

Una segunda consecuencia sería nuevamente la obligación de facilitar, impulsar y gestionar, en contextos libres de violencia, el encuentro enriquecedor entre las diversidades, entre sus cosmovisiones, sus lenguajes y sus mundos simbólicos y sus formas de vida. .

Como tercera consecuencia propondría, recogiénola de Habermas, la implantación de la argumentación como la única vía racional y democrática, respetuosa de los otros, para presentar y sostener la propia noción de vida buena, así como la propia idea de ciudad y sus implicaciones.

Desde estas ideas reguladoras hay que partir hacia la instauración de la urbanidad pasando por la crítica al urbanismo moderno. Del urbanismo moderno critico su empeño terco por minar las bases de la convivencia de diversidades tratando de crear espacios homogéneos y de separar las funciones propias de la ciudad. Se intenta, así, establecer estructuras de desencuentro entre lo público y lo privado, el trabajo y el ocio, entre las diversas funciones urbanas alejándolas entre sí, e incluso y principalmente entre los grupos humanos que constituyen la ciudad. Este atentado contra las bases materiales de la coexistencia de las diferencias es hijo de una reducción de la racionalidad a la condición de instrumento de eficacia y eficiencia, para no hablar de ganancia y explotación, descuidándose la dimensión emancipadora de la racionalidad por su contribución, como ha puntualizado Habermas, al autocercioramiento y al entendimiento entre hombres diversos.

Vuelvo, para concluir, a la urbanidad, que entiendo como el arte de vivir juntos (Touraine), lo que supone tener en cuenta las necesidades racionales, el respeto al otro, el uso democrático de lo disponible, el aprendizaje progresivo de la cohabitación con el diferencia, la territorialización de la ética, el derecho y la estética, en fin, ese conjunto de sistemas y relaciones sociales y culturales que nos constituye como persona y hace factible la realización de la posibilidad humana desde las pertenencias de cada uno. Instituida como principio rector del comportamiento individual y colectivo, la urbanidad nos lleva no sólo a la tolerancia de lo diverso, como postula el discurso moderno, sino a la consideración de la diversidad como riqueza y, por tanto, a pensar y construir la ciudad como convivencia cotidiana entre diferentes grupos sociales, culturas, lenguas, religiones, cosmovisiones, nociones de vida buena, edades y actividades.

Una ciudad informada por el principio de la urbanidad, tal y como aquí lo entendemos, es el mejor ambiente para que los individuos que la pueblan estén adecuadamente preparados para tratar dignamente con la multiplicidad de lenguajes que nos viene de la globalidad. El individuo así urbanizado sabrá conjugar pertenencia a lo propio y ciudadanía mundial, autoestima y reconocimiento del otro, peculiaridad y apertura. Se trata, por tanto, de una ética que no reedita las estrechas morales de las comunidades homogéneas ni se aventura a proponer su propia noción de vida buena como la única válida para toda la humanidad.

Le basta con saber que sus normas son tan dignas y tan revisables como cualquier otra. Por eso puede salir sin temores a la relación con el otro, porque, por un lado, estima lo propio y, por otro, no le asusta, si fuera necesario, revisarlo.

La especificidad ética de la ciudad se expresa, pues, en el concepto de urbanidad, un concepto complejo que se refiere tanto a la dimensión arquitectural y urbanística de la ciudad -es decir al acondicionamiento y gestión racional del territorio- cuanto a una manera de vivir marcada por el respeto de las personas y sus diferencias.

No se trata, sin embargo, y hay que volver a decirlo, de reproducir la comunidad cálida, prescriptiva y esencialmente homogénea de la sociedad preurbana, que no tolera el cuestionamiento al discurso fundador, ni la argumentación racional, ni la adhesión sólo parcial y temporal a principios y acuerdos, ni las vinculaciones a valores extraculturales. Tampoco se trata de reeditar la tolerancia moderna que sólo soporta (tolerancia viene del verbo latino *tollere*, soportar) pero no reconoce ni disfruta la diversidad. Lo que con la nueva urbanidad se pretende es facilitar y promover el encuentro enriquecedor de lo diverso, e incluso disfrutar de él, entenderlo como fuente de gozo y de dinamismo de la personalidad y de la vida urbana, para que florezcan la libertad, la igualdad, la fraternidad y el bienestar, como quería el proyecto moderno, pero también el reconocimiento y el gozo de lo diverso, las diferentes nociones de vida buena, la relación electiva con las propias tradiciones y la solidaridad.