



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
PROGRAMA DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

**Claves para pensar en una ética del habitar urbano:
Aporía y acontecimiento en Derrida**

Tesis para la obtención del grado de Magíster

Prof. Patrocinante: Carlos Contreras
Pablo Oyarzún

Autora: Isabel Brain

Abril, 2011
Santiago

A mis amores

Julia, Blanca y Joaquín

Claves para pensar en una ética del habitar urbano: Aporía y acontecimiento en Derrida

Palabras claves: ética – experiencia urbana – aporía – acontecimiento – responsabilidad – decisión – alteridad – Derrida

Resumen.

La *alteridad* como elemento fundante de la vida urbana está prácticamente en las antípodas del modo en como hoy se conciben las grandes ciudades. Esa falta de contacto social entre distintos en las ciudades carcome las propias bases de lo que supone la vida en la ciudad.

De ahí que la pregunta por aquello que constituye la esencia del habitar urbano, y sobre la posibilidad de hallar en ello un principio ético, es lo que motiva la realización de este proyecto.

En particular, la hipótesis que sostiene este trabajo es que ese principio constitutivo de las ciudades consistiría en el encuentro *accidental* con otro –distinto—, el cual encuentra un contenido ético, si es analizado recurriendo las claves teóricas de *acontecimiento*, *responsabilidad* y *decisión* todas ellas contenidas en la estructura aporética de lo imposible que asedia lo posible; lo infinito en lo finito que postula Derrida.

ÍNDICE	Págs.
Introducción.	1-8
<u>Capítulo 1: La ciudad y la experiencia urbana</u>	9-68
a) De la ciudad de Aristóteles a la ciudad de Baudelaire: forma y fondo en estado de equilibrio	10
b) Algunas claves de lectura sobre Baudelaire y la ciudad	27
c) Formación y desarrollo de la ciudad moderna: procesos de transformación desde la antigüedad a su consolidación en el siglo XIX	44
d) Claves comprensivas del habitar urbano en las grandes ciudades	50
e) Resumen	66
<u>Capítulo 2: Vigencia de los principios constitutivos de la experiencia urbana en las ciudades de hoy</u>	69-84
a) De la ciudad moderna a la ciudad contemporánea: debilitamiento paulatino de los principios constitutivo que le dan vida	70
b) Qué implica el abandono de los aspectos constitutivos de la vida en la ciudad	79
c) Resumen	82
<u>Capítulo 3: Nociones derridianas de aporía, acontecimiento, responsabilidad y decisión que soportan una dimensión ética</u>	85-125
a) Estructura aporética de lo posible—imposible	87
b) Acontecimiento: lo imposible que asedia lo posible	98
c) En el acontecimiento: responsabilidad primero, libertad después	104
d) Secreto, don y ética: claves comprensivas de la responsabilidad	109
e) Acontecimiento y responsabilidad: encuentro en la hospitalidad	117
f) Resumen	124
<u>Capítulo 4: De la hospitalidad ética a la hospitalidad política: la <i>Ciudad Refugio</i></u>	126-131
a) Legado de Lévinas sobre las ciudades refugio	127
b) Ciudades refugio contra/versus los Estados	130
c) El anonimato: sustrato que regula las garantías del extranjero en la ciudad refugio	133
d) Resumen	135
<u>Capítulo 5: Posibilidades que ofrecen las nociones inscritas en la estructura aporética del acontecimiento para pensar en una ética del habitar urbano</u>	137-145
a) Tensión y conflicto: marco aporético de la ciudad que debe sostenerse como tal	138
b) Lugar del acontecimiento en la ciudad: encuentro <i>accidental</i> con otros	140
c) Experiencia urbana: imposibilidad de no responder a la venida del <i>otro</i>	142
Consideraciones finales.	147-149
Referencias.	150-152

Introducción.

El propósito de este trabajo ha sido indagar en la posibilidad de pensar en una ética del habitar urbano, tomando como referencia las nociones derridianas contenidas en la estructura aporética de lo imposible que asedia lo posible, poniendo atención a las nociones de acontecimiento, responsabilidad y decisión.

Ahora bien, ¿por qué pensar en una ética del habitar urbano? y ¿qué relación puede tener con los desarrollos teóricos en Derrida? Ambas preguntas serán contestadas en esta introducción a fin de aclarar por una parte, los motivos que justifican este trabajo, y por otro, la forma en que serán abordados.

Respecto a la primera pregunta, es preciso reconocer que la vida en las grandes ciudades es hoy una experiencia generalizada, y sin ir muy lejos, nuestro propio continente resulta ser uno de los más urbanizados. Hoy día ocho de cada diez latinoamericanos viven en ciudades —escenario que se inscribe en una tendencia que se despliega en casi todos los países del mundo—.

No obstante lo anterior, esa realidad extendida de una ‘forma’ de vida urbana, ha ido perdiendo su ‘fondo’, lo cual constituye una situación problemática en la medida que ese ‘fondo’ del habitar urbano —que se sostiene fundamentalmente en el encuentro con otros— es lo que contiene la posibilidad de mantener ciertos niveles de cohesión social en el marco de esta nueva realidad urbana que coloniza día a día todos los rincones del planeta. Olivier Mongin describe esta situación en forma muy clara y concreta: “A lo largo del siglo XX, se pasó progresivamente de la ciudad a lo urbano”¹.

A lo anterior se suma la creciente fragmentación y segregación de los grupos sociales en la ciudad. Al respecto, la pregunta formulada por Blakely y Snyder “¿Puede esta nación lograr

¹ MONGIN, O. (2006). *La Condición Urbana*, E. Paidós. Buenos Aires. Primera Edición. p.19

completar su contrato social en ausencia de contacto social?”², cuyo origen está referido a los problemas de segregación urbana y la falta de experiencia de convivencia entre grupos de origen social, económico y racial distintos en Estados Unidos, recoge en gran medida el problema que en este trabajo se ha buscado abordar: Es la falta de contacto social entre distintos en las ciudades lo que carcome las propias bases de lo que supone la vida en la ciudad. La distancia respecto a los extraños, se traduce rápidamente en miedo respecto al otro en la medida que no se tiene costumbre, en ningún ámbito de la vida cotidiana, o rutinaria como lo plantea Giannini³, de toparse, de *accidentarse* con alguien que no sea otro yo, un yo-mismo-en-otro.

Sin embargo, este aspecto de la vida urbana normalmente no es considerado. Los dos ámbitos desde los cuales generalmente se abordan los temas urbanos son la planificación urbana (como intento por regular flujos y lugares) y la economía (que se rige por criterios de eficiencia para la provisión de infraestructura, y rentabilidad de uso de la tierra), estrechamente vinculado al primero. Y si bien ambos enfoques son necesarios, no dan cuenta de la totalidad del fenómeno ni de su complejidad. Se olvida con frecuencia que aquello que se está intentando regular, o bien hacer más eficiente, corre el riesgo de dejar de ser lo que es: una ciudad. De ahí que la pregunta por aquello que constituye la esencia del habitar urbano y la posibilidad de hallar en ello un principio ético, es lo que ha motivado esta reflexión.

En este sentido la pregunta por una ética del habitar urbano se vuelve pertinente desde una perspectiva epistemológica, y en particular respecto a las disciplinas que buscan comprender la ciudad y la experiencia de vida urbana que se despliega en ella, las cuales enfrentan una tremenda dificultad para abordar y comprender los fenómenos urbanos desde una perspectiva que no esté parcializada y que no quede atrapada en su propio método.

² BLAKELY & Snyder. (1997) *Fortress America*. Comentario publicado en revista Eure. Versión electrónica: www.eure.cl.

³ Cf. GIANNINI, H. (2004) *La reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. E. Universitaria. Santiago. Sexta Edición.

Lo anterior se expresa, por ejemplo, en el problema de los guetos urbanos de vivienda social que se multiplican en todas las grandes ciudades abatiendo y alienando la vida de sus habitantes, lo cual conlleva claras consecuencias en la desintegración social. Sin embargo no es posible demostrar a ‘ciencia cierta’ que este problema sí supone graves consecuencias en la cohesión social que da cuerpo y coherencia a nuestra vida en sociedad. Los métodos científicos reclaman verdades provenientes de sistemas de medición que no son capaces de capturar la complejidad de éste tipo de fenómenos. El resultado de esa imposibilidad de medir una realidad social cuya evidencia cae a pedazos ante nuestros ojos, (como son los problemas derivados de la segregación social a gran escala de los más pobres) se traduce en una inhibición para tomar cartas en el asunto y de aventurar decisiones.

Es por ello que este trabajo propone abrir la pregunta por la dimensión ética de la vida urbana, lo cual, si bien no resuelve los límites epistemológicos planteados, al menos puede aportar otro ángulo de comprensión que contribuya, complemente y ojalá enriquezca los modos de aproximación de las ciencias que estudian y piensan la ciudad.

*

Uno de los aspectos que distingue la vida propiamente urbana es la *diversidad*, la *alteridad*, la *diferencia*. Este núcleo constitutivo se sostiene desde la ciudad antigua, tal como la describe Aristóteles, –pasando por todas las etapas de formación y consolidación durante la Edad Media y Renacimiento– hasta la ciudad moderna problematizada por Baudelaire, quien a través de su poesía y escritos, retrata personajes situados en la marginalidad y envueltos en la multitud, en oposición a la vida promediada y ‘en serie’ que inaugura la vida burguesa, cuyas figuras son la masa (masividad) y el consumo.

Para Aristóteles la ciudad se juega en la tensión entre lo múltiple y la unidad (límites) y su riqueza radica no sólo en lo que se obtiene de la suma de las partes, sino en la relación entre ellas. Otro aspecto fundamental es la diversidad como clave constitutiva de la vida en la

ciudad. Dirá que la sola presencia de un gran número de individuos no forma una ciudad pues debe darse la condición que éstos sean diferentes entre sí.⁴

Por otra parte, la vida en la ciudad para Aristóteles no responde únicamente a la utilidad o necesidad de los hombres, sino que está relacionada con el *placer de vivir* puesto que la naturaleza de los hombres es sociable.⁵

Baudelaire, veintitrés siglos después de Aristóteles, y enfrentado a una experiencia de ciudad completamente distinta —como es la ciudad moderna— sigue remitiendo a la experiencia de alteridad y multitud como aspectos centrales de la ciudad. Describe por medio de imágenes que se muestran como fragmentos discretos de la realidad la multiplicidad de vivencias que simultáneamente ocurren en la ciudad. Lo impredecible, lo incógnito, lo marginal, se muestran a través de figuras como las del extranjero, las viudas, las mujeres versus las mujerzuelas, los mendigos, el poeta, el dandi; la figura del *flâneur* como aquel que camina la ciudad a fin de *experimentarla*, vivirla, todo ello conjugado con la vida burguesa que se despliega en la ciudad.

En definitiva, si lo que constituye la esencia del habitar en la ciudad es efectivamente lo que nos muestran las impresiones que van de Aristóteles a Baudelaire⁶, entonces, tendríamos que reconocer que hoy día en las grandes ciudades ese principio constitutivo ha ido quedando abandonado, puesto que el ‘otro’ en tanto extraño, ha pasado a representar una experiencia poco común. Los diversos grupos que habitan las ciudades, han tendido a segregarse entre sí, a vivir entre los iguales, evitando el contacto con personas que no conocen, alejando por tanto la posibilidad de un habitar urbano articulado en torno al encuentro con otros-distintos, que es lo que da a la ciudad su carácter y especificidad.

Ahora bien, por qué vale la pena preguntarse por la persistencia de las claves que definen la experiencia urbana hoy, qué es lo que se pierde cuando se abandona el encuentro entre

⁴ ARISTÓTELES. (2005). *La Política*, E. Istmo. Madrid. p.129

⁵ Cfr. *Op.cit.* p.190

⁶ Ambos describen momentos de inflexión del fenómeno ‘ciudad’: formación en el primero, consolidación en el segundo.

extraños como principio regulador de la experiencia urbana, es un asunto que Sennett expone en forma muy lúcida diciendo que la pérdida de contacto con otros distintos lleva básicamente a la incapacidad de las personas de crecer, pensar y actuar por sí mismos. De esta manera nos dice que el encuentro con extraños en la ciudad “La función a la que sirve es la de acostumbrar al ser humano a correr riesgos. [...] la oportunidad de enriquecer sus percepciones, sus experiencias, y de aprender la más valiosa de todas las lecciones, la capacidad de cuestionar las cuestiones establecidas en su vida.”⁷

Olivier Mongin, en su libro *La Condición Urbana*⁸, traduce el problema aquí planteado en una paradoja. Para él la condición urbana corresponde a un *espacio finito que ofrece la posibilidad de trayectorias infinitas*, y sin embargo hoy, esa paradoja se encuentra invertida en sus principios: *las ciudades aparecen como espacios infinitos, pero que entregan a sus habitantes posibilidades finitas (fragmentadas)*.

Bajo esta perspectiva, para que la ciudad permanezca como tal no pueden desacoplarse sus límites (forma) de las trayectorias infinitas (fondo). Para que exista encuentro *en* la diversidad; *entre* diversos es necesario que existan los límites.

Mongin advierte que ya no es posible asumir que tendremos una experiencia urbana por el sólo hecho de habitar en la ciudad, y no por ello debemos desecharla como parámetro. El punto es que esta vez hay que poner el acento en construirla, en encontrar el modo de darle forma. Dirá que debe ‘reconquistarse’.⁹

Esa reconquista no trata de arquitectura ni de urbanismo, ni de políticas públicas o economía; trata de la experiencia urbana. Por lo tanto, supone llevar la discusión más allá de la arquitectura y del urbanismo, poniendo el foco en la comprensión de aquello que es y significa la vida en la ciudad.

⁷ SENNETT, R. (2002). *El declive del hombre público*. E. Península. Barcelona. (Primera Edición 1976). P.641-642S

⁸ MONGIN, O. (2006). *La Condición Urbana*, E. Paidós. Buenos Aires. (Primera edición en francés 2005. É. du Seuil).

⁹ *Op. cit.* p.170

**

En cuanto a la segunda pregunta que encabezaba esta introducción, respecto a cómo lo presentado se relaciona con las nociones derridianas —que es lo que este trabajo pretende vincular—. La respuesta se encuentra en el hecho que la paradoja que expone Mongin, podría perfectamente llevar el nombre de una *aporía* que sustenta—soporta—resiste el habitar urbano, y que representa la condición de posibilidad de esa experiencia urbana. Para Derrida “La aporía es una experiencia interminable. Esta debe permanecer como tal si se quiere pensar, hacer que advenga o dejar que venga algún acontecimiento de decisión o responsabilidad”¹⁰. Corresponde a un “[...] aguante no pasivo de la aporía como condición de la responsabilidad y de la decisión”¹¹”

Para Derrida el encuentro con el ‘otro’ —en tanto alteridad absoluta; en tanto acontecimiento— trae aparejada una respuesta ética, cuya forma específica es la responsabilidad y la decisión. Es en la estructura aporética que remite a la *experiencia de lo imposible*, donde es posible identificar una clave comprensiva para la constitución de la vida urbana sustentada en la noción de alteridad absoluta¹².

El acontecimiento tal como lo presenta Derrida, se enmarca en la aporía que lo constituye, en la imposibilidad que el acontecimiento en sí mismo supone. Aquello que acontece no puede ser anticipado por el sujeto, no está en el horizonte de lo posible, y ese permanecer en la aporía es lo que permite y abre un espacio de decisión fuera del horizonte del ser-saber-poder. Esa apertura hacia *lo que*, respecto a *quien* viene como dirá Derrida, reclama una respuesta que no espera, no hay libertad en ello, reclama responsabilidad. Es así como distinguirá entre una decisión espuria (activa) y una decisión genuina (pasiva).

Bajo esta perspectiva entonces, las formulaciones derridianas de *acontecimiento* como alteridad, y de *responsabilidad* y *decisión* como respuesta a ese encuentro con otro, abre la posibilidad de pensar en una dimensión ética a la vida urbana.

¹⁰ DERRIDA, J. (1998). *Aporías*, E. Paidós. p.46

¹¹ *Op.cit.* p.36.

¹² En este punto los temas que plantea Derrida respecto a la hospitalidad y la figura del extranjero serán centrales en el análisis.

Una ética del habitar urbano constituida en torno a la figura del acontecimiento representa la ‘formula’ o bien la ‘métrica’ que permitiría devolver a quienes habitan la ciudad la experiencia urbana por excelencia. Que aquella dislocación entre forma y fondo del habitar urbano se recomponga.

En consecuencia, el trabajo que aquí se expone supone que se acepten dos condiciones: (i) que se admita que el encuentro con otro-distinto dentro de los límites que lo posibilitan, representa el principio constitutivo de las ciudades, y (ii) que se acepten las formulaciones teóricas que propone Derrida, para quien el encuentro con el ‘otro’ –en tanto alteridad absoluta— conlleva una respuesta ética, cuya forma específica es la responsabilidad y la decisión.

Si ambas condiciones son acogidas, entonces se abre la posibilidad de sustentar la tesis de este trabajo que afirma que aquello que constituye lo propiamente urbano (encuentro *accidental* con otro), contiene un principio ético que lo funda.

Por último, cabe mencionar que dicha aceptación de una ética del habitar urbano, abre la posibilidad para que éste pueda constituirse en un principio regulador, lo cual tiene ciertamente implicancias políticas, en concreto, en la posibilidad de dar cabida y despliegue a la *hospitalidad* y a la *ciudad refugio*, aspecto que será al menos delineado en este estudio.¹³

En definitiva, para dar cuenta de los principales temas expuestos este trabajo ha sido organizado en seis partes: (i) En primer lugar se presenta una descripción de aquellos aspectos que permiten hablar de la ciudad como una realidad que tiene su propia especificidad. (ii) Luego, se examina el estado actual de la ‘cuestión urbana’ a fin de

¹³ La figura de la ciudad refugio es central en el análisis de Derrida, en particular por la forma específica en que ésta permite dar un contenido ‘aplicado’ a la idea de hospitalidad. Este aspecto, -fundamental en sus análisis-, será abordado, puesto que no es posible eludirlo si se estudian las nociones de hospitalidad y ética en Derrida. El descargo que se quiere marcar aquí es que la ciudad refugio escapa al foco de este trabajo, en la medida que, como será expuesto más adelante, las ciudades refugio se instalan en una relación de ‘límite’ entre la ciudad y los Estados-nación, cuestión que no forma parte de los temas que se han planteado en este trabajo.

demostrar la pertinencia de plantear la pregunta por una ética del habitar urbano. (iii) En tercer lugar, se expone una puntualización de los principales elementos de la teoría derridiana que colaboran con el análisis de una ética del habitar urbano: aporía, acontecimiento, responsabilidad y decisión, para así entrar en una (iv) problematización del vínculo entre el alcance ético de las nociones derridianas y su correlato político, en concreto: entre hospitalidad y ciudades refugio. (v) Por último, se buscará probar la hipótesis central poniendo en juego los conceptos derridianos en el escenario del habitar urbano tal que permita establecer el aporte específico que éstos hacen para pensar en una dimensión ética de la vida en la ciudad. (vi) Finalmente se exponen algunas consideraciones respecto a las implicancias de la lectura —y puesta en juego— de los conceptos revisados desde la perspectiva que Derrida los desarrolla.

In a Station of the Metro
The apparition of these faces in the crowd;
Petals on a wet, black bough.
Ezra Pound

(i) La ciudad y la experiencia urbana

Cuáles son aquellos elementos que corresponden al núcleo mismo de la ciudad y de la experiencia urbana. Cómo establecer con claridad cuáles de sus elementos no podrían ser hipotecados en la medida que dejarlos de lado implicaría minar las bases mismas de lo que hace a la ciudad ser tal. Responder a estas preguntas es el propósito de este capítulo.

La búsqueda de una respuesta a estas preguntas encuentra un método en Aristóteles, quien apunta precisamente a indagar en aquello que convierte a la ciudad en una realidad específica en sí misma por medio del análisis de sus componentes más simples. Este método lo describe Aristóteles de la siguiente manera:

“Al igual que en otras investigaciones es necesario dividir lo compuesto hasta alcanzar lo indivisible, es decir, las partes más elementales del todo; asimismo, observando las partes que constituyen la ciudad, también podremos ver mejor en qué se diferencian unas comunidades de otras y si es posible adquirir algún conocimiento válido a este respecto.”¹

Bajo esta perspectiva, si se quiere hablar de ciudad pues entonces hay que averiguar cuáles son los elementos centrales de la experiencia urbana, encontrar esa médula y someterla a prueba en los diversos escenarios urbanos a fin de indagar hasta qué punto éstos tienen rendimiento, dónde pierden su forma, su capacidad de generar una experiencia urbana, y cuándo entonces, pasamos a habitar territorios que ya no puede ser calificados como ciudad.

¹ ARISTÓTELES (2005). *Política*, E. Istmo. Madrid. p.96

Ahora bien, si verdaderamente la ciudad tiene un elemento constitutivo, entonces debiéramos poder encontrarlo independiente del paso del tiempo y de los lugares. Por esta razón procede preguntarse qué hay de común entre la ciudad antigua, bien presentada y reflexionada por Aristóteles no obstante el hecho que ésta se encuentra en su etapa embrionaria, y la ciudad moderna sobre la cual Baudelaire resulta ser un excelente exponente de ella, en la medida que sus escritos condensan la experiencia del habitar en las grandes ciudades.

La extensa línea de tiempo que va entre Aristóteles y Baudelaire la cual comprende más de veinte siglos, tiene la ventaja de capturar dos momentos de inflexión de la cuestión urbana. Por una parte, con Aristóteles nos acercamos al ‘nacimiento de la ciudad’ y con Baudelaire a la consolidación del fenómeno urbano como tal en la ciudad moderna. En cuanto a la pregunta acerca de qué ocurre hoy en la ciudad, su respuesta quedará suspendida para la segunda parte de este trabajo.

Por lo tanto, la propuesta es entrar –a modo de preludio— en la ciudad que nos presentan Aristóteles y Baudelaire, para luego profundizar en las claves urbanas que desde la filosofía –y en parte desde la sociología— colaboran para un mejor entendimiento de los principios constitutivos de la experiencia urbana.

a) De la ciudad de Aristóteles a la ciudad de Baudelaire: forma y fondo en estado de equilibrio

- La ciudad de Aristóteles crisol para la ciudad de Baudelaire

La ciudad ha sido definida magníficamente por Aristóteles apelando a dos claves o componentes fundamentales. Uno de ellos, los *límites* y el segundo la *diversidad*. Respecto al primer componente, cabe notar que para los griegos el límite lejos de representar el fin de algo corresponde más bien al punto en que algo comienza a ser tal. Sólo en la medida que

existe una unidad definida por un límite ésta logra alcanzar la forma que le es propia.² Ese límite en el caso de la ciudad, corresponde al punto en que extenderlo implicaría que ésta pierda su carácter de tal. Por esto la unidad de la ciudad será para Aristóteles “su mayor bien”³ para quien sólo hay asociación en la medida que se persigue un bien, y el hombre tiende por naturaleza a la asociación (política) donde a su juicio se logra el bien superior. Sin embargo, no se puede pretender que la ciudad lo contenga todo. Tiene o debe tener un límite. Así dice: “Admito que la unidad de la ciudad en su totalidad es su mayor bien, [...] Sin embargo, es evidente que si ese proceso de unificación avanza, ya no habrá ciudad.”⁴; “Vemos pues que el límite perfecto de una ciudad se pone en la mayor cantidad de gente que sea abarcable para una vida autosuficiente.”⁵

La ciudad para Aristóteles corresponde al lugar, específicamente al *territorio* que reúne a los hombres que persiguen un objetivo –la felicidad— por medio de la asociación política a través del Estado. Dirá Aristóteles respecto a la idea de lo que es común y lo que no lo es entre los habitantes de la ciudad:

“No tener nada en común evidentemente es imposible, de hecho la constitución es una forma de comunidad, en primer lugar porque es ineludible tener en común el lugar, bien porque a un único lugar le corresponde una (1261a) única ciudad, bien porque ciudadanos son los que tienen en común una única ciudad.”⁶

Junto con lo anterior, al referirse al emplazamiento de la ciudad recurre a la idea de que éste debe cumplir con el requisito de proteger a los ciudadanos de las amenazas del exterior. La ciudad para Aristóteles debe estar ubicada en un territorio que califica como ‘excelente’ en términos de las condiciones físicas que la determinan. Vale decir, el que una ciudad sea autosuficiente, no es el resultado de un proceso aleatorio o fortuito, por el contrario se requiere de una configuración concreta y de la presencia de todos los servicios que le dan

² Cfr. HEIDEGGER, M. (1994). *Construir, habitar, pensar*. Traducción Eustaquio Bajau. En Conferencias y Artículos. E. Serbal, Barcelona.

³ ARISTÓTELES. *Op.cit.* p.128

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Ibid.* p.363

⁶ *Ibid.* p.128.

vida (incluyendo a quienes los proveen: campesinos, artesanos, combatientes, gobernantes, esclavos, entre otros) los cuales son aspectos críticos para poder hablar de una ciudad propiamente tal.⁷

Por otra parte la unidad de la ciudad, aquella que se debe perseguir en tanto constituye un bien, no puede regirse bajo los mismos parámetros de unidad que se espera de una familia o de un individuo, puesto que esa misma búsqueda de unidad por sobre el umbral que resiste la ciudad, la terminaría destruyendo. De aquí se desprende la premisa aristotélica que postula que “a cada cosa la preserva su bien”⁸; vale decir, que el bien para cada cosa es justamente lo que asegura su existencia. Así aparece entonces la *diversidad* como segundo elemento para comprender la ciudad como una unidad con especificidad propia. El número tiene menos peso que la diferencia cuando se pretende dar cuenta de la ciudad. Su contracara, la homogeneidad social, no forma una ciudad. La suma de elementos iguales se asemeja a la realidad de un ejército para Aristóteles y no a una ciudad cuya naturaleza se juega en la diferencia. De esta manera, Aristóteles dirá en la *Política* que:

“[...] la ciudad no se constituye solamente de una pluralidad de individuos, son de individuos que difieren de un modo específico. Una ciudad no surge de individuos semejantes. No es lo mismo una alianza entre iguales que una ciudad. La alianza es útil por el número de sus miembros, aunque sean de una misma especie, (pues la alianza surge con el fin de prestarse ayuda), al igual que un mayor peso hace inclinar la balanza. [...] Por eso la igualdad en las relaciones recíprocas salvaguarda las ciudades como ya se ha dicho antes en las *Éticas*. También entre los libres e iguales es necesario que esto sea así puesto que no es posible que todos manden a la vez, sino anualmente o según algún otro orden o intervalo de tiempo”⁹

Las partes que componen la ciudad corresponden a los hombres iguales y libres entre sí. Este tipo de habitante de la ciudad para Aristóteles corresponde a la figura del ciudadano. De esta manera dirá que la ciudad corresponde a una asociación de hombres libres, a los cuales no los define el hecho de tener un domicilio, ya que extranjeros y esclavos también

⁷ Cfr. *Op.cit.* p. 363-365; 375-378

⁸ *Ibid.* p.130

⁹ *Ibid.* p.129

poseen un lugar de residencia en la ciudad. Un verdadero ciudadano “es quien tiene derecho a participar en la función deliberativa y judicial”¹⁰ con lo cual quiere decir que el ciudadano es aquel que no tiene que trabajar para vivir y que cumple una función pública. Aristóteles dice: “En esto consiste la virtud propia del ciudadano: conocer el gobierno de los hombres libres desde la situación de mando y de obediencia”¹¹

Ahora bien, es importante notar que en la concepción aristotélica de *polis* está en juego en forma importante una dimensión político—administrativa que es la de acoger a los hombres ‘libres e iguales’ en un ámbito pacificado, libre de las necesidades que les impone el mundo privado de la *oikia*. Vale decir, la *polis* más allá de ser un espacio físico determinado supone un modo de relación de los hombres libres entre sí. Y precisamente ésta es una de las principales críticas que la teoría urbana esgrime a la concepción ‘aristotélica’ de ciudad bajo el argumento que la ciudad como tal no aparece hasta la Edad Media, ya que la ciudad griega remite únicamente a una aglomeración de personas, en su dimensión ‘cívica’ más que de ‘urbe’ pues no hace referencia a ningún lugar en particular, no posee una dimensión física específica.¹²

Si bien es cierto que el acento está claramente puesto en su dimensión cívica, de todos modos Aristóteles le otorga a la ciudad un estatuto distinto y relevante cuando afirma que ésta tiene una unidad superior a la de una nación. Esta última, a pesar que puede reunir un vasto territorio, bajo el cual quedan contenidas aldeas, pueblos y pequeños grupos aislados, no forma una unidad, como sí ocurre con la ciudad, la cual a pesar de abarcar un territorio más pequeño, sus miembros se encuentran asociados en pos de un objetivo común. Con esto nos remite a un límite y a un tipo de relación, que no supone una mera aglomeración de personas, en la medida que forma y fondo no operan indistintamente, sino que se suponen. Es la relación entre las partes y no sólo la suma de ellas como veíamos lo que da su carácter específico a la ciudad, cuya existencia está condicionada a la existencia de un límite y un lugar que los acoge que les da su unidad requerida.

¹⁰ *Ibid.* p.178

¹¹ *Ibid.* p.186

¹² Cfr. MONGIN, O. (2006). *La Condición Urbana*, E. Paidós. Buenos Aires. Primera Edición. p. 105

Respecto al peso que tiene la reflexión ‘política’ de la *polis* en Aristóteles, cabe destacar la lectura que respecto a la ciudad griega antigua y también sobre Aristóteles, realiza Hannah Arendt.

Para Arendt hay dos aspectos de la *polis* que la cualifican como un tipo de espacio determinado. Uno de ellos, es la importancia de aparecer ante otros. La existencia política de quien deja el espacio privado (el espacio de las necesidades), y por tanto desprecia la vida, en el sentido que no teme perderla, ocurre si y sólo si se da en el marco de la publicidad, que es la que permite el ágora. Son los ‘otros’ los que atestiguan el aparecer en público, las grandes gestas o discursos. Para que ello ocurra, se requiere de un lugar en el cual aparecer, es preciso que exista un espacio que esté poblado por aquellos ‘otros’ que dan cuenta de la propia existencia política. De esta manera, dirá Arendt respecto al espacio público que “Contrariamente a lo que sucede en la privacidad y en la familia, en el recogimiento de las propias cuatro paredes, aquí todo aparece a aquella luz que únicamente puede generar la publicidad, es decir la presencia de los demás.”¹³

Por lo tanto, incluso si se trata de hablar o actuar políticamente es necesario aparecer, puesto que actuar y hablar implica ser visto y escuchado. De esta manera el ‘otro’ no puede quedar fuera. Para Arendt el espacio de la política es el espacio de la libertad. Postula que política y libertad –en el sentido griego— son prácticamente lo mismo, cuestión que enfatiza al momento de distinguir el proceso de ‘liberación’ de las necesidades que impone el mundo privado, en relación al ejercicio de la libertad política que se alcanza junto/ con los otros. Así plantea: “Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad.”¹⁴

Vinculado al punto anterior, Arendt también destaca la importancia de la estabilidad del espacio público que constituye la ciudad. Dirá que “lo decisivo de esta libertad política es su vínculo a un espacio. Quien abandona su polis o es desterrado pierde no solamente su

¹³ ARENDT, H. (2007). *¿Qué es la política?* E. Pensamiento contemporáneo 49. Primera edición 1995. Buenos Aires. p. 74

¹⁴ ARENDT, H. *Op.cit.* p. 70

hogar o su patria sino también el único espacio en que podía ser libre; pierde la compañía de los que eran sus iguales.”¹⁵

Hannah Arendt distingue entre el espacio cuando es ‘sólo público’ y el espacio público cuando adquiere connotación política. Este último para que se constituya requiere de la ciudad como lugar específico. El espacio meramente público es aquel que se activa cuando los hombres iguales entre sí aparecen ante otros realizando una proeza o un discurso, pero Arendt plantea que una vez acabado esto, el espacio público se disuelve. Esto es a su juicio el marco en el cual se desarrollan las epopeyas homéricas, de héroes que instalan campamentos y que una vez finalizada la hazaña, se levanta; se regresa al espacio privado. En cambio, el espacio público adquiere carácter político cuando este logra estabilidad en el tiempo donde los ‘libres e iguales puedan siempre encontrarse’.

“El espacio público sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los transmita a la posteridad en la sucesión de las generaciones. Esta ciudad, que ofrece un lugar permanente a los mortales y a sus actos y palabras fugaces, es la polis, políticamente distinta de otros asentamientos (para los que los griegos también tenían una palabra) en que sólo ella se construye en torno al espacio público, la plaza del mercado, donde en adelante los libres e iguales pueden siempre encontrarse.”¹⁶

Ahora bien, es precisamente la necesidad de dar mayor permanencia en el tiempo a las hazañas homéricas lo que en parte justifica la necesidad de establecer un lugar como la ciudad; como la *polis*, en la cual este tipo de actos no dependieran únicamente de la memoria de los poetas que relataban este tipo de aventuras.

“[...] Es como si el campamento militar homérico no se levantara, sino que se instalara de nuevo tras el regreso a la patria, se fundara la polis y se encontrara con ello un espacio donde aquél pudiera permanecer prolongadamente. Y por mucho que en esta permanencia

¹⁵ *Ibid.* p.70

¹⁶ *Ibid.* p.74

prolongada haya podido transformarse, el contenido del espacio de la polis sigue ligado a lo homérico, que le da origen.”¹⁷

Cuando el espacio público se estabiliza en la figura de la *polis*, Arendt dirá que lo que ocurre es que la acción comienza a debilitarse siendo desplazada por el habla. Y es precisamente en este escenario que la presencia de los otros en el ágora, se vuelve fundamental.

“[...] el sentido de la empresa y la aventura se debilitó más y más y aquello que en estas aventuras había sido en cierta manera el accesorio indispensable, la constante presencia de los otros, el trato con iguales en la publicidad de la ágora, la como dice Heródoto, *isegoría*, pasara a ser el auténtico contenido del ser-libre. Simultáneamente, la actividad más importante se desplazó del actuar al hablar, del acto libre a la palabra libre.”¹⁸

Retomando los postulados de Aristóteles, vale la pena considerar un último elemento que es sustantivo en sus apreciaciones acerca de la vida en la ciudad. Para Aristóteles la ciudad corresponde al lugar privilegiado donde es posible desplegar la naturaleza sociable del hombre. Que los hombres se reúnan, asocien y convivan entre sí corresponde al *placer de vivir* que éstos tienen. Aristóteles dirá que se unen por el ‘mero vivir’ más allá de las necesidades individuales y comunes. Este punto es clave puesto que remite a un ámbito en que la utilidad y los intereses quedan *fuera de lugar*. Las coordenadas que regulan la interacción entre los ciudadanos en la ciudad se inscriben en el goce de la vida buena que para Aristóteles constituye una de las perfecciones de la humanidad en tanto espacio en que se despliega ‘cierta felicidad y dulzura natural’:

“[...] el hombre es por naturaleza un animal ciudadano; de modo que los hombres, aunque no necesiten, aparte de la necesidad de auxilio mutuo, no por ello tienden menos a la convivencia. No obstante, también les une el interés común en la medida en que a cada uno le impulsa de tomar parte en la vida buena. Este es, en efecto, el fin principal, no sólo de todos los que viven en común sino también de cada individuo en particular. Pero también se unen por el mero vivir y por ello mantienen la comunidad política, pues en el mismo hecho

¹⁷ *Ibid.* p.75

¹⁸ *Ibid.* p.76

de vivir hay alguna parte de belleza, con tal que en la vida no predominen en exceso las penalidades. Es evidente que la mayor parte de los hombres soportan mucho sufrimiento por apego a la vida, como si en ésta hubiera cierta felicidad y dulzura natural.”¹⁹

Con todo, podríamos decir que las nociones aristotélicas de la ciudad sólo nos acercan a lo que podría ser un plano o una suerte de bosquejo de la ciudad. Los trazos de ese bosquejo son por una parte, la idea de ciudad como una unidad (límite) de lo múltiple, y por otra, un tipo de relaciones humanas que se inscribe en la noción de ciudadanía. En este sentido, la ciudad griega presentada por Aristóteles nos dibuja el marco preliminar de la ciudad que opera como condición de posibilidad de su existencia.

- Ciudad de Baudelaire: consolidación de la compleja ‘atmósfera’ de la ciudad

Será Baudelaire quien dará textura y vida al marco definido por Aristóteles por medio del despliegue de sus impresiones, las cuales nos permiten profundizar y sumergirnos en la experiencia del habitar de la ciudad moderna. Será este poeta y crítico de arte – junto a las múltiples lecturas y reflexiones que de sus textos se han escrito– quien pueble con imágenes y sensaciones la vida de las grandes ciudades, quien le imprima aquellos aspectos que son invisibles e intangibles, su ‘atmósfera’ y nos traiga a la mano la experiencia del París de mediados del siglo XIX. El mismo Baudelaire nos dirá que “La vida parisina es fecunda en temas poéticos y maravillosos. Lo maravilloso nos envuelve y nos empapa como la atmósfera; pero no lo vemos.”²⁰

Ahora bien, aún cuando las diferencias entre la ciudad antigua y la moderna darían para escribir un capítulo completo, lo que importa aquí es demostrar cómo, a pesar del tiempo transcurrido, de la complejidad adquirida por la ciudad, y del cambio experimentado por sus habitantes, la *diversidad* operada dentro de unos *límites* específicos, continúan siendo el corazón de la vida urbana.

¹⁹ ARISTÓTELES. *Op.cit.* p.190

²⁰ BAUDELAIRE, Ch. (2009). *Arte y modernidad*. E. Prometeo. Buenos Aires. p.26

Lo que hace Baudelaire es capturar la complejidad de la vida en la ciudad, de ahí que sus impresiones le agregan nuevos ritmos, formas, y sensaciones a la vida urbana: lo *vertiginoso*, lo *espontáneo*, lo *inesperado*, lo *incógnito*, lo *contingente*, lo *mutante*, lo *fantasmagórico*, lo *inmenso*, son algunos de los aspectos centrales en su obra que dan cuenta de la vida en la ciudad de París.²¹

Cabe señalar que no se ha pretendido aquí realizar un análisis detallado de los alcances estéticos, éticos, ni metafísicos de la poesía baudelaireana. El acercamiento a su obra radica en la inigualable capacidad para representar la experiencia urbana de su época. La red de imágenes múltiples de la ciudad de París de mediados de siglo XIX tiene la ventaja de permitir al lector empaparse de la vida en la ciudad moderna. Tal como Walter Benjamin nos dice: “La producción poética de Baudelaire está ordenada en función de una tarea. Baudelaire ha entrevisto espacios vacíos en los que ha insertado sus poesías. Su obra no sólo se deja definir históricamente, como toda otra, sino que ha sido concebida y forjada de esa manera.”²²

Mencionados ya los alcances de la aproximación a la poesía y escritos de Baudelaire, cabe comenzar señalando algunos de los elementos que emergen dentro de las escenas que presenta.

El primero de ellos que destaca es la *contradicción*, o bien podríamos llamarlo también *conflicto*, que se halla en la yuxtaposición constante entre lo vibrante y el aburrimiento (*Spleen*) de la vida en la ciudad. Rechazo y atracción son convocados al momento de enunciar o sugerir el tipo de sensaciones que envuelve la vida en las grandes ciudades. En los poemas y escritos de Baudelaire la ciudad se revela como una realidad que siempre está en tensión, donde los opuestos siempre están presentes. La ciudad se sostiene en una suerte

²¹ Cfr. BENJAMIN, W. (2001). “Sobre algunos temas en Baudelaire” *Ensayos escogidos*. E. Filosofía y cultura Contemporánea. D.F. México. (Primera edición 1967). BERMAN, M. (2008). “Baudelaire: el modernismo en la calle”. p. 129-173. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. E. Siglo Veintiuno editores. México. (Decimoséptima edición.); CUNEO, B. (2007) *Un montón de imágenes quebradas. Spleen, melancolía de la cita y estética del fracaso en "La tierra baldía" de T. S. Eliot*. Analecta: revista de humanidades, ISSN 0718-414X, N° 2.; OYARZÚN, P. (2009) “Irrealidad de París” p.183-199. *La letra volada*; SENNETT, R. (2002) “Los hombres públicos del siglo XIX” p. 433-484. *El declive del hombre público* Ediciones de bolsillo. Barcelona. (Primera Edición castellana 1978).

²² BENJAMIN, W. *Op.cit.* p. 13

de resistencia que le da vida y que a la vez gatilla tanto el rechazo como la atracción en quienes la habitan. Lo útil y lo inútil conviven y se mezclan en las calles de París. Dicha convivencia de los contrarios, se explica en parte por los cambios constantes que impone la vida moderna en la ciudad, los cuales operan como un movimiento que sacude el lugar que cada cual tenía en la sociedad, los empuja a la calle haciendo que las personas se encuentren en las avenidas construidas y ampliadas por Haussman.

Un claro ejemplo de lo anterior se encuentra en el poema “El viejo saltimbanqui”²³ del libro *El Spleen de París*, con el cual Baudelaire retrata la figura del poeta en un viejo saltimbanqui. Uno de los aspectos que llama la atención de este poema, es la descripción de situaciones que ocurren en un mismo lugar y al mismo tiempo, las cuales están cargadas por sus opuestos: de esta manera al frenesí y vitalidad de las multitudes que se mueven como ‘una ola movediza’ se opone la mirada del saltimbanqui quien se pasea por aquella multitud con su ‘repulsiva miseria’.

Algo similar se puede observar en el poema “A la una de la madrugada”²⁴ del mismo libro, en el cual el poeta repasa en la soledad de su departamento lo que fue su día, todos sus encuentros y desencuentros en la calle, y su necesidad de contar con un espacio de soledad para crear (aún cuando el poeta se nutre de su ‘comunidad’ con la masa ondulante de la muchedumbre que transita por las calles de París). La vida tumultuosa y densamente poblada, llena de estímulos versus la soledad de la creación poética se describen magistralmente en este poema.

Otro aspecto central en la vida de la ciudad moderna descrito por Baudelaire, corresponde a un tipo de encuentro con otros en la ciudad cuya forma es intempestiva; sorpresiva, generando un efecto que procede como ‘sobresaltos de la conciencia’ como dirá Baudelaire²⁵. Este tipo de encuentros perfila la ‘forma’ que adoptará la experiencia de diversidad que la ciudad moderna inaugura.

²³ BAUDELAIRE, Ch (2002). “El viejo saltimbanqui” *El Spleen de París*. E. Papeles Privados. FCE. México, D.F. p. 53

²⁴ BAUDELAIRE, Ch. *Op. cit.* “A la una de la madrugada” p. 41

²⁵ BAUDELAIRE, Ch. *Op. cit.* “A Arsène Houssaye” p. 18

Y por otra parte, la actitud del que experimenta la vida urbana es de una suerte de padecimiento, de dejarse *afectar por*. El *flaneur* se empapa de las impresiones, sensaciones y se deja conmover. Es aquel que camina la ciudad a fin de *experimentarla*, de vivirla. En el poema *Multitudes* Baudelaire narra alguna de las particularidades del habitar urbano:

“No les es dado a todos tomar un baño de multitud: Gozar de la muchedumbre es un arte [...]

El paseante solitario y pensativo obtiene una singular embriaguez de esta universal comunión. Aquel que desposa fácilmente a la multitud conoce goces febriles de los que estarán eternamente privados el egoísta, cerrado como un cofre, y el perezoso, internado como un molusco. Él adopta como propias todas las alegrías y todas las miserias que las circunstancias le presentan.

Lo que los hombres llaman amor es muy pequeño, muy restringido y muy débil comparado con esa inefable orgía, con esta santa prostitución del alma que se da toda entera, poesía y caridad, a lo imprevisible que se muestra, al desconocido que pasa. [...]²⁶

El ciudadano de Baudelaire corresponde al ‘hombre de mundo’. Es aquel que comprende el mundo y sus costumbres; que viven en el mundo moral y político, es “el ciudadano espiritual del universo.”²⁷ La curiosidad es lo que lo define. Y esa curiosidad como actitud del hombre de mundo, Baudelaire la enlaza con las nociones de *convalecencia* y de *infancia*. En efecto, presenta la convalecencia como un ‘retorno a la infancia’ por la capacidad de mostrarse interesado genuinamente respecto a las cosas, como si fuera la primera vez que las hubiera experimentado. El alejamiento por razones de enfermedad, produce en el convaleciente una vez que se reintegra a la vida cotidiana, la misma sensación que a un niño, pero con la ventaja de estar dotado de mejor capacidad para expresar sus impresiones. El hombre de mundo dirá Baudelaire, “admira la eterna belleza y la sorprendente armonía de la vida en las capitales, armonía tan providencialmente conservada en el tumulto de la libertad humana.”²⁸

²⁶ BAUDELAIRE, Ch. *Op.cit.* p.47-48

²⁷ BAUDELAIRE, Ch. (2009). *Op.cit.* p.34

²⁸ *Ibid.* p.36

Baudelaire al referirse a quien para él es el mejor exponente del hombre de mundo, en la medida que entiende la vida moderna de la ciudad, – Constantin Guys ‘pintor de la vida moderna’ bautizado por Baudelaire como el *señor G.* — nos dice:

“Ha buscado por todas partes la belleza pasajera, fugaz, de la vida actual, el carácter de lo que el lector nos ha permitido llamar la modernidad. A menudo raro, violento, pero siempre poético, ha sabido concentrar en sus dibujos el sabor amargo o embriagador del vino de la Vida.”²⁹

Para Baudelaire el ciudadano en tanto hombre de mundo, no es un artista (aquel que sólo maneja la técnica). Dirá más bien que es un ‘moralista pintoresco’, que no puede ser filósofo, puesto que aun cuando no se queda pegado en la materialidad y plasticidad; tampoco se eleva y desancla para alcanzar la dimensión metafísica.³⁰

El lugar del hombre de mundo es la multitud, ‘ese es su dominio’. Baudelaire se refiere al sonido y al movimiento de las multitudes en la ciudad como el ‘hormiguelo de la vida humana’ imagen que es sólo propia de las aglomeraciones. Hace referencia a la muchedumbre como un ‘río’, conteniendo de esa manera la idea de lo inestable, contingente, efímero y rápido, que funciona como un gran espejo que devuelve su propia imagen al observador.

“La multitud es su dominio, como el aire es el del pájaro. Su pasión y su profesión es enlazarse a la multitud. Para el perfecto paseante, para el observador apasionado, es un inmenso goce elegir domicilio en el número, en lo ondulante, en el movimiento, en lo fugitivo y lo infinito. Estar fuera de la propia casa, y sin embargo sentirse en casa en todas partes; ver el mundo, estar en el centro del mundo y quedar oculto al mundo: tales son alguno de los placeres menores de esos espíritus independientes, apasionados, imparciales, que la lengua no puede definir sino con torpeza. [...] Así el enamorado de la vida universal entra en la multitud como en una inmensa reserva de electricidad. También se lo puede comparar a un espejo tan inmenso como la multitud; a un caleidoscopio dotado de conciencia que, a cada uno de sus movimientos representa la vida múltiple y la gracia

²⁹ *Ibid.* p.69

³⁰ Cfr. BAUDELAIRE, Ch. (2009). p.34-36

moviente de todos los elementos de la vida. Es un yo insaciable de no-yo, que a cada instante lo plasma y lo expresa en imágenes más vivas que la vida misma, siempre inestable y fugitiva.”³¹

Esa experiencia de transitar por la multitud ahoga toda posibilidad de tomar distancia. El único modo de contemplar la ciudad es saliendo de ella, pues al estar inmersos en la ‘corriente’ de la vida moderna en la ciudad, la única alternativa que queda es experimentarla. En el poema “Epílogo” del libro *El Spleen de París* Baudelaire relata ese alejamiento en búsqueda de perspectiva respecto a la ciudad. Lo que observa es que la dinámica propia de la ciudad consiste en una regeneración constante de sí misma. Los versos del poema imaginan a la ciudad como una ‘golfá enorme’, ‘cuyo encanto infernal rejuvenece sin cesar’, y que atrapa a aquellos que se dejan llevar por ella diciendo “[...] que a cortesana y bandidos ofreces frecuentemente placeres / que no comprenden los vulgares profanos”.³²

Yendo ahora el comienzo de *El Spleen de París*³³, en particular la carta al editor *Arsène Houssaye* donde Baudelaire utiliza la imagen de una serpiente para describir las características de su libro de poemas en prosa. Explica al editor que la cualidad del libro que le presenta es que éste no ‘tiene ni pies ni cabeza’; vale decir, que sus partes pueden ser cortadas en fragmentos y aún así sería posible leerlo. Permite que la lectura de los poemas se inicie en cualquier parte del libro, puesto que cada uno constituye una unidad en sí misma que brilla por sí sola. Dicha descripción coincide perfectamente con el modo en que Baudelaire nos muestra la ciudad. Independiente del lugar en que uno se instala ésta ofrece múltiples posibilidades a quien la recorre, y no es necesario recorrerla por completo, puesto que lo que ofrece es un *tipo*, una *forma* de experiencia determinada.

³¹ *Op.cit.* p.36

³² “Con el corazón contento subí la montaña / desde donde se puede contemplar la ciudad en / toda (su) extensión, / hospital, lupanar, purgatorio, infierno, prisión, / donde toda enormidad florece como una flor. // Tú sabe bien, oh Satán, señor de mi miseria, / que yo no iba allá a derramar un vano llanto; / sino que, como el viejo lúbrico de una envejecida / amante, / deseaba embriagarme de la golfá enorme / cuyo encanto infernal rejuvenece sin cesar. // Ya duermas todavía entre las sabanas matinales, / pesada, oscura, acatarrada, ya te pavoneas / entre los velos de la noche bordados de oro fino. // ¡Te amo, o capital infame! que a cortesana / y bandidos ofreces frecuentemente placeres / que no comprenden los vulgares profanos.” BAUDELAIRE, Ch (2002). *El Spleen de París*. E. Papeles Privados. FCE. México, D.F. p. 177

³³ Cfr. BAUDELAIRE, Ch (2002). *Op.cit.* p.17

La ciudad de Baudelaire no tiene un centro, no hay un poder, pues en ella la muchedumbre es la que sin cara ni nombre se mueve por la ciudad, opera en este sentido como el escenario que subyace a la vida moderna. En ella ocurre y se despliega con gran fuerza la vida moderna burguesa que maneja los hilos de la política y de la economía, y sin embargo no se agota en ello, hay espacio para el desfile de figuras que emergen en la ciudad, que coexisten y aparecen súbitamente en la multitud, interpelando al caminante. La ciudad excede en complejidad a los modos de vida burguesa, e incluso la tensiona puesto que como veíamos, contiene sus contrarios. La ciudad y las múltiples posibilidades que ésta ofrece es lo que para Baudelaire constituye un ‘ideal obsesionante’ para su propia poesía:

“¿Quién de nosotros no ha soñado, en días de ambición, con el milagro de una prosa poética, musical sin ritmo ni rima, suficientemente dúctil y nerviosa como para saber adaptarse a los movimientos líricos del alma, a las ondulaciones del ensueño, a los sobresaltos de la conciencia? De la frecuentación de las ciudades enormes, del crecimiento de sus innumerables relaciones nace sobre todo este ideal obsesionante.”³⁴

W. Benjamin, haciendo referencia a la cita anterior plantea en su escrito *Sobre algunos temas en Baudelaire* lo siguiente:

“El fragmento permite efectuar una doble comprobación. Nos informa ante todo de la íntima relación que existe en Baudelaire entre la imagen del shock y el contacto con las grandes masas en la ciudad. Nos dice exactamente qué tenemos que entender por tales masas. No se trata de ninguna clase, de ningún cuerpo colectivo articulado y estructurado. Se trata nada más que de la multitud amorfa de los que pasan, del público de las calles.”³⁵

Esa multitud amorfa se nutre tanto de los ritmos de la vida burguesa, que se valida en el consumo, y que tiende a la uniformidad de las formas de vida, como también de los quiebres que introducen los personajes marginales y las diversas escenas de la vida diaria que nos relata Baudelaire. La multitud contiene tanto la rutina como lo efímero y espontáneo. Soportar esa dualidad es lo que Baudelaire bautiza como ‘heroísmo de la vida

³⁴ *Op.cit.* p.18

³⁵ BENJAMIN, W. *Op.cit.* p. 15

moderna'. Ese heroísmo corresponde al sobreponerse al cambio constante, a lo efímero de todo lo que le pasa, a lo múltiple y masivo que no se deja controlar ni ordenar.

El negro de la vestimenta de las multitudes que se desplazan por la ciudad, es el color de ese heroísmo de la vida moderna para Baudelaire. El negro tiene un sentido político en la medida que iguala a todos, y también un sentido poético: todos 'celebramos algún entierro'. El entierro y la imagen de sepultureros tiene que ver con lo que implica la vida en la ciudad, las cargas del trabajo diario, las imposiciones del tiempo que desaparece a cada instante en la ciudad moderna, al cambio como una constante, que va dejando todo atrás. Así dirá Baudelaire:

“[...] un inmenso desfile de sepultureros, sepultureros políticos, sepultureros enamorados, sepultureros burgueses. Todos nosotros celebramos algún entierro. [...] Ese espectáculo de la vida elegante y de las millares de existencias flotantes que circulan por debajo de la gran ciudad —criminales y mujeres de la calle—, la *Gazette des Tribunaux* y el *Moniteur* nos prueban que no tenemos más que abrir los ojos para conocer nuestro heroísmo.”³⁶

La ciudad en Baudelaire no sólo es el espacio del interés y de la necesidad representado por la vida burguesa, sino que también es el espacio para el artificio y la cultura. Esta noción de artificio Baudelaire la presenta en asuntos tan diversos como el maquillaje en la mujer, el dandi o el hombre de mundo, todos ellos representan un modo de ser y de habitar propio de la ciudad, que se encuentra desanclado de la necesidad y del interés.

Para Baudelaire, los principios que explican la vida, las costumbres y la belleza en la ciudad, son contrapuestos a los que rigen la naturaleza. El adorno, la razón, la cultura, la religión son los modos por excelencia de habitar la ciudad, de acercarse a su belleza y al bien:

“[...] veremos que la naturaleza no enseña nada, o casi nada, es decir que constriñe al hombre a dormir, a beber, a comer, y a protegerse, como le sea posible, contra las hostilidades de la atmósfera. Ella es la que empuja al hombre a matar a su semejante, a

³⁶ BAUDELAIRE, Ch. (2009). *Op.cit.* p.24-25

comérselo, a secuestrarlo, a torturarlo; pues ni bien salimos del orden de las carencias y las necesidades para adentrarnos en el del lujo y los placeres, vemos que la naturaleza no puede aconsejar más que el crimen. [...] Es la filosofía (me refiero a la buena), es la religión quien nos ordena alimentar a los padres, pobres y enfermos. La naturaleza (que no es otra cosa que la voz de nuestro interés) nos manda matarlos. Pasen ustedes revista, analicen todo lo que es natural, todas las acciones y deseos del hombre natural puro: no hallarán más que horrores.

Todo lo que es bello y noble es el resultado de la razón y del cálculo. [...] El mal se hace sin esfuerzo, naturalmente, por fatalidad; el bien es siempre producto de un arte. Todo cuanto digo de la naturaleza en tanto mala consejera en materia moral y de la razón como verdadera redentora y reformadora se puede trasladar al orden de lo bello. Así, me veo llevado a considerar el adorno como un orden de los signos de la nobleza primitiva del alma humana. [...] El salvaje y el bebé dan prueba, con su aspiración ingenua a lo brillante, a los plumajes coloridos, a las telas tornasoladas, a la majestad superlativa de las formas artificiales, de su disgusto por lo real, y demuestran así, sin saberlo, la inmaterialidad de su alma.³⁷

Para Baudelaire, lo que hace bella a las mujeres es la forma en que ellas disimulan y disfrazan sus desperfectos. Los trajes, el maquillaje, todo aquello que adorna la naturaleza, que lo aparta de lo ‘en bruto’ es lo que lo hace bello, lo que seduce y atrae.³⁸ En cuanto al maquillaje que se aplican las mujeres, Baudelaire dice: “Es así que, si me explico, la pintura del rostro no ha de emplearse para la finalidad vulgar, inconfesable, de imitar a la naturaleza bella y de rivalizar con la juventud. Por otro lado, se ha observado que el artificio no embellecía la fealdad y no podía servir más que a la belleza.”³⁹

Baudelaire se refiere a Londres y París como una ‘galería inmensa de la vida’, donde es posible encontrar múltiples versiones de mujeres (errante, rebelde, galante, orgullosa, etc.) incluyendo lo que denomina las esclavas (prostitutas) que trabajan en locales que parecen cafés, y que no poseen nada propio (son administradas). Sorprende a juicio de Baudelaire la

³⁷ *Ibid.* p.59

³⁸ Cfr. BAUDELAIRE, Ch. (2009). *Op. Cit.* p.57-59

³⁹ *Ibid.* p.62

belleza que se dibuja en esa realidad, en los detalles y artificio que adornan todos estos tipos de mujeres.⁴⁰

En la misma lógica fuera de la necesidad se desenvuelve el dandi. Es un hombre cuyo modo de ser se define en oposición a las convenciones, a la figura del hombre común y corriente. Se sitúa al margen de la vida regida por criterios de funcionalidad, de igualdad, de democracia. De esta manera, Baudelaire dirá del dandi que es:

“El hombre rico, ocioso, y que, incluso hastiado, no tiene otra ocupación que correr tras la pista de la felicidad; el hombre educado en el lujo y acostumbrado desde su juventud a la obediencia de los demás, aquel que en fin no tiene más profesión que la elegancia, siempre gozará, en todas las épocas, de una fisonomía distinta, absolutamente aparte.”⁴¹

En definitiva, con Baudelaire la ciudad se presenta como una realidad cuya dinámica es incesante, todo cambia, se mueve, aparece repentinamente y se disuelve en el instante. Tiene a la vez dos protagonistas: una muchedumbre ondulante e informe que se desplaza siguiendo la corriente, y un caminante solitario que va sin rumbo dejándose afectar y sorprender por esa multitud. La *alteridad* es entonces una experiencia que se vive en la calle, y que tiene una forma determinada: la sorpresa. La riqueza de las impresiones y de los encuentros que ofrece la ciudad tiene su fuente en su naturaleza accidental, en lo impredecible de la forma y tiempos en que estos ocurren, y junto con ello, en las ramificaciones de las formas de expresión humana en la calle, que operan fuera de los pilares de utilidad e interés que regulan la vida moderna representada por el burgués. Fuera también de los parámetros que impone la naturaleza. La ciudad es una experiencia vivida, no es posible tomar distancia, y sólo saliendo de ella se hace posible observarla, objetivarla. La ciudad moderna de Baudelaire se sostiene en la coexistencia de realidades opuestas, contradictorias, de procesos que divergen y de espacios en conflicto.

⁴⁰ Cfr. *Op.cit.* p.65

⁴¹ *Op.cit.* p.53

- *Lo que permanece y lo que muta en el salto de la ciudad Antigua a la Moderna*

La revisión de la ciudad de Aristóteles y la ciudad de Baudelaire podría recapitularse bajo la siguiente fórmula: Aristóteles *configura* la ciudad en el calce entre forma (límites que dan paso a la unidad) y el fondo, que se articula en el encuentro con otros en tanto distintos. Baudelaire por su parte nos introduce en la *experiencia* de la vida en la ciudad, que si bien es enunciada por él como una realidad infinita, no lo es tanto por su extensión física, sino más bien por el hecho de que las posibilidades parecen no agotarse. Junto con ello, agrega un nuevo elemento a la fórmula aristotélica de la ciudad basada en un encuentro entre distintos: la *contingencia* de dichos encuentros. El encuentro con otros no puede ser controlado ni anticipado, ocurre *afectando* a quien recorre la ciudad.

b) Algunas claves de lectura sobre Baudelaire y la ciudad:

En este apartado se presentan una serie de reflexiones que diversos intelectuales han realizado en torno a la obra de Baudelaire, las cuales nos permite comprender por una parte, los alcances ilimitados de los escritos de Baudelaire para pensar la ciudad cuya capacidad permanece vigente hasta nuestros días y por otra, extraen con una riqueza mayor a la expuesta hasta ahora los dispositivos que Baudelaire articula para expresar la vida en la ciudad.

- *Shocks de conciencia y multitud como articuladores de la experiencia de ciudad en Baudelaire*

Uno de estos trabajos sobre Baudelaire es el que desarrolla Walter Benjamin, en particular en su ensayo *Sobre algunos temas en Baudelaire* quien nos introduce en una reflexión acerca del *shock* o estímulo como articulador de la experiencia de escritura en Baudelaire, y que a la vez, permite comprender el modo de ser del habitante urbano, quien puede optar o no, por dejarse abatir por los shocks de conciencia.

Benjamin remite a la idea de shock a fin de comprender la experiencia de transitar en medio de la multitud que inaugura la vida moderna en la ciudad –cargada de estímulos— y que es central en la obra de Baudelaire. Para ello hace referencia a los estudios de Proust y Freud acerca de la memoria involuntaria y la conciencia. Para el primero la memoria involuntaria sólo es accesible por medio de factores externos que no controlamos y que por tanto acceder a ella es simplemente fruto del azar. Freud por su parte, sentencia que la memoria involuntaria sólo es posible cuando no hay conciencia. El estado de conciencia es el modo en que se previenen los shocks traumáticos. Es la forma en que los estímulos son capturados y procesados como ‘experiencia vivida’⁴². De esta manera Benjamin a partir de la lectura de Freud dirá que “La función peculiar de defensa respecto a los shocks puede definirse en definitiva como la tarea de asignar al acontecimiento, a costa de la integridad de su contenido, un exacto puesto temporal en la conciencia. [...] Esta convertiría al acontecimiento en un ‘experiencia vivida’”⁴³, y a juicio de Benjamin, “Baudelaire se ha hecho cargo de la tarea de detener los *shocks*, con su propia persona espiritual y física, de donde quiera que éstos provengan. [...] La experiencia del shock es una de las que ha resultado decisivas para el temple de Baudelaire”⁴⁴.

A juicio de Benjamin lo medular de la actitud de creación en Baudelaire es la experiencia de multitud y de los estímulos que gatillan en él:

“Haber estado atento a los empujones de la multitud es la experiencia que Baudelaire –entre todas las que hicieron de su vida lo que fue— toma como decisiva e insustituible. La

⁴² Experiencia vivida, supone el ejercicio de hacer consciente; de situar en la memoria consciente, aquellos shocks o estímulos. Esto lo analiza Benjamin a partir de la lectura de Bergson, Proust, Freud y Valéry. Cfr. BENJAMIN, W. (2001). “Sobre algunos temas en Baudelaire” *Ensayos escogidos*. E. Filosofía y cultura Contemporánea. D.F. México. (Primera edición 1967).

⁴³ BENJAMIN, W. *Op.cit.* p.13.

⁴⁴ Aquí Benjamin plantea que Baudelaire se describe a sí mismo en los primeros versos de *Flores del mal*, en el poema “El Sol”. *Le longue de viueux faubourg, où pendent aux masures / les parisiennes, abri des secrètes luxures, / Quand le soleil cruel frappe à traits redoublés / Sur la ville et les champs, sur les toits et les blés, / Je vais me excercer seul à ma fantasque esgrime, / Flairant dans tous les coins les hasssards de la rime, / Trébouchant sur les mots comme sur les pavés, / Heurtant parfois de vers depuis longtemps revés.* BENJAMIN, W. (2001). *Op.cit.* p.14. Versión español. OYARZÚN, P. (2009) *La letra volada*. *Op.cit.* 191 “A través del viejo arrabal, donde de las casuchas cuelgan / Las persianas, refugio de lujurias secretas, / Cuando el crudelísimo sol bate a golpes redoblados / Sobre las villas y los campos, sobre los techos y trigos, / Voy a ejercitarme solo en mi fantástica esgrima, / Barruntando por todos los rincones los azares de la rima, / Tropezando sobre las palabras como sobre los adoquines, / Topándome a veces con versos hace tiempo soñados.

aparición de una multitud vivaz y en movimiento, objeto de la contemplación del *flaneur*, se ha disuelto ante sus ojos. [...] He aquí la ‘experiencia vivida’ a la cual Baudelaire ha dado el peso de una experiencia. He mostrado el precio al cual se conquista la sensación de la modernidad: la disolución del aura a través de la ‘experiencia’ del shock. La comprensión de tal disolución le ha costado caro. Pero es la ley de su poesía.”⁴⁵

Esta actitud de Baudelaire es la actitud de los ciudadanos, del hombre de mundo enfrentado ante las masas que interpela a la conciencia. Georg Simmel, a propósito de un análisis que realiza acerca del tipo de individualidad que se da en las metrópolis, se aproxima bastante a la noción de shock trabajada por Benjamin, cuando nos dice que ésta corresponde a una “*intensificación del estímulo nervioso*”, que resulta del rápido e ininterrumpido intercambio de impresiones externas e internas.”⁴⁶

Para Simmel las impresiones duraderas, y aquellas con contrastes que adoptan fácilmente una regularidad, son distintas y requieren menores niveles de conciencia que aquellas que son propias de la vida en las metrópolis en las cuales “[...] el tumulto apresurado de impresiones inesperadas, la aglomeración de imágenes cambiantes y la tajante discontinuidad de todo lo que capta una sola mirada; conforman este conjunto, precisamente, las situaciones psicológicas que se obtienen en las metrópolis.”⁴⁷

Otro aspecto que es tratado por Benjamin respecto a Baudelaire, es la noción de *multitud*, sobre la cual nos dice que no es únicamente un tema central en este poeta, sino que corresponde a uno de los temas críticos del siglo diecinueve. Así nos dice: “La multitud: ningún tema se ha impuesto con más autoridad a los literatos del siglo XIX.”⁴⁸

⁴⁵ *Op.cit.* p.40

⁴⁶ SIMMEL, G. (2005) *La metrópolis y la vida social*. Revista bifurcaciones. Número 4, primavera 2005. www.bifurcaciones.cl Traducción basada en Revista discusión (1977) núm. 2. Barcelona: Barral; y en traducciones de Juan Zorrilla, publicada en Antología de Sociología Urbana, compilación de Mario Bassols, Roberto Donoso, Alejandra Massolo y Alejandro Méndez (México, UNAM, 1988). p.2

⁴⁷ SIMMEL, G. *Op.cit.* p.2. Este elemento será esencial en el desarrollo posterior de los argumentos que componen la idea central de este trabajo, la que se sustenta en el argumento de que el encuentro con otros tiene la ‘forma del acontecimiento’ con todas las connotaciones que Derrida le atribuye.

⁴⁸ BENJAMIN, W. *Op.cit.* p.15.

Benjamin marca una diferencia entre la actitud de los franceses acostumbrados a moverse en la multitud, versus lo incomodidad que le produce la misma actividad a los alemanes poniendo como ejemplo la obra de Engels (alemán) *Situación de las clases trabajadoras en Inglaterra*, quien relata la vida en la ciudad de Londres, y el asombro que le produce la indiferencia que el *otro* genera en quien camina por las calles. Dice que la reacción de Engels es una reacción moral (en este caso es de desagrado, incomodidad). A juicio de Benjamin esto refleja una actitud patriarcal, puesto que Engels viene de una Alemania aún provinciana “[...]; quizás la tentación de perderse en una marea de hombres le es desconocida por completo.” En cambio, “Moverse en medio de esta masa era para el parisiense algo natural.”⁴⁹ La diferencia radica según Benjamin en que la multitud es una cuestión intrínseca en Baudelaire, y en cambio para Engels aún era una cuestión exterior:

“La masa es hasta tal punto intrínseca en Baudelaire que en su obra se busca inútilmente una descripción de ella. [...] Baudelaire no describe la población ni la ciudad. Y justamente esta renuncia le ha permitido evocar a la una justamente en la imagen de la otra. Su multitud es siempre la de la metrópolis; su París es siempre superpoblada.”⁵⁰

Benjamin destaca entre las primeras aproximaciones al tema de la multitud un cuento de E.A. Poe, *El hombre de la multitud* (cuento que relata las sensaciones que experimenta un hombre que luego de haberse recuperado de una larga enfermedad se sienta en un café a mirar a la gente pasar, y se sumerge por medio de la mirada en el ir y venir de la multitud que pasa). Al respecto, Benjamin recoge dos cosas. Una es que Poe —al igual que Baudelaire y al contrario de Engels— no pone ‘clases’ a la masa, es sólo ‘la gente’. La otra es que —y aquí se asemeja a Engels—, percibe en la multitud una suerte de amenaza (seducción y repulsión operan simultáneamente). Benjamin dice que “[...] es justamente esta imagen de la multitud metropolitana la que ha resultado decisiva para Baudelaire. [...] se convierte en cómplice de la multitud y casi en el mismo instante se aparta de ella. Se mezcla largamente con ella para convertirla fulminantemente en nada mediante *una* mirada de desprecio.”⁵¹

⁴⁹ *Ibid.* p.17.

⁵⁰ *Loc.cit.*

⁵¹ *Ibid.* p.21.

Para Benjamin el hombre de la multitud no es el *flaneur*, no camina tranquilo sino que lo define como maníaco; el transeúnte se infiltra en la multitud, en cambio el *flaneur* reclama distancia y privacidad. De esta manera, el hombre de la multitud pertenecería a Londres, el hombre de la esquina que conoce a todos sería de Berlín, el *flaneur* estaría a juicio de Benjamin en medio de los dos.⁵²

- Regla y azar son al juego, lo que los límites y accidentes a la ciudad

Otro aspecto que rescata Benjamin de la obra de Baudelaire y que tiene consecuencias decisivas para comprender la vida en ciudad es la idea de juego y azar. El juego está contenido en los tiempos modernos. Benjamin plantea que “La figura del jugador constituye en Baudelaire la encarnación moderna del arquetipo arcaico del espadachín. Ambos son para él personajes igualmente heroicos.”⁵³ Dirá que ese espadachín, es el que con sus estocadas se abre paso entre la multitud a propósito de los versos del poema *El Sol* de Baudelaire.

Para Benjamin el juego es la forma en que la sociedad moderna se las ha arreglado para ‘domar al romano con el que todas nacen’. Lo central es que lo que opera en el juego, más allá de la ganas de triunfar, es una ‘avidez’ –tal como lo expresa Benjamin—, que no está en la línea de la experiencia, como sí lo está, en cambio, el deseo. En el azar la experiencia no indica nada, en cambio aquello que se desea, con el tiempo llega pues la experiencia lo otorga. Este punto es clave puesto que, si no hay deseo, –ni la experiencia que lo acompaña—, no hay sujeto. El azar desarticula al sujeto, puesto que ni sus experiencias ni sus acciones pueden controlar aquello que acontece por azar.

En este sentido, la ciudad entendida como un lugar delimitado; un espacio físico determinado en el cual se despliegan múltiples posibilidades coincide plenamente con la

⁵² Acerca de este mismo punto, Richard Sennett argumenta que el *flaneur* es el ejemplo perfecto de la figura de espectador: un tipo que busca ser visto y observar, pero no hablar, que camina silencioso por la ciudad. Cfr. SENNETT, R. (2002) *Op. cit.* p.472

⁵³ BENJAMIN, W. *Op.cit.* p.27.

definición de juegos *de azar*. Regla y azar son al juego, como los límites y accidentes son a la ciudad.

Sobre este punto, Pablo Oyarzún en su ensayo *Irrealidad de París* plantea que la vida en la ciudad más allá de la rutina en la que sumerge a quienes la habitan, tiene también su tinte, su contracara fantástica, si nos detenemos en las múltiples posibilidades y relaciones que se contienen, que se activan y se anulan en cada momento. La ciudad dirá Oyarzún “es una criatura fantástica, brotada de un desmadre histórico”⁵⁴. La irrealidad de la ciudad se expresa en el encuentro no resuelto entre una realidad concreta, dura y en muchos casos aplastantes (reglas/límites), y por otro la apertura a lo múltiple, a las miles de posibilidades que pueden ser puestas en juego.

Para Oyarzún, del poema “Sueño Parisino” se desprende la visión de Baudelaire sobre la ciudad moderna. “Ésta, precisamente es la ciudad irreal, suspendida entre la indigencia de su facticidad y el enjambre de las posibilidades que se ciernen, zumbando en el alma del sueño”⁵⁵

“Para instalar la ciudad y para instalarse en ella, el sujeto tiene que asumir esa retirada como una *ruptura* que él mismo lleva a cabo (aquí asoma aquel ‘capricho’ de que hablaba el *sueño parisino*). En ese alcance, la ciudad no puede proporcionar ni criterio ni medida para el poema: esencialmente desmesurada [...], es el territorio del *accidente*, y es precisamente en esta medida que determina el ritmo del poema en Baudelaire. [...]

El segundo poema de los Cuadros parisinos –El Sol—cuenta entre las pocas piezas en que Baudelaire habla –pasajeramente y como al desgaire—de su ‘arte poética’, señalando en su centro, con toda precisión, la eficacia de lo accidental”⁵⁶

Otra aproximación muy distinta, pero que aporta significativamente a la comprensión del vínculo entre juego y ciudad, es la que postula Richard Sennett, quien atribuye al juego –tomando el trabajo sobre el *Homo Ludens* de Huizinga— el principio regulador de la sociabilidad en los espacios públicos de la ciudad. Entiende la sociabilidad como una

⁵⁴ Cfr. OYARZÚN, P. *Op.cit.* p 183

⁵⁵ *Op.cit.* 187

⁵⁶ *Ibid.* 191

‘expresión ingeniosa a distancia del yo’. Al respecto dirá que ‘No se trata de expresarse a sí mismos, sino de ser expresivos’. Esto es lo que permite comprender a su juicio las relaciones sociales como relaciones estéticas. Sennett plantea que la ciudad constituye el *teatro mundi* en el cual las personas actúan. Por lo tanto, la vida social hay que considerarla en términos estéticos. El hombre que utiliza máscaras puede emitir juicios si aniquilar al yo.⁵⁷

En este sentido practicar la vida social supone una distancia entre la necesidad, la identidad y del deseo íntimo. Debe ser un espacio impersonal, que permita actuar y jugar a quienes se abren a la vida pública de la ciudad.⁵⁸

- *Enormidad, desmesura, infinitud del París de Baudelaire*

En cuanto al análisis que hace Oyarzún de los escritos de Baudelaire, y en particular sobre el vínculo que inaugura entre poesía y ciudad, es importante rescatar al menos tres aspectos adicionales a los ya mencionados, lo cuales son fundamentales para ahondar en la elucidación de los elementos que contienen la experiencia urbana.

El primero de ellos, es el rescate que realiza Oyarzún del nuevo estatuto que Baudelaire le da a la poesía, en el contexto de una sociedad secularizada, íntimamente relacionada con la experiencia de la ciudad que observa Baudelaire. Sociedad donde los sistemas se van clausurando sobre sí mismo, tendencia en la cual se inscribe también el poema el cual frente a este ‘cierre de la trascendencia’ se constituye a sí mismo como *productor inmanente de la trascendencia*⁵⁹. Este proceso se observa en el tratamiento que Baudelaire hace del tiempo de París, que a juicio de Oyarzún es un ‘mal tiempo’ pues está bloqueado a la trascendencia:

⁵⁷ Cfr. SENNETT, R. *Op.cit.* p.582

⁵⁸ Cfr. *Ibid.* p.482-484

⁵⁹ Cfr. OYARZÚN, P. *Op.cit.* p.194-196

“Los cielos encapotados de París son cielos que se cierran: son los cielos de los que han huido los dioses. [...] Se da, pues, en tales cielos la clausura de la trascendencia, que remite a los dos modos esenciales que avizora Baudelaire en la existencia moderna —y esa clausura, en verdad, recién los inaugura en sentido propio—: la “enormidad de las villas” y la ‘infinitud de los paraísos artificiales’, es decir, la expansión pluriforme de la existencia meramente social y la fragmentada multiplicación de la subjetividad.”⁶⁰

Complementaria a la reflexión sobre este proceso de clausura expuesto por Oyarzún, es la que desarrolla Berman, quien describe el proceso de modernización de la ciudad como un drama y trauma, donde el mejor exponente de dicha experiencia es el propio Baudelaire quien a juicio de Berman “nos muestra algo que ningún otro escritor ve tan bien: cómo la modernización de la ciudad inspira e impone a la vez modernización de las almas de sus ciudadanos.”⁶¹

El segundo aspecto analizado por Oyarzún sobre el cual importa hacer mención aquí, en la medida que nos remiten a la experiencia moderna y su correlato citadino, es la reflexión en torno a la idea de ‘enormidad de las villas’ y ‘la infinitud de los paraísos artificiales’ descritas en la cita anteriormente expuesta de su ensayo *Irrealidad de París*.

Si bien la ciudad se describe como inmensa, el modo en que Oyarzún presenta las nociones de enormidad e infinitud parecieran encaminarse más bien hacia la idea de ‘desmesura’ que refiere a las incalculables posibilidades que contiene la ciudad, a su inabarcable contingencia, que escapa a todo pronóstico.

Ahora bien, no se puede desconocer que la ciudad de Baudelaire es una ciudad cosmopolita. Es una ciudad que no puede ser pequeña, pues ciertamente al reducir su tamaño se reducen gravemente las posibilidades que esta puede soportar. Sin embargo lo crítico, más allá del tamaño de la ciudad, es el modo en que se articulan y suceden los acontecimientos en el París de Baudelaire, los cuales siempre ocurren como una sorpresa, como contingencia, como diferencia. Es por ello que Oyarzún se aparta de un análisis físico

⁶⁰ *Ibid.* p.194

⁶¹ BERMAN, M. *Op. cit.* p.146

de esa enormidad de las villas. Hace referencia a la idea de modernidad como ‘cierta inmensidad’ diciendo que ésta constituye ‘un exceso, un desborde, una desmesura’ lo cual nos remite a una *experiencia*, y no una realidad objetiva asociada a tamaño y número:

“Baudelaire seguramente ha sido el primero en experimentar la ‘enormidad’ de la ciudad moderna: “villas inmensas” es un apelativo que reincide bajo su pluma. Y debe quedar claro que no se trata de un atributo entre otros, sino que es la medida (la inconmensurable medida) de la ciudad moderna como tal. Luego, la modernidad es una cierta inmensidad: un exceso, un desborde, una desmesura.

[...] Pero si la historia es lo inmenso, la ciudad en su inquieta sede. Y si hay una medida esencial de la ciudad moderna —una inconmensurable medida para ésta—ella es el cielo, pero un cielo que se borra, nublándose.”⁶²

La tercera reflexión que se ha tomado del ensayo de Oyarzún corresponde al análisis que hace respecto a la noción de habitar urbano presentado por Baudelaire, el cual según su opinión está marcado por una ‘dislocación’, que tiene lugar en la tensión que enfrenta el habitante de las ciudades modernas en la medida que su trayectoria, su pasar, ya no están definidos. Las múltiples posibilidades puestas en juego —acogidas todas ellas en la figura de la multitud como ‘vacancia’— hacen del devenir de la vida en la ciudad una incógnita. Esta situación, lleva a Oyarzún a extremar la pregunta por el habitar, vale decir, a preguntar si podemos pensar que el habitar sea algo posible. Así dirá:

“[...] la relación del hombre moderno con la ciudad moderna —si hay tal esencia—es la *des-habitación*. La des-habitación, digo: no la simple privación del habitar, ni su sola crisis, ni su ruina: su dislocación. Junto con el henchimiento descomunal de lo urbano, el desconcierto del arraigo y del reposo, la inquietud que mina todo estar y el sordo socavamiento de la resistencia podrían ser sus señas externas más visibles. Pero más al fondo, y sobre todo, es el desbarajuste de las posibilidades en cuyo vilo se equilibra el habitar lo que impera aquí. Y entonces el habitar mismo se convierte en una pregunta. En una pregunta por su propia y primaria posibilidad. El poema es ahora el lugar de esa pregunta.”⁶³

⁶² *Ibid.* p. 197

⁶³ *Ibid.* p. 198-199

- *El boulevard: lugar por excelencia de la experiencia urbana en el París de Baudelaire*

El boulevard es el lugar en el cual se despliega la experiencia urbana de la ciudad moderna. Respecto a éste, cabe destacar la reflexión que realiza Berman en su libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire* quien presenta el boulevard y sus implicancias para la experiencia urbana por medio del análisis de los poemas de Baudelaire “Los ojos de los pobres” y “Pérdida de Aureola” del libro *Spleen de París*. Junto con ello, añade un agudo análisis comparado entre el boulevard parisino de Baudelaire y el boulevard de la ciudad de San Petersburgo de Dostoievski, ambas ciudades cosmopolitas íconos de la ciudad moderna. El contrapunto que realiza entre ambas ciudades permite decantar aquellos tangibles e intangibles de la experiencia urbana.

En cuanto al poema “Los ojos de los pobres”⁶⁴ Berman dirá que el hecho que el *boulevard* sea el lugar donde ocurre la escena principal, marca la diferencia con las muchas otras formas de presentar la vida en París que se habían escrito hasta ese momento, y lo que transforma a este encuentro en ‘característicamente moderno’:

“La diferencia reside en el espacio urbano en que se desarrolla nuestra escena. [...] La diferencia en una palabra, es el boulevard; el nuevo boulevard de París fue la innovación urbanística más espectacular del siglo XIX y el paso decisivo hacia la modernización de la ciudad tradicional.”⁶⁵

⁶⁴ Este poema trata de una pareja de enamorados sentados en un café de un boulevard de París que observa los ojos de asombro de una familia (una pareja joven y dos niños pequeños) vestida con harapos que se detiene ante la vitrina de un nuevo café ubicado en la vereda de enfrente. Esa situación produce incomodidad a la mujer de la pareja que toma café, a quien le molesta el sólo hecho de verlos atónitos admirando los detalles relucientes del nuevo café. Pide entonces a su enamorado que inste al dueño del café a que haga que la familia se aleje. Él por su parte, se sorprende de que, a pesar del amor que se profesan mutuamente con su enamorada, la distancia entre ellos sea tan grande, puesto que sus pensamientos e impresiones respecto a la imagen de la ‘familia de ojos’, no coinciden en absoluto con los de su amada. Cfr. BAUDELAIRE, Ch. (2002). Poema XXVI “Los ojos de los pobres”. *El Spleen de París*. E. FCE. p. 95-97

⁶⁵ *Ibid.* p.149

Berman profundiza en los efectos significativos que en la experiencia urbana y de modernidad tuvieron los cambios realizados por Napoleón III y Haussmann a la ciudad de París, los cuales tuvieron una incidencia fundamental en la obra de Baudelaire:

“A finales de la década de 1850 y a lo largo de 1860, mientras Baudelaire trabajaba en *El Spleen de París*, Georges Eugène Haussmann, prefecto de París y sus aledaños, armado de un mandato imperial de Napoleón III, abría una vasta red de boulevard en el corazón de la vieja ciudad medieval.”⁶⁶

Dichos efectos de los cambios de Haussmann en París, hacen de la ciudad un lugar que se abre a la experiencia; que se experimenta. Berman nos dice: “Todas estas características contribuyeron a hacer de París un espectáculo singularmente seductor, un festín visual y sensual.”⁶⁷

Berman menciona tres efectos del boulevard que se pueden desprender de la lectura del poema de Baudelaire. El primero de ellos consiste en que éste inaugura una nueva forma de estar en público. Se puede lograr equilibrar una situación que no tenía cabida antes: intimidad y vida pública; se puede estar rodeado por la multitud y en intimidad con otro al mismo tiempo.

“Para los amantes, como los de “Los ojos de los pobres” los boulevard crearon una nueva escena primaria: un espacio donde se podía tener intimidad en público, estar íntimamente juntos sin estar físicamente a solas. Desplazándose a lo largo del boulevard, atrapados en su circulación inmensa e incesante, podrían sentir con más intensidad que nunca que su amor era el eje sobre el que giraba el mundo. [...] En torno a la multitud de paseantes, podían tejer los velos de la fantasía: ¿quiénes era esas personas, de dónde venían y a dónde iban, qué querían, a quiénes amaban? Cuanto más observaban a otros y más se mostraban a otros —cuanto más participaban en la “familia de ojos” extensa— más se enriquecía su visión de sí mismos.”⁶⁸

⁶⁶ *Loc. cit*

⁶⁷ *Ibid.* p.151

⁶⁸ *Ibid.* p.151-152

El segundo efecto, radica en el hecho que para Berman, el mirar y ser vistos se traduce en un enriquecimiento de la imagen de cada cual; de la identidad que se forjan las personas, lo cual tiene una consecuencia que es fundamental al momento de entablar relaciones o meros encuentros con otros, que consiste en no generar distancias artificiales puesto que cada cual sabe quién es el *otro*; la multitud en este caso no cuestiona las identidades sino que por el contrario, contribuye a forjarlas.

Y el tercer efecto del boulevard consiste en la experiencia de diversidad; en el encuentro con otros distintos en la ciudad. El boulevard es un espacio abierto y público donde se puede transitar libremente. Lo que inaugura la ciudad moderna de Baudelaire expresada en el poema *Los ojos de los pobres* según Berman es la apertura a la diversidad como condición de vida urbana: “La harapienta familia de Baudelaire surge detrás de los escombros para colocarse en el centro de la escena. El problema no es que estén irritados o que pidan. El problema es, simplemente, que no se irán. Ellos también quiere un lugar bajo las luces.”⁶⁹

- Actitud blasée como condición de posibilidad de la sociabilidad

Esa apertura como condición de la vida moderna; la presencia de otros distintos ante los ojos, conlleva una reacción, una respuesta. ‘La familia de ojos’, no deja indiferente a la mujer que pide a su enamorado que intente alejarlos. Rechazo o atracción pueden darse indistintamente, pero no indiferencia. Ciertamente este punto parece contradictorio con lo que revisábamos en Benjamin, quien rescata la actitud del parisino acostumbrado a desenvolverse en la multitud con una suerte de indiferencia, sin embargo, cabe aquí marcar una distinción, que aún cuando parece sutil, tiene importantes consecuencias en el modo en que podemos entender el habitar urbano.

⁶⁹ *Ibid.* p. 152

La indiferencia, la actitud *blasée* como la nombra Simmel, es propia de los habitantes de las grandes ciudades “Tal vez no existe otro fenómeno síquico que sea tan incondicionalmente exclusivo a la metrópoli como la actitud: *blasée*.”⁷⁰

No podemos estar atentos a cada uno de los estímulos puesto que ello supondría desarticular al individuo, en la medida que estaría siempre afectado por cuestiones externas, incapacitado para avanzar. De ahí que la indiferencia sea una de las actitudes más características y distintivas de los ciudadanos de las grandes metrópolis. Y, sin embargo, la ciudad se articula en dicha tensión entre la ‘necesidad’ de la indiferencia para poder sobrellevar la cotidianidad de la vida en la ciudad y la experiencia de alteridad que reclama atención cuando el otro aparece súbitamente ante nosotros. Berman, expone en forma extraordinaria el giro hacia la *diferencia* que los habitantes de la ciudad adoptan gracias a los cambios que impone el boulevard de París:

“Hausmann, al destruir los viejos barrios medievales, rompió inadvertidamente el mundo herméticamente sellado y autoexcluido de la pobreza tradicional urbana. El boulevard, al abrir grandes huecos a través de los vecindarios más pobres, permitieron a los pobres pasar por esos huecos y salir de sus barrios asolados, descubrir por primera vez la apariencia del resto de su ciudad y del resto de la vida. Y, al mismo tiempo que ven, son vistos: la visión, la epifanía, es en ambos sentidos. En medio de los grandes espacios, bajos las luces brillantes, no hay manera de apartar la mirada.”⁷¹

El *otro* reclama una respuesta cuando aparece, y Berman dirá que en el poema *Los ojos de los pobres* dicha respuesta es política, puesto que como revisábamos, la experiencia de multitud tiene un efecto constructor de identidad. La diferencia entre la pareja de enamorados y la familia de harapos se hace evidente, y toma la forma de una diferencia de clase. Observar y ser observado por otros genera en este caso una reflexión respecto a la posición e imagen de sí mismos. Dirá Berman:

⁷⁰ SIMMEL, G. *Op.cit.* p.4

⁷¹ BERMAN, M. *Op. cit.* p.153

“¿Cómo podrían los enamorados mirar a las personas andrajosas que aparecen súbitamente entre ellos? [...] Bajo esta nueva luz, su felicidad personal aparece como un privilegio de clase. El boulevard los obliga a reaccionar políticamente. La respuesta del hombre vibra en dirección a la izquierda liberal: se siente culpable de su felicidad, cercano a quienes pueden verla, pero no pueden compartirla; [...] Las afinidades de la mujer [...] están con el derecho, el Partido del Orden.”⁷²

Berman marca la diferencia entre la acera del boulevard descrita en el poema de *Los ojos de los pobres*, versus el arroyo de la calle que hay que saltar/correr para salvar la vida de la escena que presenta el poema “Pérdida de Aureola”⁷³.

El examen de Berman esta vez pone su foco en la idea de tráfico. El boulevard por tanto, tiene dos dimensiones. Una es el tráfico representado por la calle, y el otro es el permanecer, figurado en la acera. “El hombre moderno arquetípico tal como lo vemos aquí, es un peatón lanzado a la vorágine del tráfico de la ciudad moderna, un hombre solo que lucha con un conglomerado de masa y energía que es pesado, rápido y letal.”⁷⁴

“El hombre de la calle moderna, [...] Debe hacerse un experto en *soubresauts* y *mouvemente brusques*, en giros y contorsiones súbitos, bruscos, descoyuntados, no sólo de las piernas y el cuerpo, sino también la mente y la sensibilidad.

Baudelaire muestra cómo la vida urbana moderna impone estos movimientos a todos; pero muestra también cómo al hacerlo impone también, paradójicamente, nuevas formas de libertad. Un hombre que sabe cómo moverse en, alrededor y a través del tráfico puede ir a cualquier parte, por cualquiera de los infinitos corredores urbanos por donde el mismo tráfico puede circular libremente. Esta movilidad abre un gran número de experiencias y actividades nuevas a las masas urbanas.”⁷⁵

⁷² *Loc.cit*

⁷³ Este poema describe una escena en la cual un poeta al cruzar la calle debe hacer esfuerzos por esquivar los carruajes con caballos que pasan a toda velocidad, perdiendo su ‘aureola’ la cual es utilizada como alegoría de la pérdida del estatuto clásico del poeta, quien una vez a salvo en la acera, se siente liberado, formando una parte ahora –una más entre miles— de la multitud. BAUDELAIRE, Ch. (2002) Poema XLVI “Pérdida de aureola.” *El Spleen de París*. E. FCE. p. 95-97

⁷⁴ BERMAN, M. *Op. cit.* p.159

⁷⁵ *Ibid.* p.159-160

Clave en las reflexiones de Berman acerca de este poema son el conflicto y las contradicciones que se expresan en la vida moderna, velocidad y permanencia, régimen de lo singular versus anonimato de la multitud, convergen en el mismo lugar. Contradicciones que son constitutivas de la vida moderna y por tanto es necesario que permanezcan como tales en la escena moderna.

Baudelaire se instala a juicio de Berman en dos polos respecto a la vida moderna: pastoral y contrapastoral. Por una parte cercanía y fascinación por la modernidad, por otra, contradicciones y oposición a la modernidad. Nos dice que de todos modos, éste propone, una actitud, una salida: “la voluntad de luchar hasta agotar sus energías con las complejidades y contradicciones de la vida moderna, de encontrarse y crearse en medio de la angustia y la belleza de su ‘caos en movimiento’”.⁷⁶

La reflexión propuesta por Berman, encuentra también en Simmel un complemento, para quien la metrópoli es un resultado histórico en donde “[...] las tendencias opuestas que encierran la vida se despliegan y se unen con derechos y fuerzas iguales.”⁷⁷

- París de Baudelaire versus San Petersburgo de Dostoievski

Un buen contrapunto al París de Baudelaire, es el que presenta Berman con la ciudad de San Petersburgo como símbolo de la ‘ciudad irreal arquetípica del mundo moderno’. Por medio de un análisis de los poemas, novelas y cuentos de escritores rusos como Pushkin, Gogol, Chernichevski, Dostoievski, relata el modo en que la ciudad ideada desde arriba, impuesta desde el poder, poco a poco va siendo apropiada por la ‘gente de la calle’. Es la experiencia de desenvolverse libremente, fuera de las lógicas jerárquicas que posibilitan las avenidas y boulevard de San Petersburgo, lo que va construyendo una ciudadanía ‘digna’ de habitar la ciudad.

⁷⁶ *Ibid.* p.171

⁷⁷ SIMMEL, G. *Op. cit.* p.10

Según Berman toda la historia y la vida de San Petersburgo se encuentra condensada en el poema “El jinete de bronce” de Pushkin “[...] la visión de la grandeza y magnificencia de la ciudad y la visión de la locura en que está fundada.”⁷⁸ San Petersburgo debe su origen al poder del zar que antojadizamente decidió transformar a San Petersburgo en la puerta de entrada a Europa, construyendo enormes palacios y avenidas, pues quería competirle a Moscú en ser la capital cultural de Rusia. El resultado del nacimiento de una ciudad a partir de una decisión arbitraria —y aquí radica la diferencia sustancial con el París de Baudelaire— es que “[...] San Petersburgo seguirá encausando la paradoja de un espacio público sin vida pública.”⁷⁹

La Nevski Prospect es el boulevard de San Petersburgo que tiene la particularidad para Berman de representar lo ‘moderno de toda Rusia’. Es la única calle que dentro de la modernidad impuesta desde arriba, tiene la esencia de lo moderno en la medida que las jerarquías quedan suspendidas. El Estado no tiene incidencia en lo que ocurre en la Nevski, lo que la transforma en un espacio abierto y libre donde todos con independencia de su origen o actividad pueden confluír:

“El propósito esencial de esta calle, que le da su carácter especial, es la sociabilidad: las personas acceden a ella para ver y ser vistas y a comunicarse a sus visiones unas a otras, no con un propósito ulterior, por codicia o por ánimo competitivo, sino como un fin en sí. Su comunicación, y el mensaje de la calle en su conjunto, es una extraña mezcla de realidad y fantasía: por una parte actúa como marco para las fantasías de las personas sobre lo que quisieran ser; por otra parte ofrece un conocimiento preciso —para las personas que puedan descifrarlo— sobre lo que realmente son.”

Berman, iguala el rol que cumplen la calle y la imprenta. Ambos cumplen la función de ser medio de comunicación: de esta manera la Nevski y la literatura rusa, así como ocurre con París y Baudelaire, se implican mutuamente y a la vez poseen un sustrato común. Berman dice que: “La Nevski Prospekt y la literatura rusa representan la misma promesa escurridiza: una línea por la que todos los seres se pueden comunicar libremente entre sí y

⁷⁸ BERMAN, M. *Op. cit.* p.191

⁷⁹ *Ibid.* p.192

ser igualmente reconocidos por lo demás, más allá de las diferencias sociales, de clase, etc., en la Nevski se puede aparecer libremente y ser reconocido.”⁸⁰

Los espacios públicos son los lugares en los cuales toda jerarquía queda neutralizada. La calle es para Berman el escenario –su estructura lo condiciona de esa manera— para forjar los valores democráticos de libertad e igualdad. Esto se expresa por ejemplo en los personajes de los libros de Pushkin y Dostoievski donde se desarrolla la idea de que el funcionario aplastado por la jerarquía, la clase, la burocracia, es en los espacios públicos donde tiene la posibilidad de aparecer en igualdad de condiciones y reivindicar su dignidad.

Para explicar las diferencias entre las ciudades de San Petersburgo y París, Berman hace un contrapunto entre la obra de Dostoievski, en particular *Memorias del Subsuelo*⁸¹ y la de Baudelaire. A juicio de Berman, en ambos, el encuentro casual con otros constituye la escena primaria de la vida moderna, sin embargo, dirá que “Una fuente vital de sus diferencias es la forma y la extensión de la modernización de las dos ciudades de las que proceden estos escritores.”⁸²

Para Berman, en Baudelaire no es posible encontrar un nudo problemático en torno a su condición de ciudadano, de sus derechos, de la capacidad –que finalmente depende de él— de tomar y desechar posibilidades. Baudelaire se inscribe en una tradición parisina de población urbana capaz de reunirse y movilizarse en pos de un objetivo. Tiene a la vez costumbre de desenvolverse en una multitud indiferente y anónima, potencialmente fraterna y en la misma medida, violenta. Respecto a Baudelaire nos dice: “Puede sentirse un extraño en el universo, pero como hombre y ciudadano, en las calles de París se siente en casa.”⁸³

⁸⁰ *Ibid.* p.214

⁸¹ Para mostrar el vínculo entre esta nueva figura del *raznochentsi* y la calle, Berman recurre a dos libros. El primero es el libro *¿Qué hacer?* Chernichevski. El otro es el libro *Memorias del subsuelo* de Dostoievski. El primero, cuenta la historia de un ‘hombre nuevo’ el cual se topa con un militar, y al chocar los hombros, (porque ninguno de los dos se mueve) el militar lo insulta, pero el ‘hombre nuevo’ se le enfrenta y lo amenaza con arrojarlo al río Neva si mantiene su actitud. En cuanto a la obra de Dostoievski, “*Memorias del subsuelo*” nos dirá que, si bien trata acerca de una escena similar a la descrita por Chernichevski, éste logra resolver el encuentro entre las clases de forma menos confrontacional, dando una salida al proceso de modernización desde abajo, para que no se construyera desde la violencia y la venganza, sino de un aprendizaje.

⁸² *Ibid.* p.236

⁸³ *Loc. cit*

Esto contrasta con la ciudad de San Petersburgo desde la cual escribe Dostoievski. En la Nevski Prospekt que tiene un parecido muy grande a los boulevard de París, aún no transita la muchedumbre en calidad de ciudadano, las jerarquías sociales todavía se dejan sentir, y es por esta razón que no se constituye en un espacio político; no hay tradición en ello, y si bien el poder político crea las condiciones para el desarrollo de una vida moderna, –el boulevard— las relaciones en ellas aún son tradicionales y jerárquicas, y el hombre moderno, el ‘hombre nuevo’ debe comenzar a gestar su carácter e identidad en el subsuelo puesto que no existe una tradición como la francesa a la cual recurrir.

c) Formación y desarrollo de la ciudad moderna: procesos de transformación desde la Antigüedad a su consolidación en el siglo XIX.

Cuáles son aquellos elementos históricos y procesuales que convierte a la ciudad en una realidad autónoma y con especificidad propia desde las primeras reflexiones sobre la polis griega de Aristóteles hasta arribar a la ciudad moderna de Baudelaire. Describir ese proceso es el propósito de este apartado.

En primer lugar, tomando el análisis sobre la ciudad de Max Weber, se puede concluir que existen dos elementos que permiten hacer una distinción clara entre una ciudad y una aldea o pueblo: el primero es la reglamentación de las relaciones de propiedad de la tierra (y el tributo que sus propietarios pagan). El segundo, es que la ciudad siempre cumplió un rol de ‘fortaleza’. “La ciudad, en su viejo sentido, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, en Europa o fuera de ella, era una especie peculiar de fortaleza o guarnición.”⁸⁴

Por otra parte, para Weber la ciudad tal como la conocemos es una realidad propia de Occidente. Para que una ciudad sea tal debe al menos contar con: fortificaciones, un mercado, un tribunal y derecho propio, permitir diversas formas de asociación entre

⁸⁴ WEBER, M. (1987) *La Ciudad*. Las ediciones de La Piqueta, Madrid, Primera edición en español. p.15

hombres libres e iguales, autonomía y administración política cogobernada con los ciudadanos, ninguna de ellas plenamente desarrollada en Oriente.⁸⁵

Una característica de la ciudad occidental en comparación con la ciudad oriental, es la figura del ciudadano que pertenece a ella. En Oriente o en Rusia, aún cuando las personas vivan en la ciudad éstas siguen perteneciendo a la aldea de donde se proviene, y yendo más lejos, en la India siguen perteneciendo a una determinada casta.⁸⁶ Aquí es importante notar el tema de la libertad originaria de quien habita en una ciudad, lo cual será fundamental más adelante en la reflexión que respecto a las nociones de extranjero, hospitalidad y ciudades refugio será realizada.

Uno de los aspectos centrales de la vida en la ciudad es la experiencia de diversidad. Al respecto Weber nos enseña el proceso histórico que explica el por qué la diversidad es parte de aquello que explica su origen. Por una parte señala que las ciudades nacen, se nutren y se renuevan gracias a los procesos de inmigración. “En todas partes la ciudad fue esencialmente una concentración de personas hasta entonces ajenas al lugar.”⁸⁷

La ciudad contiene desde sus orígenes ‘elementos sociales muy variados’. Dicha diversidad se explica por una parte, por la necesidad de renovar constantemente la presencia sobretodo de las capas sociales más bajas, las cuales, por las condiciones paupérrimas en que vivían, tenían una tasa de mortalidad tal que hacían que se requiriera estar frecuentemente recibiendo inmigrantes. Otra de las razones se encuentra en la existencia de un mercado donde grandes y pequeños productores, junto a los siervos que trabajaban para ellos confluían en una relación de libres e iguales. De la misma forma, grandes y poderosos señores al igual que los pequeños consumidores de bienes, se abastecían de los productos que se ofrecían en el mercado que sólo obtienen por medio de las transacciones que allí ocurrían.

⁸⁵ Cfr. *Op cit.* p.23

⁸⁶ Aquí es importante notar el tema de la libertad originaria de quien habita en una ciudad, lo cual será fundamental más adelante en la reflexión respecto a las nociones de extranjero, hospitalidad y ciudades refugio será realizada.

⁸⁷ *Ibid.* p.48

“En todas partes, en la alta Edad Media, en la Antigüedad, en la Asia menor y en el Cercano-Oriente, la ciudad era una aglomeración que nacía debido a la inmigración y a la reunión de elementos provenientes del exterior. [...] En todas partes, por tanto, contenía elementos sociales muy variados: en Asia oriental, candidatos a funcionarios debidamente pertrechados de títulos y mandarines convivían con iletrados despreciados o con profesiones impuras (siempre minoritarias); en la India se agrupaban todo tipo de castas; en Asia Menor coexistían grupos de familias organizadas en clanes juntos a artesanos sin tierras; en la Antigüedad residían libertos, siervos y esclavos al lado de señores nobles con su corte y su servidumbre; en la ciudad de la Edad Media, personajes oficiales se codeaban con mercenarios, sacerdotes y monjes. [...] Todos estos datos implican enormes diferencias de estatuto entre los habitantes de las ciudades mediterráneas de la Antigüedad. Sucedió lo mismo, aunque a un nivel menor, con las de la Edad Media.”⁸⁸

Otro proceso que describe Weber para explicar la experiencia de diversidad en la ciudad desde su formación consiste en el hecho que los grandes señores a fin de obtener ganancias en el mercado por medio de la venta de productos transformaban a sus esclavos y siervos en una ‘inversión’, lo cual quiere decir que estos eran utilizados para producir mercancía de diversa índole cuya finalidad era ser transada en el mercado. Para ello debían pagarle un tributo a su señor por dicha producción. Este tipo de relación hizo que luego los pequeños productores con sus ganancias compraran su libertad a los señores. Es así como la pequeña burguesía se origina de una libertad conquistada por medio del trabajo productivo para la venta en los mercados.

“En la Antigüedad y en Rusia la ciudad occidental era ya un lugar en el que la promoción social –de servidumbre a la libertad—había sido posible gracias al dinero adquirido mediante la actividad económica. [...] En este tipo de ciudad, de hecho, a diferencia prácticamente de todos los otros desarrollos que conocemos, la burguesía urbana promovía de un modo totalmente consciente una política social de promoción.”⁸⁹

Es el proceso de transformación de esa pequeña burguesía ‘servil’ en ciudadanos libres que se emancipan de los señores feudales lo que constituye a juicio de Weber “la mayor

⁸⁸ *Ibid.* p.38

⁸⁹ *Ibid.* p.39

innovación revolucionaria de las ciudades de Occidente medieval en relación a cualquier otro tipo de ciudades. Fue en las ciudades de Europa central y septentrional donde apareció la célebre expresión: *el aire de la ciudad nos hace libre*”.⁹⁰

En Weber uno de los elementos centrales de la ciudad es la aglomeración, casas o asentamientos aislados no hacen una ciudad:

“Se podrá intentar definir la ‘ciudad’ de muy diversos modos. Todas las definiciones tendrán, sin embargo, un elemento común: la ciudad no consiste en uno o en muchos edificios asentados separadamente, sino que, por el contrario, constituye un hábitat concentrado (o, al menos, relativamente concentrado), una ‘localidad’.”⁹¹

Dicha aglomeración se articula en la unión de los ciudadanos bajo los principios de la fraternización. Vale decir, en la paridad general de los derechos (*connubium*); y en la comensalidad y solidaridad en relación al exterior. La fraternización es lo que a juicio de Weber transforma a la ciudad en ‘órgano corporativo unificado’ tanto en la Antigüedad:

“[...] el concepto de comuna nació en la Antigüedad en oposición al de Estado, entendido este por supuesto como la incorporación de las ciudades al Estado griego o romano. El concepto de comuna, por el contrario, supone la independencia política.”⁹²

Como en la Edad Media:

“La ciudad occidental –y más en concreto la ciudad medieval– no era únicamente desde el punto de vista económico, una sede industrial y comercial, y desde el punto de vista político una fortaleza y un lugar de guarnición dotado administrativamente de una jurisdicción, sino que era además un lugar de fraternización comunitaria fundada en un juramento.”⁹³

⁹⁰ *Ibid.* p.40

⁹¹ *Ibid.* p.3

⁹² *Ibid.* p.46

⁹³ *Ibid.* p.52

Ahora bien, Olivier Mongin, nos dice respecto al surgimiento de la ciudad europea, que es con la ciudad medieval (y no antes) cuando realmente comienza a configurarse la que será la ciudad europea propiamente tal, puesto que es en ella que concurren los dos elementos claves de su constitución: igualdad y conflicto.

“Si bien es cierto que la política se remonta a la polis griega, la aparición de la ciudad europea se produciría más tarde como el resultado de un doble movimiento: el de la emancipación comunal de la Edad Media, que valoriza las libertades, y el del humanismo cívico del Renacimiento italiano, que asocia igualdad y conflicto. En los dos casos, la dimensión territorial de la ciudad, la dimensión que se inscribe en un marco geográfico, acompaña la puesta en escena urbana de la política.

[...] la ciudad, griega y europea, está menos ligada a un marco físico inédito que a la aparición en su seno de un tipo de hombre”⁹⁴

Otro aspecto que para Weber es de importancia central en la formación y consolidación de las ciudades de occidente, es la fuerza que tuvieron los *burgueses*, dado su poder económico que hacía que el señor de la ciudad, o el obispo, dependieran de ellos para poder organizar la defensa de las ciudades en los casos de guerra. Y fue esta situación una de las cuestiones claves para definir el carácter de las ciudades fundadas en ciudadanos con equilibrio de poder ante el señor.

En relación a las ciudades de Oriente, Weber argumenta que: “fuese cual fuese su riqueza, no eran capaces de unirse y de hacer frente militarmente al señor de la ciudad. Todas las conjuraciones y las uniones de Occidente fueron, por el contrario, desde la más alta Antigüedad, el resultado de alianzas de capas sociales urbanas capaces de defenderse; y este es un factor realmente determinante.”⁹⁵

Es por esta razón que la ciudad de Occidente está tan claramente vinculada a la democracia como forma de gobierno. Mongin, plantea que lo que sienta las bases para que exista el vínculo entre ciudad y democracia es el hecho que la primera permite que los ‘individuos

⁹⁴ MONGIN, O. *Op.cit.* p. 105

⁹⁵ WEBER, M. *Op cit.* p.71

constituyan comunidad’, lo que quiere decir que a pesar de las diferencias y tensiones, puedan regular su vida en común:

“[...] que se diferencien unos de otros, que entren en conflicto sin matarse entre sí, que señalen sus desacuerdos sin que por ello deban sumergirse en cuerpo y alma en una guerra civil. La ciudad, muy pronto convertida en sinónimo de democracia, representa un desafío: mantener juntos en un espacio unificado (gracias a ciertas reglas, a una identidad, a una pertenencia histórica) a individuos funcionalmente diferentes, llegados todos de otras partes. La ciudad tiene por misión espacial hacer concordar acuerdo y desacuerdo, discordia y consenso.”⁹⁶

Más profundamente, respecto al vínculo entre experiencia política y ciudad, Mongin identifica los cambios experimentados en la ciudad observando los diversos pesos y formas políticas de cada uno. De esta manera dirá que la *polis* pone el foco en la deliberación, y sin embargo generar cláusulas de pertenencia basadas en la exclusividad; la ciudad medieval pone el acento en la búsqueda de libertad sin atender demasiado al concepto de ciudadanía. En el Renacimiento, lo que prima es la igualdad y la resolución de conflictos, pero no pone freno a los excesos en el uso del poder, y la ciudad refugio corresponde a un desarrollo fundamental de la justicia, pero pone su prioridad en los extranjeros.⁹⁷

También dirá que el conflicto entra en la ciudad para darle forma y cualidad, sobre todo en el Renacimiento, porque en la ciudad humanista es donde la libertad y la igualdad confluyen, generando una arena propicia para la aparición de conflictos, que no pueden ser jamás resueltos ni se pueden tomar decisiones que tiendan a absolutizar una de ellas, vale decir, que implique únicamente libertad, o bien únicamente igualdad. La ciudad se sostiene en el límite y las tensiones que precisamente en la búsqueda de un equilibrio se generan.

⁹⁶ MONGIN, O. *Op. cit.* p.89

⁹⁷ Cfr. *Op. cit.* p.99-100

d) Claves comprensivas del habitar urbano en las grandes ciudades:

Analizados los postulados de Aristóteles y los escritos de Baudelaire sobre la ciudad, junto con el examen del proceso de consolidación de éstas expuesto en la sección anterior, conviene avanzar en la delimitación de los componentes esenciales de la ciudad. Es por ello que en este apartado se presenta un análisis de dichos componentes que apuntan a clarificar y sellar la aproximación a la experiencia urbana que este trabajo presenta.

- *La ciudad y el habitar urbano:*

En qué consiste una ciudad y cuál es la especificidad del habitar urbano. Para responder estas preguntas, el intento de Olivier Mongin por definir en qué consistiría la ciudad y la condición urbana ideal resulta ser un buen punto de partida.

Para Mongin la ciudad constituye una multiplicidad de prácticas y de lenguajes: literario, urbanístico y político y es a partir de la convivencia de estos elementos, que surge la ciudad *ideal* que contiene tres dimensiones: poética, escénica y política:

“Tomar en consideración la pluralidad de los lenguajes refuerza la hipótesis de un tipo ideal: la ciudad como Poética, es decir, como adquisición de una forma; o bien, la ciudad como Escenificación, es decir, como exteriorización pública; o bien como Política, o sea, como espacio de la acción colectiva.”⁹⁸

La ciudad es el lugar donde tiene cabida la experiencia del habitar urbano que es múltiple en sus dimensiones y en las posibilidades que ofrece.

Complementario al enfoque presenta Mongin, es el que desarrolla Simmel, para quien la ciudad se extiende más allá de la suma de los individuos. Es independiente de ellos. Lo compara con los límites del hombre los cuales no están en los límites de sus cuerpos, ni por

⁹⁸ MONGIN, O. *Op.cit.* p.41-42

donde se mueven cotidianamente, sino en la suma de los efectos de su acción en el tiempo y en el espacio. La diferencia en el caso de la ciudad, estaría en que esos efectos muestran su existencia dentro de ella: la particularidad de cada individuo que habita la ciudad, se refleja en un ‘estilo de vida’:

“La metrópoli se caracteriza por su independencia esencial aún de las personalidades más eminentes. La gran personalidad es la contrapartida de dicha independencia, y es el precio que el individuo ha de pagar por la independencia de que goza en la metrópoli. [...] La característica más significativa de la metrópoli es la extensión de sus funciones más allá de sus fronteras físicas”⁹⁹

“Sólo es necesario apuntar que la metrópoli es la arena genuina de esta cultura que trasciende toda vida personal”¹⁰⁰

Por otra parte, la ciudad, se entiende como el espacio en el cual las posibilidades se despliegan producto del encuentro con extraños. Esa es la fuente de la cual se nutre la ciudad, que explican su complejidad y sus múltiples efectos. Es así como surgen definiciones de la ciudad centrado en un modo de habitar cuya especificidad está sellada en la encuentro con extraños. Sennett por ejemplo nos plantea las siguientes definiciones de ciudad:

“Una situación urbana, ha sido concebida como aquella en la que los extraños probablemente se encuentran en forma rutinaria.”¹⁰¹

“La ciudad es el instrumento de la vida impersonal, el molde en el cual se vuelve válida como experiencia social la diversidad y complejidad de las personas, intereses y gustos. El temor a la impersonalidad es la fractura de dicho molde.”¹⁰²

⁹⁹ *Ibid.* p.8

¹⁰⁰ *Ibid.* p.9

¹⁰¹ SENNETT, R. *Op cit.* p.287

¹⁰² *Ibid.* p.738

Respecto al tema específico del habitar, Heidegger en su escrito *Construir, Pensar, Habitar* postula que el habitar es el modo en que los hombres ‘son’ en la tierra. Es la experiencia cotidiana que la lengua denomina lo ‘habitual’¹⁰³.

Dado lo anterior, la esencia del construir consistiría en “dejar habitar”¹⁰⁴. Vale decir, la construcción es el modo ‘concreto’ de habitar basado en la experiencia. Es por ello que sentencia: “Sólo si somos capaces de habitar podemos construir.”¹⁰⁵.

Heidegger explica que el construir recibe su esencia del habitar y no al revés. Es preciso que el construir y el pensar sean abordados desde el habitar, que constituye “el rasgo fundamental del ser según el cual son los mortales.”¹⁰⁶ Esta aproximación al habitar nos lleva a la pregunta por cómo construimos las ciudades y cómo habitamos hoy, puesto que pareciera existir una inversión de las relaciones, en la medida que el construir –el modo como hoy se desarrollan las ciudades— estaría indicando cómo habitar.

Lo relevante de la reflexión que plantea Heidegger radica en la centralidad que tiene el habitar en el modo concreto en que la existencia va tomando forma a través del construir y pensar. De esta manera, llevando esa reflexión a la realidad específica de las ciudades, se podría decir que en el habitar; en el modo de habitar en la ciudad se articula la experiencia urbana (su forma y su fondo) como tal. Experiencia urbana que, tomando las ideas de Mongin, se sostiene en el marco de una ciudad entendida como *ambiente en tensión*; en una paradoja que consiste en ‘un espacio finito que ofrece la posibilidad de trayectorias infinitas’¹⁰⁷:

¹⁰³ Respecto a la experiencia de lo cotidiano Humberto Giannini, propone una aproximación distinta a la que presenta Heidegger. Para Giannini lo cotidiano, es el territorio de la experiencia común fuera del lenguaje, para lo cual establece una diferencia respecto a la aproximación que Heidegger propone entre lenguaje como el lugar de la experiencia común. En Giannini, esa experiencia común, corresponde a lo cotidiano entendido como “lo que pasa todos los días” vinculándolo estrechamente con la rutina (ruta que se repite cada día). Heidegger por el contrario dirá que el lenguaje es el hogar del hombre; y por ello pensar que el hombre es el que domina el lenguaje, equivale a dejarlo sin hogar. Cfr. GIANNINI, H. (2004) *La reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. E. Universitaria. Sexta edición. Santiago. p.28

¹⁰⁴ Cfr. HEIDEGGER, M. *Op cit.* p.3

¹⁰⁵ *Ibid.* p.10

¹⁰⁶ *Ibid.* p.11

¹⁰⁷ MONGIN, O. *Op.cit.* p.54

“La condición de esta experiencia infinita es el marco urbano mismo: infinidad de recorridos coincide con un espacio singular. En el campo o en el desierto, la marcha puede ser infinita y el riesgo que se corre es perder la orientación; por eso hay que elegir una trayectoria y atenerse a ella. En esta clase de espacios, la infinidad del viaje exige una brújula. El espacio urbano, en cambio, al ofrecer un marco para la marcha, permite aventurarse sin perderse. [...] La ciudad está circunscripta, la delimitación espacial es la condición de posibilidad de recorridos infinitos e insólitos.”¹⁰⁸

Bajo esta perspectiva, la experiencia del habitar urbano; el modo específico del habitar urbano, estaría condicionado por la existencia de un límite, tal como lo planteara Aristóteles, el cual continúa siendo un elemento crítico para configurar una realidad específica como es la ciudad, basada en una experiencia determinada como es la posibilidad de enfrentar trayectorias infinitas en un espacio finito.

Respecto a este punto Simmel nos ejemplifica maravillosamente a partir del análisis de las ciudades de Florencia, Roma y Venecia de qué trata finalmente la riqueza de la diversidad infinita contenida dentro de los límites claramente establecidos de la ciudad. Así dirá que la belleza y permanencia en el tiempo de estas ciudades radica en la capacidad de acoger/contener los contrarios lo cual a su juicio es lo que les otorga su ‘grandeza estética’. Ejemplo de ello lo encontramos en el modo en que Simmel describe la ciudad de Roma:

“[...] Roma nos muestra realmente cuál es *nuestro* lugar, mientras que aquel que habitualmente ocupamos en nuestro interior a menudo no es el nuestro, sino el de nuestra clase, el de nuestros destinos monótonos, el de nuestros prejuicios, el de nuestras ilusiones egoístas. Que todo esto se derrumbe se debe a aquel rasgo único que domina toda la imagen de Roma: la increíble unidad de la diversidad, que no se rompe a pesar de la extensa tensión entre sus elementos, pues es precisamente en esta tensión donde se manifiesta lo incomparable de su fuerza.”¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Ibid.* p.54

¹⁰⁹ SIMMEL, G. *Roma, Florencia, Venecia*. E. Gedisa. 2007. Barcelona. p.31

“[...] en la última cumbre de su grandeza estética está el tensionar al máximo todas las contraposiciones para reconciliarlas con fuerza redoblada pero contenida en su unidad.”¹¹⁰

Por último, cabe destacar la reflexión que sobre la ciudad plantea Henri Lefebvre, quien al igual que lo postula Aristóteles, piensa la ciudad como un ámbito intermedio entre la familia, aquel ámbito privado regulado por las relaciones de parentesco y necesidad, y las macro estructuras e instituciones sociales como son el mercado, el Estado, etc.

“La ciudad depende también de relaciones de inmediatez, de vinculaciones directas entre las personas y grupos que componen la sociedad. Se sitúa a mitad de camino de lo que se llama *orden próximo* (relaciones de individuos en grupos más o menos extensos, más o menos organizados y estructurados, relaciones de grupos entre sí) y orden lejano, el de la sociedad, regulado por grandes y poderosas instituciones (Iglesia, Estado), por un código jurídico formalizado o no, por una cultura y por conjuntos simplificativos.”¹¹¹

La ciudad que se experimenta, es aquella que se inserta en los códigos de ciudad como obra, como valor en sí mismo. La ciudad de Baudelaire es aquella en la cual la tensión entre ambos tipos de ciudad aún se mantiene vigente, ninguna ha logrado sobrepasar a la otra.

- *Actitud y modos de interacción del habitante de las grandes ciudades*

El modo de habitar la ciudad es propio de la figura del ciudadano. Ahora bien, cuál es la personalidad de dicho habitante, en qué radica su particularidad, cómo es posible definir su conducta, son asuntos sobre los cuales es necesario profundizar a fin de dibujar con claridad el tipo de habitante urbano que se configura tras la experiencia de habitar en las grandes ciudades.

Respecto al habitante de las grandes ciudades el modo en que De Certeau lo define en el prefacio de su libro *The practice of every day life* resulta ser bastante aclarador. Lo presenta como un hombre ordinario, de carácter ubicuo, ‘un héroe común’, anónimo. Dirá que es

¹¹⁰ SIMMEL, G. *Op. cit.* p.33

¹¹¹ LEFEBVRE, H. (1978) *El Derecho a la Ciudad*. E. Península. Primera edición en francés en 1968. p.63

como el ‘murmullo de las sociedades’, sin rostro y sin nombre, que forma una masa flexible y continua.¹¹²

Una aproximación interesante es también la que plantea Simmel, quien intenta responder a la pregunta por “[...] cómo la personalidad se acomoda y se ajusta a las exigencias de la vida social.”¹¹³ Para Simmel, el hombre de la metrópoli posee una actitud casual y se mueve por el intelecto. Esta actitud intelectual del hombre de la ciudad estaría a su juicio, íntimamente vinculada con el sistema monetario de mercado. Ambos se mueven con claves de homologación. Los precios en el mercado igualan todo y lo mismo ocurre en la relación con las personas, el intelectual metropolitano se fija en los resultados de la acción. Utiliza en las relaciones una justicia formal, que bajo muchas circunstancias podría llegar a ser una injusticia.

“La actitud casual está tan obviamente interrelacionada con la economía del dinero, dominante en la metrópoli, que nadie puede decir si la mentalidad intelectualizante promovió a la economía monetaria o si, por el contrario, fue esta última la que determinó la mentalidad intelectualizante.”¹¹⁴

En la vida metropolitana los factores externos como la exactitud en el manejo de los tiempos, se relacionan con los niveles más profundos de los estilos y sentidos de la vida de las personas. “La puntualidad, la exactitud y el cálculo se imponen sobre la vida por la dilatada complejidad de la existencia metropolitana y no únicamente por su conexión íntima con la economía monetaria y carácter intelectualizante.”¹¹⁵

¹¹² Cfr. DE CERTEAU, M.(1988) *The practice of everyday life*. University of California press. LTD. London. Preface. “To the ordinary man. To a common hero, an ubiquitous character, walking in countless thousand on the streets. [...] This anonymous hero is very ancient. He is the murmuring voice of societies. In all ages, he comes before texts. He does not expect representations. [...] It is a flexible and continuous mass, woven tight like a fabric with neither rips nor darned patches, a multitude of quantified heroes who lose names and faces as they become the ciphered river of the streets, a mobile language of computation and rationalities that belong to no one.”

¹¹³ SIMMEL, G. *Op. cit.* p.1

¹¹⁴ *Ibid.* p.3

¹¹⁵ *Ibid.* p.4

Por lo tanto, frente a la complejidad y multiplicidad de los estímulos, la única forma de reacción posible que garantiza a los habitantes de las ciudades resguardar su individualidad es como veíamos en secciones anteriores, mantener una actitud *blasée*. Por ello Simmel dirá que los dos peligros ‘típicos de las metrópolis’ son la indiferencia por una parte y la extrema susceptibilidad a las ‘sugerencias mutuas’, por otra. De eso nos protege la antipatía, que a juicio de Simmel, aun cuando parezca una disociación del estilo de vida en las ciudades, esta es por el contrario “una de sus formas de socialización.”¹¹⁶

“La indiferencia y reserva recíprocas y las condiciones de vida intelectual de círculos muy grandes nunca se dejan sentir con mayor fuerza en el individuo –en tanto que impacto a su independencia— que cuando se encuentra en lo más espeso de una multitud metropolitana. Esto se debe a que la proximidad corporal y la estrechez del espacio hacen más visible la distancia mental.”¹¹⁷

La tesis de Simmel consiste en que los aspectos psíquicos y mentales de las personas van mutando hacia una mayor individualización en proporción al tamaño de la ciudad. Por ello, dirá que la lucha que se da en las ciudades no es por la libertad, pues es el espacio en que mejor se despliega, sino que por distinguirse uno de otros. La mayor individuación se observa a su juicio en: (i) la dificultad de reafirmar la propia personalidad en la vida metropolitana, y (ii) en la falta de contactos interpersonales de mayor duración, puesto que los encuentros en la ciudad son breves y escasos. Eso hace que los individuos sean altamente caracterizados y con una personalidad más ambigua, porque el contacto frecuente y prolongado es lo que garantiza la personalidad.¹¹⁸ De esta manera, las personas para desenvolverse en la ciudad, deben auto-presentarse para poder ser reconocidos, y por otra parte, como cada cual no maneja mayor información respecto de los ‘otros’ tienden a ser caracterizados en forma bastante marcada.

¹¹⁶ *Ibid.* p.6

¹¹⁷ *Ibid.* p.7

¹¹⁸ Cfr. SIMMEL, G. (2005). *Op. cit.* p.8

Mongin advierte al igual que Simmel, que ‘preservar la individualidad en la multitud’ será uno de los principales movimientos en los cuales se concentra la vida de los habitantes de las grandes ciudades. Así dirá que:

“Uno debe poblar su soledad y ‘preservar su individualidad en la multitud’ para no sucumbir a la total pérdida de referencias. Pero el *flaneur* disfruta de la libertad urbana, la que pasa por la movilidad y el anonimato; inventa ritmos singulares entre un ámbito privado asfixiante, por ser demasiado solitario o aburguesado, y una muchedumbre peligrosa que pronto se vuelve oprimente y laberíntica.”¹¹⁹

El *flaneur* está en el borde, en el límite entre aquello que marca el mundo privado y el público. Y es precisamente esto lo que lo diferencia del burgués para quien el vínculo con el mundo se da por medio del consumo. “El paso de lo privado a lo público se resuelve en el retorno a lo privado. El burgués retorna a su espacio interior para exponer en él lo que ha comprado en el exterior.”¹²⁰. El *flaneur* en cambio, no se agota en dicha actividad, permanece en la extrañeza, en la tensión.

Respecto a la actuación de las personas en la vida pública de la ciudad y el *flaneur* Sennett realiza una distinción que va desde la constitución del hombre moderno como *actor* cuya escena es la ciudad entendida como *teatro mundi*, a un *espectador* de carácter pasivo que aún cuando permanece en el espacio público, viendo y dejándose ver, esta vez su habitar es silencioso, no interactúa con otros. Estar solo en medio de la muchedumbre es lo que define al habitante de las ciudades modernas: *el flaneur*

Sennett lo que observa como tendencia del siglo veinte, al contrario de lo que Simmel experimentó en la segunda mitad del siglo diecinueve, es que la personalidad más que ir quedando confinada en ciudades y pueblos pequeños, por el contrario invade todos los espacios públicos de las grandes metrópolis, vaciando en ellas sus contenidos privados, y aniquilando por tanto, los espacios de libertad que las personas —fueran estas *actores* o *espectadores*— experimentaban en la vida pública de la ciudad.

¹¹⁹ MONGIN, O. *Op. cit.* p.86

¹²⁰ *Ibid.* p.84

De esta manera Sennett señala que la gente que habitaba las ciudades desde el siglo dieciséis hasta el siglo diecinueve –aunque con ciertos cambios—, no pretenden mostrar a los otros lo que ‘son’, sino que únicamente buscan ser reconocibles en la calle. El punto es que para que ello ocurra, la personalidad debe estar lo más distanciada de la identidad como mecanismo para alcanzar la libertad que es propia del habitante de las grandes metrópolis.

Respecto a este mismo punto, Mongin presenta en forma bastante clara la importancia del anonimato como catalizador de la conducta pública y de la forma específica que adopta dentro de la multitud:

“Describiendo la trayectorias de esos cuerpos atrapados entre la masa y la soledad, los poetas y escritores montaron un escenario en el que los sujetos se exponen de manera anónima, con lo cual gozan de esta libertad urbana que no los obliga a decir a los demás quiénes son.”¹²¹

Es precisamente ese anonimato lo que lleva a Sennett a plantear que la *vestimenta* y el *lenguaje* cumplen un rol primordial en los modos de sociabilidad en los espacios públicos. Sennett nos dice que “Ambos permitieron la interacción entre extraños sin necesidad de indagar en las circunstancias personales.”¹²² El vestuario es el modo en que cada cual se representa a sí ante los demás, y el lenguaje es el medio por el cual es posible establecer relaciones sin recurrir a sentimientos o historias personales, se puede trabajar con ideas y recurrir a la ficción.¹²³

Para Sennett la conducta pública moderna es aquella acción distanciada del yo, de su historia, circunstancias y necesidades que implica la experimentación de la diversidad.¹²⁴

¹²¹ *Ibid.* p. 91

¹²² SENNETT, R. *Op cit.* p.192

¹²³ La eficacia de la vestimenta y el lenguaje va debilitándose, cuando en vez de las casas de refrigerio que describe Sennett como los espacios de conversación abiertos a toda persona libre que quisiera entablar conversaciones, se abren paso los clubes privados, que sólo admiten a iguales entre sí, y cuando aparecen los parques-paseos que suponen encuentros espontáneos, pero fugaces, los cuales inauguran la idea de silencio en público. Cfr. SENNETT, R. p.192-196

¹²⁴ Cfr. SENNETT, R. *Op cit.* p.202

De esta manera lo íntimo queda sujeto al ámbito de lo privado, y la expresividad se despliega en el espacio público. Sennett aporta una reflexión que resulta clave para comprender la vida moderna en las ciudades y a la vez complementa la diferencia entre cultura y naturaleza que revisábamos en Baudelaire. De esta manera nos dirá que “Lo público era una creación humana, lo privado era una condición humana.”¹²⁵

Sumado al enfoque de Sennett, se instala la reflexión que realiza Mongin, quien indica que la experiencia de quien camina por la ciudad supone una salida de sí mismo. Caminar por la ciudad contiene dos experiencias: la soledad en medio del gentío, y por otra, la posibilidad de ser otro (posibilidad que la otorga el atributo del anonimato urbano). Mongin al respecto dice: “[...] la salida de uno mismo pasa por un deseo de modificar la propia apariencia bajo máscaras para ocupar el lugar de otros.”¹²⁶

Por esta razón es que Mongin, al igual que Sennett describen el espacio público de la ciudad como un teatro y donde las máscaras constituyen su ‘patrimonio principal’:

“La teatralización pública puede dar lugar a una comedia de apariencias en la que las máscaras se intercambian hasta el infinito, [...] Frente a la masa, hay que volver a ser un sujeto, frente a la soledad, hay que formar cuerpo con los demás [...] La emancipación de lo privado, la exposición en el exterior, desemboca en una experiencia en la que las máscaras se disputan el anonimato y la impersonalidad que son el patrimonio inicial del espacio público.”¹²⁷

La vida en la ciudad se articula en el encuentro entre extraños. Por ello, siguiendo las argumentaciones de Sennett y Mongin, ni la acción ni la palabra tendrían sentido sin el otro. Es precisamente en el encuentro entre extraños donde se juega a juicio de Sennett la idea de cultura entendida como la posibilidad de “[...] que los hombres pueden actuar juntos sin la compulsión de ser iguales.”¹²⁸ La cultura urbana se sustenta entonces, en la impersonalidad de las relaciones entre extraños.

¹²⁵ *Ibid.* p. 225

¹²⁶ MONGIN, O. *Op. cit.* p. 77

¹²⁷ *Ibid.* p. 78

¹²⁸ *Ibid.* p.563

- *Anonimato: esencial a la experiencia urbana*

El anonimato es clave para comprender los modos de habitar la ciudad, y la interpretación que Sennett hace de los escritos de Rousseau, son extremadamente claros y sugestivos. El anonimato, que es el resultado de la complejidad de la vida en la ciudad, es lo que da la libertad a cada cual de actuar sin exponerse a sí mismo:

“[...] la propia complejidad de las relaciones económicas y sociales en la gran ciudad significa que uno no puede decir con qué clase de hombre está tratando en una situación dada por medio del comportamiento del trabajo que realiza o cuántos niños mantiene; en resumen, por el modo en que sobrevive. La complejidad misma de las relaciones en la ciudad hace difícil la lectura del carácter a partir de las condiciones materiales.”¹²⁹

Rousseau dirá que la ciudad es el lugar donde ocurre la pérdida del yo. Es el lugar en que las personas practican el ocio que los lleva a desenvolverse por medio de la actuación. Para Rousseau, tal como lo interpreta Sennett, los habitantes de la ciudad forjan una cultura pública basada en el anonimato:

“En un estado de ocio, hombres y mujeres desarrollan las costumbres de los actores. La gravedad de la pérdida de la independencia está enmascarada porque la gente está actuando: experimenta placer al perderse a sí mismos. [...] Ahora entra la capital, la ciudad cosmopolita: su cultura pública es el dominio donde ocurre esta pérdida del yo. Todas las ciudades son lugares donde se encuentran grandes cantidades de personas viviendo apretadamente, un mercado central de mercados, y con una división del trabajo llevada a un alto grado. Estas condiciones debían condicionar las costumbres de la gente en todas las ciudades.”¹³⁰

El hecho que la sociabilidad se construya por medio de la auto-presentación ante los otros independiente de su origen; de sus determinaciones materiales, es un tema clave para reflexionar acerca de las ciudades refugio en la cual el extranjero debe ser acogido tal como se presenta sin atender a su pasado.

¹²⁹ *Ibid.* p. 268

¹³⁰ *Ibid.* p. 266-267

En las ciudades cosmopolitas las personas buscan una reputación, la cual ya no está dada, debe o puede ser construida, forjada por cada cual. Esta búsqueda de reputación que para Rousseau representa algo negativo, Sennett por el contrario lo considera como una situación positiva puesto que puede permitir a la gente, con tal de figurar hacer grandes proezas o bien borrar ciertas dificultades que operan en el ámbito de la naturaleza.

“En una gran ciudad esta búsqueda de la fama se transforma en un fin en sí mismo; el medio para lograrlo son todas las imposturas, convenciones y maneras con las que la gente juega libremente en la ciudad cosmopolita. [...] uno se fabrica un lugar a través de la manipulación de la propia apariencia.”¹³¹

Lo interesante a la vez es que quien actúa necesita de la comunidad para obtener la reputación que se busca, la gente trata de actuar en función de los valores de la comunidad.

Lo anterior, se vincula con la idea de civilidad, la cual es presentada por Sennett como una cuestión de *actitud* que hace posible la convivencia con extraños. Son las máscaras que cada cual elabora para sí, las que dan el ‘tono’ a las relaciones que se establece con otros en la ciudad. Civilidad supone adoptar una actitud impersonal respecto a los otros y a uno mismo, tratarlos como desconocidos, como extraños. La definición de civilidad que nos presenta Sennett es entonces:

“Es la actitud que protege a la gente entre sí y sin embargo le permite disfrutar de la compañía de los demás. Llevar una máscara constituye la esencia de la civilidad. [...] La civilidad tiene como objetivo el proteger a los demás de ser cargados con uno mismo. Ciudad y civilidad tienen una raíz etimológica común. Civilidad significa tratar a los demás como si fuesen extraños y forjar un vínculo social sobre dicha distancia social.”¹³²

¹³¹ *Ibid.* p. 269

¹³² SENNETT, R. *Op cit.* p.578

- *La calle, el transeúnte y el acontecimiento:*

La calle es *el* lugar de la ciudad. En ella es donde se despliegan los dos elementos específicos de la forma de vida en la ciudad: movimiento y permanencia. En la calle también opera el mecanismo de lo imprevisto. En este sentido, la experiencia urbana de los transeúntes está marcada por la forma del acontecimiento.

Cuando Giannini reflexiona entorno a lo cotidiano como ‘territorio de la experiencia común’, dirá que la calle es el lugar por excelencia de ese ‘pasar cotidiano’:

“Cotidiano –podría decir— es lo que pasa todos los días. [...] Y ¿qué símbolo más apropiado del pasar que la calle por donde transitamos todos los días? ¿No es ella el topos privilegiado del pasar, del acontecer ciudadano?”¹³³

La calle, por estar inscrita en un registro fuera de las jerarquías y del poder, funciona como un lugar en el cual la diversidad queda contenida. No hay requisitos de pertenencia asociados a ella y por lo tanto, a la dupla movimiento y permanencia, se agrega una segunda, que consiste en la dupla igualdad y libertad.

En cuanto al transeúnte, existe una extensa literatura que trata respecto a las implicancias que conllevan sus movimientos por la ciudad. El primero de ellos, mencionado por Baudelaire, tiene que ver con la imposibilidad que tiene quien transita por la ciudad de tomar perspectiva respecto a su acción. De ahí el que las reflexiones respecto al transeúnte converjan generalmente hacia la *experiencia* de caminar por la ciudad. Al respecto Mongin, nos plantea que “[...] Es difícil abarcar la armonía general porque, al no poder situarse a distancia, no es posible objetivar el mundo circundante y sólo queda avanzar, retroceder y desmultiplicar las perspectivas.”¹³⁴

¹³³ GIANNINI, H. *Op. cit.* p.28

¹³⁴ MONGIN, O. *Op. cit.* p.71

Del mismo modo De Certeau, nos dice que la experiencia más básica de la ciudad es caminar y que los habitantes de la ciudad con sus cuerpos, al desplazarse por la ciudad, escriben un texto que ‘jamás serán capaces de leer’.

Mongin define esas trayectorias de los transeúntes que componen las multitudes urbanas como una ‘gramática generativa de las piernas’: “la ciudad se descubre ‘paso a paso’, es el territorio del paseante que se aventura en los intersticios y los callejones y va dejando la huella de sus pasos [...]”¹³⁵

En el caminar convergen lo corriente y lo extraordinario, pues los contiene. Más aún, lo habitual de la experiencia de caminar es condición de posibilidad de lo excepcional:

“[...] Aún cuando la práctica de pasear sea una experiencia banal, una experiencia de lo corriente que corresponde al hombre corriente, conlleva de todos modos lo inesperado, la indeterminación y lo insólito. Lo corriente, lo ordinario, no es lo opuesto a lo extraordinario sino que es la ocasión –que nos ofrece el mero hecho de salir de casa— de confrontarnos con lo inesperado, cuyas figuras principales son las de la seducción y la de lo extraño. Lo femenino suma lo extraño y lo ajeno, y lo banal oculta aquí la inquietante extrañeza.”¹³⁶

Entre todos los tipos de calles, son específicamente los pasajes aquellos lugares en los cuales el caminante puede verse interpelado abruptamente por el encuentro súbito con otros. Mongin se referirá a los pasajes como aquellos espacios que generan una inflexión en las trayectorias de los caminantes:

“La experiencia de la caminata que desemboca en el encuentro inesperado está simbolizada hoy por la arquitectura del pasaje. [...] Si bien pone en relación una cosa con la otra, no se presenta como una ‘mediación’ entre la gran ciudad y el espacio privado, es un marcador de discontinuidad y no de continuidad. Constituye, pues, un lugar que hace posible la experiencia urbana por excelencia: poner en relación, interviniendo a doble distancia de lo privado y de lo público, la mayor soledad con el infierno de la multitud”¹³⁷

¹³⁵ *Loc.cit.*

¹³⁶ *Ibid.* p.72

¹³⁷ *Ibid.* p.74

Caminar por las calles, funciona de tal forma para De Certeau, que desarticula toda intención de comprender la ciudad en su totalidad, de conceptualizarla, de concebirla como ‘nombre propio’, vale decir, como un concepto. Por el contrario, la multiplicidad de recorridos que los caminantes van haciendo por la ciudad se sitúa en la vereda contraria. La ciudad es el espacio ‘impropio’. Las prácticas cotidianas, las rutinas de los ciudadanos si bien transforman la multiplicidad en una sociedad disciplinada (desde la perspectiva de Foucault), es también a juicio de De Certeau precisamente en ese micronivel de las prácticas cotidianas que pueden aparecer las resistencias o estrategias que eluden las disciplinas sin estar fuera del campo donde ésta es ejercida, y que ‘nos permitiría abrirnos a una teoría de las prácticas cotidianas, de los espacios vivos, de la ciudad.’¹³⁸

Al caminar por la ciudad el transeúnte se rige por aquello que está y no está permitido hacer, sin embargo, lo que hace al caminar es actualizar las múltiples posibilidades que existen, y de hecho tiene el poder también de borrar, o eliminar otras posibilidades; de hacerlas invisibles. Además puede crear nuevas rutas, acortar camino, cambiar ritmos, etc.

Al respecto Giannini plantea que la calle no sólo es el medio a través del cual se realiza la vida cotidiana representada en la circularidad reflexiva de la ruta que se establece entre el hogar—calle—trabajo, sino también representa su/el límite. Cabe notar que para Giannini la vida cotidiana no solo es el ámbito de la rutina sino también de la transgresión. Y es en la calle, (espacio público por definición), donde ambas posibilidades —rutina y transgresión— se despliegan, y pueden cambiar el curso de lo cotidiano, la ruta prevista de un transeúnte. Para Giannini, es principalmente la posibilidad de un encuentro accidental con otro, lo que puede afectar la rutina cotidiana. Esto ocurre en la medida que en la calle el transeúnte es vulnerable al otro, por ello nos dirá que la calle es lo ‘multidireccional y lo abierto’.

La calle como un lugar abierto Giannini lo entiende en un doble sentido: por una parte abierto a lo imprevisto, a las amenazas que pueden ocurrir en cualquier momento y en cualquier lugar. Por otra parte abierto en cuanto a las posibilidades que cada cual se abre para sí. Cada cual tiene múltiples posibilidades en términos de detenerse, continuar, girar,

¹³⁸ Cfr. DE CERTEAU, M. *Op.cit.* p.96-97

observar, etc. “Y de allí la posibilidad de ‘tomar otro camino’, la amenaza del desvío, del extravío; la posibilidad de que en virtud de un encuentro fortuito ocurra un cambio radical de la ruta; o en virtud de un reencuentro, una aventura con el pasado.”¹³⁹

El modo específico en que se experimenta el quiebre, la transgresión —éste es el término que utiliza Giannini— de la rutina en la calle, es la ‘conversación’ producida en el encuentro con otro. La conversación rompe toda estructura temporal—funcional, se recrea a sí misma en un espacio tiempo que no responde a reglas objetivas. Permite de esta manera el ‘rescate de una experiencia fragmentada’. La conversación es el modo de la transgresión:

“Y lo es porque en ella acontece un tiempo del todo original en la existencia humana: tiempo mediante el cual la vida diaria se recoge de su dispersión, se expresa y se exhibe libremente como restauración de esa experiencia común que en definitiva nos permite ser una ‘comunidad’.”¹⁴⁰

Otro modo de transgresión no sólo de la propia rutina, sino de la ruta que se impone externamente como control a los habitantes de una ciudad; a la ruta formateada, programada funcionalmente, se encuentra para De Certeau en el discurso que cada cual se hace respecto al lugar. Este cumple el rol de romper con el esquema que la visión totalizante del significado que se impone en ciertos lugares que los hace ‘casi irrespirables’. Esta es la tendencia del funcionalismo que busca controlar los movimientos y significados de los espacios. El discurso propio respecto a los lugares es lo que a juicio de De Certeau permite dotarlos de ‘autoridad local’. De esta manera lo presenta como una suerte de jaque a dicha lógica.¹⁴¹

¹³⁹ GIANNINI, H. *Op. cit.* p.44

¹⁴⁰ *Op.cit.* p.47

¹⁴¹ Cfr. *Ibid.* p.106

e) Resumen

¿Existe en un núcleo constitutivo de la vida en las grandes ciudades? Esa fue la pregunta que inauguró este capítulo y en su desarrollo se ha intentado indagar en cuáles son las piezas que van conformando a las ciudades en realidades específicas.

La respuesta obtenida a través de la revisión de los escritos y análisis que diversos pensadores han realizado acerca de la ciudad, es que efectivamente sí podemos concluir que ésta tiene una especificidad propia de la cual pende su condición de tal. La ciudad se compone de diversos elementos, los cuales funcionan como ingredientes que, sumados y mezclados entre sí, van configurando una realidad específica como son las grandes ciudades.

Qué una ciudad cobre vida depende de múltiples factores. Su mayor o menor riqueza se juega en parte en los niveles de complejidad que esta contiene, y sin embargo, como lo planteaba la pregunta inicial, lo que se buscaba era hallar la médula, aquello de lo cual si tuviéramos que prescindir haría imposible que emergiera la ciudad, no podríamos atraparla como realidad específica.

Por lo tanto, aquello que probablemente reúne todo lo que quisiéramos rescatar acerca de las grandes ciudades como fenómeno específico, es la noción de *equilibrio tensionado* entre forma y fondo en que las ciudades se sostienen. Estos no pueden –a pesar de las dificultades que supone dicha tensión— aparecer dislocados. La forma de la ciudad corresponde a aquellos límites que le dan una unidad, y esa unidad es la que soporta toda la diversidad (fondo) que emerge de las múltiples posibilidades y trayectorias que se siguen de la interacción entre distintos.

Dicha tensión inaugurada por Aristóteles, y celebrada por Baudelaire, tiene la forma de una paradoja que muy claramente ha sido planteada por Olivier Mongin: la ciudad corresponde a un espacio finito que sustenta trayectorias infinitas.

Si tomamos la paradoja descrita, entonces debiéramos esperar que al encontrarnos inmersos en una gran ciudad, nuestra experiencia urbana se comportase del mismo modo para todos quienes la habitan, independientemente del lugar específico en el que cada cual se encuentre. Es esto, verdaderamente lo que define su límite. La extensión de la ciudad no corresponde de esta manera a una variable geográfica o numérica, responde más bien a la persistencia o no de un modo de conjugación de las relaciones entre distintos. Si se transgrede ese límite, es cuando la ciudad comienza a desfigurarse.

La experiencia urbana que se articula a partir de la paradoja que acerca unidad y multiplicidad, nos lleva a la segunda característica singular de las grandes ciudades: las relaciones entre distintos en la ciudad adoptan la forma de lo *inesperado*. La experiencia urbana tiene una forma *accidental*, puesto que las múltiples posibilidades contenidas en la ciudad, están fuera del rango de posibilidades que alguien pueda manejar. De ahí que los sucesos y las experiencias en la ciudad tengan el acento de lo imprevisto. Las escenas que pueden ser vistas mientras se transita por la ciudad, el tipo de personas con las cuales es posible toparse, sus actitudes, etc., no son predecibles.

Ambas características, a saber, el tipo de relaciones entre extraños propio de la ciudad y la paradoja que la sustenta, deben su origen y se van forjando a partir de un tipo de habitante que adopta una doble cara. Ese habitante es por una parte, una multitud anónima, sin cara y sin nombre, que transita por las calles y por otra, es —potencialmente— un sujeto que se presenta buscando la mayor singularidad posible ante los otros, como dirá Sennett no para mostrar lo que es, sino para ser reconocido.

Por último, existe una actitud propia de los habitantes de las grandes ciudades, que corresponde, a la indiferencia, la apatía, a una actitud *blasée* de aquel que recorre la ciudad en silencio, viendo y dejándose ver, pero mantenido la distancia por medio del silencio. Esta actitud es propia de las grandes ciudades, puesto que en caso contrario se volvería insoportable para sus habitantes el estar atentos a todos los estímulos que vienen desde fuera. Es como dirá Simmel, el modo en que los habitantes de las grandes ciudades socializan. Es una defensa primera, frente a los múltiples *shocks* que contiene la diversidad

de la ciudad, y es precisamente esto lo que permite sostener relaciones con extraños— un modo de relación impersonal con los conciudadanos.

Cabe finalmente hacer una breve reflexión sobre las claves estéticas que irrumpen cada vez que se abordan los temas de ciudad. Si bien, no es el foco de atención de este trabajo, vale la pena al menos mencionar este aspecto, a fin de reconocer que éste tiene una relevancia específica para comprender los fenómenos urbanos. De una u otra manera, en todas las reflexiones revisadas ha aparecido la dimensión estética de la ciudad en sí misma, y también de la experiencia que en ella se desarrolla. Es precisamente, en el empate entre forma y fondo necesario para que la ciudad se constituya como tal, el cual ya en sí mismo constituye una prueba de dicha dimensión. Como decía Mongin, la ciudad puede ser entendida como una poética en la medida que reclama una forma determinada, que a la vez, como lo describía Baudelaire, es el espacio del artificio y de la cultura.

Otro aspecto que nos lleva a pensar en la dimensión estética de la ciudad es que al igual que la obra de arte, se actualiza a cada instante por medio de la experiencia de quien se enfrenta a ella.

Y por último, en cuanto al tipo de relaciones sobre las cuales se sustenta la vida urbana, estas también acogen una dimensión estética en la medida que lo que prevalece en la experiencia urbana no es ni la necesidad, ni el interés, sino únicamente el aparecer ante otros ‘distanciados del yo’. El peso de la alteridad en la configuración de las relaciones sociales y de la propia identidad, de las reglas que las regulan tal como ocurre en el juego, son aspectos claves en la dimensión estética presente en la vida de la multitud. El hecho de portar máscaras como expone Sennett, supone que las personas pueden hacer juicios estéticos respecto al otro, sin perforar las capas del yo o de la personalidad.

Graham (continuing):
Is the sense of touch, in a real city you walk, you know?
You brush pass, people bump into you
In L.A. nobody touches you
We're always behind metal and glass.
Think we miss that touch so much,
We crash into each other just to feel something

Guión, primera escena película *Crash*, Dir. Haggis, P. 2005

(ii) Vigencia de los principios constitutivos de la experiencia urbana en las ciudades de hoy

En el capítulo anterior se revisaron las piezas clave que describen una ciudad identificando aquellos elementos que son esenciales para comprender la experiencia urbana. En este capítulo interesa indagar hasta qué punto aquellos aspectos medulares que configuran la ciudad moderna, cuya mejor expresión encontramos en el París de mediados de siglo diecinueve, permanecen vigentes en las grandes ciudades, y cuáles se han ido perdiendo.

A modo de introducción, en el encabezado de este capítulo se ha presentado un fragmento del guión que corresponde a la primera escena de la película *Crash*. La película trata acerca de una serie de historias de vida que se cruzan de diversas maneras en la ciudad de Los Ángeles en Estados Unidos. La escena comienza a oscuras, tras un choque entre autos. En uno de los autos que participó del choque, quien va de copiloto reflexiona en voz alta preguntándose por qué en la ciudad de Los Ángeles hay tantos choques, y su respuesta es que en una ciudad de autopistas como L.A., es la única forma de poder tener ‘contacto’ con otros y de poder sentir. Apela a la ciudad de verdad como aquella en que la gente camina, donde se pasa a llevar a los otros y los otros se topan con uno. En cambio, en una ciudad de autos, sólo un choque permite cercanía entre las personas.

La escena que presenta ésta película resume de buena manera el sentir respecto a la vida en las grandes ciudades hoy. La falta de contacto social, de interacción, de sorpresa, son algunos de los aspectos que se traducen en una suerte de malestar constante en sus habitantes. La ciudad de Baudelaire, más allá de todas las deficiencias que sea posible

imaginar, se articulaba en el encuentro constante con la multitud que es lo que la distingue; contacto que para Baudelaire funcionaba como una ‘inmensa reserva de electricidad’.

a) De la ciudad moderna a la ciudad contemporánea: debilitamiento paulatino de los principios constitutivo que le dan vida

Hoy en día las grandes metrópolis enfrentan importantes dificultades para sostener un habitar urbano como aquel que se desplegaba en las ciudades de mediados de siglo diecinueve, donde forma y fondo armonizaban y permanecían acoplados.

Sobre este punto, el diagnóstico que Olivier Mongin presenta sobre las ciudades actuales es categórico. La paradoja que sostenía la ciudad como tal se ha invertido, ya no habitamos espacios finitos que contienen trayectorias infinitas, sino por el contrario, las grandes ciudades se enmarcan hoy en una nueva paradoja: *son espacios infinitos, pero que ofrecen posibilidades finitas.*

En vista de lo anterior, incluso podemos cuestionarnos si es pertinente continuar utilizando la misma palabra *ciudad* para definir fenómenos que son distintos.

La cultura de los límites que definía a la ciudad moderna se ha debilitado. Al respecto Mongin nos dice que las palabras: ciudad, lugar, y urbano “[...] esconden realidades muy contrastadas y hasta contradictorias.”¹

“Lo cierto es que hoy la palabra ‘ciudad’ sirve para designar indistintamente entidades históricas y físicas tan dispares como la ciudad preindustrial, las metrópolis de la era industrial, los conurbos, las aglomeraciones de diez millones de habitantes, las ‘ciudades nuevas’ y las pequeñas comunas de más de 2000 habitantes.”²

¹ MONGIN, O. *Op.cit.* p.21

² *Loc.cit.*

Entre los aspectos que han terminado por derrocar la experiencia del habitante urbano entendido como aquel que toma ‘baños de multitud’, que se nutre y disfruta de la diversidad que ofrece la vida en la ciudad, se pueden identificar al menos tres que son sustanciales para comprender la situación actual de las grandes metrópolis.

En primer lugar, está el hecho que la economía haya pasado de ser una de las tantas actividades que acogía la ciudad, a ser *la* actividad que regula la vida en las ciudades. Este punto lo expresa Henri Lefebvre en forma muy clara al hacer un contrapunto entre la *ciudad como valor de uso*, que se goza en la fiesta y en el gasto, la ciudad de los grandes monumentos, que comparte los espacios sin borrar las diferencias, versus la *ciudad entendida como valor de cambio*, en la cual los lugares y las relaciones se regulan del mismo modo que lo hace el mercado, y por lo tanto, ni los lugares ni las relaciones que en ellos se establecen tiene valor en sí, sino que son medios para efectuar otros fines.³ A modo de ejemplo, Lefebvre se refiere a la formación de ciudades a partir de la demanda por trabajo que requiere determinada empresa, las cuales atraen a miles de nuevas familias, que habitan en un mismo sector, donde los niños y las madres son los habitantes diurnos de la ciudad. Son entonces poblados funcionales al desarrollo de la actividad económica.

El peso cada vez más importante que han adquirido los modos de producción en la vida moderna dentro de las ciudades, sumado al hecho que la ciudad en sí misma ha pasado a ser uno de los grandes negocios de la economía a través del negocio inmobiliario, lleva aparejado un segundo elemento que contribuye a explicar la situación en que se encuentran hoy las ciudades: la primacía de los flujos y del orden, por sobre los lugares y el ‘caos en movimiento’ que eran los criterios que definían la ciudad moderna.

Esa tendencia ha sido tomada y reforzada por el urbanismo. La búsqueda de orden (seguridad), la segmentación de los usos, la parcelación de los grupos sociales, son aspectos que hoy se aprecian en las grandes ciudades y que generan un proceso radicalmente opuesto a las tendencias que se observaban en el París de Baudelaire. Al respecto Mongin dice:

³ Cfr. LEFEBVRE, H. *Op.cit.* p.60-65

“[...] el nacimiento del urbanismo es también la consecuencia de la industrialización que transforma la ciudad en un conjunto de redes interconectadas (vías de circulación, sistema de aducción de agua, cloacas). La globalización contemporánea da la impresión de sustituir el mundo de la ciudad clásica por un mundo de redes.”⁴

Marshall Berman en el análisis de las ciudades y del urbanismo del siglo veinte, releva un elemento que es crucial para entender la tendencia en que hoy está inscrito el devenir de las ciudades, cual es la de evitar toda posibilidad de conflicto o tensión. Eso es lo que a su modo de ver ha sido la principal tarea de los urbanistas:

“Si describimos los complejos espaciales urbanos más recientes que podamos imaginar – todo lo que se ha desarrollado, digamos, desde el final de la segunda guerra mundial, incluyendo todas nuestras nuevas ciudades y barrios urbanos recientes— nos resulta difícil imaginar que los encuentros primarios de Baudelaire pudieran suceder aquí. Esto no es casual: de hecho, durante la mayor parte de nuestro siglo, los espacios urbanos han sido sistemáticamente diseñados y organizados para asegurar que las colisiones y enfrentamientos no tengan lugar en ellos. El signo distintivo del urbanismo del siglo XIX fue el boulevard, un medio para reunir materiales y fuerzas humanas explosivos; el sello del urbanismo del siglo XX ha sido la autopista, un medio para separarlos. En esto vemos una dialéctica extraña, en que una forma de modernismo se activa y se agota tratando de aniquilar la otra, todo en nombre del modernismo.”⁵

Complementaria a la observación de Berman respecto al urbanismo, es la que nos presenta Sennett, para quien en el urbanismo moderno “lo que se afirma implícitamente es que sólo mantienen el orden un espacio simple y claramente demarcado y el contacto entre muy pocos individuos.”⁶

Berman, compara la visión de ciudad que expresa Baudelaire (aquel que vivencia la ciudad) de aquella que manifiesta el urbanista y arquitecto Le Corbusier (aquel que piensa y observa la ciudad). Para el primero, el hombre moderno es aquel que camina por las calles,

⁴ MONGIN, O. *Op. cit.* p. 132-133

⁵ BERMAN, M. *Op.cit.* p. 165

⁶ SENNETT, R. *Op.cit.* p. 653

y en cambio para el segundo corresponde al hombre que se desplaza en auto. Berman dirá que:

“En vez de los *mouvements brusques* y *soubresauts* que Baudelaire viera como la esencia de la vida cotidiana moderna, el hombre moderno de Le Corbusier realizará un gran movimiento que hará innecesarios los demás movimientos, un gran salto que será el último. El hombre de la calle se incorporará al nuevo poder al convertirse en el hombre del coche.”⁷

Tras la visión acerca de la ciudad de Le Corbusier, Berman sostiene que existe una ideología política, que se sustenta en el ideal de orden por medio de la separación; de la segmentación urbana y social a través de la desarticulación de la calle. De esta manera observa que en Le Corbusier la arquitectura representa el mecanismo para sofocar toda revolución:

“*Tesis*, sostenido por la población urbana a partir de 1789, a lo largo de todo el siglo XIX y en las grandes insurrecciones revolucionarias al término de la primera guerra mundial: las calles pertenecen al pueblo. *Antítesis*, y aquí, se instala la gran contribución de Le Corbusier: no hay calle, no hay pueblo. [...] Así la planificación y la arquitectura modernistas crearon una visión modernizadora de la pastoral: un mundo espacial y socialmente segmentado: aquí la gente, allí el tráfico; aquí el trabajo; allí las viviendas; aquí los ricos, allí los pobres; [...]”⁸

Los efectos que causa la ideología imperante en el urbanismo en las formas en que se piensa y se hace la ciudad son presentadas por Lefebvre. A su juicio, el urbanismo se basa en principios parciales o específicos de la realidad, pero a los cuales se les da un alcance tal que los hace válidos para toda la ciudad y toda la sociedad. Precisamente, en eso consiste a su juicio una ideología: extrapolar principios que son acotados y parciales generando una ‘totalidad mal fundada o mal legitimada’. Por ello nos dice que “la operación propiamente

⁷ BERMAN, M. Op.cit. p. 167

⁸ *Ibid.* p.168

ideológica consiste en el paso (el salto) de lo parcial a lo global, de lo elemental a lo total, de lo relativo a lo absoluto.”⁹

Lefebvre plantea que el funcionalismo reduce así la sociedad urbana a la ejecución de algunas funciones previstas y prescritas sobre el terreno por la arquitectura. Dirá que el arquitecto se percibe a sí mismo como ‘hombre síntesis, pensador y practicante’.

Pretende crear las relaciones humanas definiéndolas, concibiendo su marco y su ambientación. El urbanismo opera como ideología según Lefebvre al reducir o negar su complejidad:

“Declarar que la ciudad se define como red de circulación y comunicación, como centro de informaciones y decisiones, es una ideología absoluta; esta ideología procedente de una reducción-extrapolación particularmente arbitraria y peligrosa se presenta como verdad total y dogma, utilizando medios terroristas. Conduce al urbanismo de tuberías, viales, y cálculos que se pretende imponer en nombre de la ciencia y el rigor científico, cuando no por medios peores.”¹⁰

Un tercer aspecto que singulariza a las ciudades de hoy, es el hecho de que el encuentro entre extraños no corresponde a la experiencia cotidiana, llegando a ser percibida en muchos casos como una experiencia de la cual se debe escapar.

Lo que se ha masificado en las grandes metrópolis es una forma de vida que lleva asociada unos estándares de infraestructura y de calidad de vida que se encuentran únicamente en ellas: autopistas, centros comerciales, parques, oferta cultural, servicios públicos y privados, tienden a concentrarse en las grandes y principales ciudades, sin embargo, aquello que le da vida a la ciudad, a saber, el encuentro en diversidad con otros, es un hecho que en muchos casos se ha vuelto anecdótico para una gran mayoría de individuos que se han aislado, ya sea porque han buscado protección frente a la inseguridad que le produce ese otro y los riesgos que supone la vida en la ciudad, o bien de grupos que han sido segregados

⁹ LEFEBVRE, H. *Op. cit.* p.59

¹⁰ *Ibid.* p.60-61

en las periferias de las ciudades debido a su condición socioeconómica como son los grupos más vulnerables.

Zygmunt Bauman atribuye a ‘lucha urbana por la supervivencia’ que tiene su origen en la incertidumbre sobre el futuro, la fragilidad de la posición social y la inseguridad existencial, la tendencia al aislamiento cada vez mayor de los habitantes urbanos. Las personas se recluyen en grandes conjuntos protegidos los cuales Bauman compara con los ‘premodernos fosos y torreones’ de las ciudades feudales amuralladas. El miedo es el principal argumento que utilizan las inmobiliarias para promover este tipo de proyectos residenciales.

“Separar y mantener a distancia se ha convertido en la estrategia más habitual en la lucha urbana por la supervivencia. La línea a lo largo de la cual se trazan los resultados de esta lucha se extiende entre los polos de los guetos urbanos voluntarios e involuntarios.”¹¹

La inseguridad, aprensión e incomodidad que producen los extraños en la ciudad Bauman la describe como una ‘ubicua mixofobia urbana’ que consiste en una “reacción –muy extendida y altamente previsible— ante la escalofriante, inconcebible y perturbadora variedad de tipos humanos y costumbres que coexisten en las calles de las ciudades contemporáneas”¹²

La mixofobia se expresa en la tendencia a huir de dicha diversidad, buscando vivir entre iguales. Sin embargo, Bauman destaca el hecho de que esta solución sólo es parte de un círculo vicioso que más que resolver el ‘problema de inseguridad’ lo refuerza y lo vuelve aún más nocivo. Al huir de la ciudad dentro de la ciudad, se instala una dinámica de inseguridad respecto al otro que opera en espiral. Así dirá que:

“Cuanto más tiempo permanecen las personas en un medio uniforme –en compañía de otros ‘como ellos’ con los que se puede ‘socializar’ de modo superficial y trivial, sin exponerse a malentendidos y sin tener que bregar con la molesta necesidad de traducir entre distintos

¹¹ BAUMAN, Z. (2010). *Tiempos Líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. E. Ensayo TusQuets. Barcelona. (Primera edición 2007). p.105

¹² *Op.cit.* p.123-124

universos de sentido— más probabilidades hay de que ‘desprendan’ el arte de negociar significados compartidos. [...] Puesto que han olvidado o descuidado la adquisición de habilidades necesarias para vivir una vida grata en medio de la diferencia, no es de extrañar que quienes buscan y practican la terapia de la fuga vean con horror creciente la perspectiva de toparse cara a cara con los foráneos. Los extraños tienden a aparecer más aterradores cuanto más ajenos, desconocidos e incomprensibles llegan a ser”¹³

“La paranoia mixofóbica se alimenta de sí misma y actúa como una profecía que lleva en sí el germen de su cumplimiento. Si se ofrece y se acepta la segregación como un remedio radical para los peligros que representan los forasteros, la convivencia con ellos se vuelve más difícil cada día. Homogeneizar los barrios, y después reducir al mínimo indispensable todo comercio y comunicación entre ellos, es la receta infalible para intensificar y avivar el deseo de excluir y segregar.”¹⁴

Para combatir esta tendencia a la homogenización de los espacios por medio de la segregación espacial en la ciudad se debe fomentar según Bauman la *mixofilia*, entendida como una atracción hacia la experiencia de diversidad, para lo cual propone invertir las estrategias con las cuales hoy se rige el urbanismo y arquitectura que recupere el atractivo que los espacios públicos producen en las multitudes:

“Una estrategia arquitectónica y urbanística que fuera la antítesis de la actual contribuiría al afianzamiento y al cultivo del sentimiento mixofílicos: la creación de espacios públicos abiertos, atractivos y hospitalarios, a los que acudirían de buen grado todas las categorías de residentes urbanos, sin tener reparos en compartirlos.”¹⁵

Las ciudades siempre han cargado con el equilibrio entre atracción y rechazo; mixofilia o mixofobia. El punto es que hoy ese equilibrio se ha roto, y lo que prima es el rechazo al encuentro con otros.

¹³ *Ibid.* p. 126.

¹⁴ *Ibid.* p. 129-130

¹⁵ *Ibid.* p. 130

El origen de este miedo al extraño proviene –tomando las reflexiones de Sennett— de una fuente específica. Básicamente del hecho que en las sociedades modernas la *autenticidad*, vale decir exponerse ante los otros tal y como es, sea entendido como aquello que constituye lo moralmente correcto. Esa noción tiene por resultado que no existan espacios de libertad para el individuo. Al exponerse a sí mismo ante otros, no quedan residuos de lo que éste es en el ámbito privado. Esa situación ha tendido a encapsular la vida en sociedad en pequeñas comunidades con los cuales se busca el mayor nivel de empatía y similitud, puesto que el riesgo de presentarse ante otros, de ser enjuiciado se vuelve menor. Se ha llevado la personalidad a tal nivel que hemos terminado siendo una multiplicidad de pequeños grupos de iguales, lo cual, volviendo a Aristóteles, no hace ciudad. Sennett nos dice:

“La creencia que reina actualmente es la que se refiere a que la proximidad entre las personas constituye un bien moral. La aspiración regente es la de desarrollar la personalidad individual a través de experiencias de proximidad y calor con los demás. El mito de la actualidad se basa en que los males de la sociedad pueden ser todos comprendidos como males de la impersonalidad, la alienación y la frialdad. La suma de los tres representa una ideología de la intimidad.”¹⁶

Que la personalidad irrumpa en el espacio público se debe a dos procesos. Uno de ellos es el proceso de secularización, que sitúa al hombre en el centro, pasando a ser quien debe forjarse por sí mismo las respuestas, enarbolando sus propias consignas y mitos fundante. Cuando el mundo adopta un significado inmanente, el individuo sale a la palestra:

“[...] las creencias se centraron cada vez más en la vida inmediata del hombre mismo y en sus experiencias como una definición de todo aquello en lo que puede creer. Inmediatez, sensación, lo concreto: sólo entonces puede florecer la creencia, una vez que la idolatría ha sido prohibida. [...] Cuando los dioses son desmitificados, el hombre mistifica su propia condición; su propia vida está cargada de significado, aunque aún debe ser desvelado. [...] Es aquí donde la personalidad entra en el esquema de creencia inmanente.”¹⁷

¹⁶ SENNET, R. *Op.cit.* p. 567

¹⁷ *Ibid.* p. 337-338

El segundo proceso corresponde al mayor peso que adquirieron los principios del capitalismo industrial el cual genera una sobreimposición de la imagen. La máscara que escondía al yo pasó a ser el rostro. Esto cambió a la vez la noción de privacidad para Sennett. Se expone en público aquello que antes se ocultaba y garantizaba márgenes de libertad entre lo que se decía y hacía, respecto de lo que cada cual *es*.

La impersonalidad que reinaba como principio regulador de las relaciones entre extraños en la ciudad moderna, se pierde, y es por el contrario la personalización del espacio público, de las motivaciones privadas, lo que los domina:

“La creencia de que la impersonalidad evidencia los males del capitalismo es tan predominante, tanto entre el público en general como entre los diseñadores urbanos, que merece la pena considerar en cierto detalle a dicha noción ya que conduce hacia un fin extravagante.”¹⁸ Y “Para eliminar este desconocimiento entre la gente, uno trata de volver íntima y local la escala de la experiencia humana, o sea que uno transforma el territorio local en algo moralmente sagrado. Es la celebración del gueto.”¹⁹

Los principios que van reemplazando a las claves que articulaban la ciudad moderna son para Sennett el *localismo* y la *motivación*, los cuales organizan la vida de la escuela y del barrio, y que tienen por contracara el debilitar la vida en la ciudad y el Estado. El localismo corresponde a la cada vez más difundida forma de establecer relaciones en grupos cada vez más reducidos buscando cercanía con los otros no tanto por los intereses sino más bien por rasgos de personalidad. Con motivación se refiere al hecho que aquello que se valida en la relación con los otros son las intenciones, más que las acciones que cada cual desarrolla en el espacio público:

“Absorción en el localismo y la motivación: éstas son las estructuras de una cultura erigida sobre la crisis del pasado. Ellas organizan la familia, la escuela y el vecindario; y desorganizan la ciudad y el Estado.”²⁰

¹⁸ *Ibid.* p. 640

¹⁹ *Ibid.* p. 640-641

²⁰ *Ibid.* p. 576

“La comunidad, no reta o interpela al exterior sino que lo abandona, se aleja.”²¹

b) Qué implica el abandono de los aspectos constitutivos de la vida en la ciudad

Por qué vale la pena preguntarse por la persistencia de las claves que definen la experiencia urbana hoy, qué es lo que se pierde cuando se abandona el encuentro entre extraños como principio regulador de la experiencia urbana, es un asunto que Sennett expone en forma muy lúcida diciendo que la pérdida de contacto con otros distintos, consiste básicamente en la incapacidad de las personas de crecer, pensar y actuar por sí mismos. De esta manera nos dice:

“Lo que se pierde precisamente en esta celebración [del gueto] es la noción de que la gente crece sólo mediante procesos de encuentro con lo desconocido. Las cosas y las personas que son extraños pueden alterar las ideas familiares y las verdades recibidas; el terreno desconocido sirve a una función positiva en la vida de un ser humano. La función a la que sirve es la de acostumbrar al ser humano a correr riesgos. El amor al gueto, particularmente al gueto de clase media, niega a la persona la oportunidad de enriquecer sus percepciones, sus experiencias, y de aprender la más valiosa de todas las lecciones, la capacidad de cuestionar las cuestiones establecidas en su vida.”²²

Este punto expuesto por Sennett nos remite de alguna manera al clásico principio kantiano de ilustración, como forma de alcanzar la mayoría de edad. Entendida como el proceso a través del cual los individuos son capaces de pensar por sí mismos, de someter los asuntos heredados al escrutinio de la razón. Ese pensar por sí mismo, supondría también, si tomamos lo que plantea Sennett, que las personas se abran a lo imprevisto y a lo desconocido en la medida que les permite cuestionar sus creencias y modos de vida, aprender y alcanzar de esta manera ‘la mayoría de edad’ kantiana.

²¹ *Ibid.* p. 677

²² *Ibid.* p. 641-642

Bauman, en el marco de su reflexión acerca de los tiempos líquidos, en los cuales las personas abandonan los lugares, moviéndose a fin de contrarrestar las incertidumbres del mundo globalizado, nos plantea que el giro debiera ser el contrario, pues son los lugares el campo en el cual ocurre la *experiencia urbana*. De esta manera, acercándose a la reflexión presentada por Sennett, plantea que:

“La experiencia humana se constituye y se recaba en torno a *lugares*, donde se trata de administrar la vida compartida, donde se conciben, absorben y negocian los sentidos de la vida. Y es *en* lugares donde se gestan e incuban los estímulos y los deseos humanos, donde se espera satisfacerlos, donde se corre el riesgo de la frustración y donde casi siempre terminan frustrados y sofocados.”²³

La atracción que produce la ciudad tiene distintas explicaciones. Aristóteles lo atribuía a la invencible pulsión de las personas a vivir en sociedad, a estar con otros en diversidad. Ese mismo deseo de vivir en sociedad es planteado por Kant, de una manera totalmente distinta, pero arribando a la misma conclusión. Kant nos dice que los hombres se inscriben en un principio que llama la ‘insociable sociabilidad del hombre’, por medio del cual explica lo problemático que resulta para los hombres vivir en sociedad, junto a otros, y sin embargo es sólo con ellos que pueden desarrollar al máximo sus potencialidades. Dirá, haciendo una analogía con los árboles, que en los bosques de la selva negra la competencia por luz y agua debido a la densidad de los bosques, tiene como resultado que estos se empinen lo más alto posible creciendo al máximo de su capacidad, y por el contrario el árbol africano, es un árbol solitario, y por tanto, crece torcido, es pequeño y de tronco grueso.²⁴

Sennett, plantea que las personas han renunciado a la posibilidad de manejar las ‘condiciones del mundo’, de manejar esas tensiones que produce la ‘insociable sociabilidad’ kantiana y como medio para combatir la ‘impersonalidad’ del capitalismo y del urbanismo, se atrincheran en sus comunidades, lo cual a su juicio es un proceso destructivo.

²³ BAUMAN, Z. *Op.cit.* p.116

²⁴ Cfr. KANT, E. (2006). *Filosofía de la Historia*. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”. Editorial Nova. Buenos Aires. (Primera impresión en alemán, 1975). p. 45-47.

Independientemente del punto de partida de la reflexión acerca del habitar urbano, la conclusión termina siempre siendo la misma: las condiciones que aseguraban la experiencia urbana ya no puede darse por descontada, y sin embargo, no por ello se debe abandonar el objetivo de perseguir las estrategias que permitan recomponer la esencia del habitar urbano: el encuentro accidental entre distintos en los espacios públicos de la ciudad.

Sennett propone hacer ‘habitable nuestro hábitat’ (la ciudad). Para ello debiera perder peso la personalidad como regulador de las relaciones y abrirse paso a los sobresaltos e imprevistos propios de la experiencia urbana, la cual constituye tanto una ‘necesidad política como psicológica’ puesto que los modos que inaugura la relación basada en criterios de intimidad son destructivos, de ahí que se vuelve un imperativo: “No tenemos otra oportunidad que la de tratar de volver habitable dicho mundo”²⁵

“La medida en que la gente pueda aprender a perseguir agresivamente sus intereses es la medida en la que aprende a actuar impersonalmente. La ciudad debería ser el maestro de esa acción, el foro en el cual se vuelva significativo reunirse con la demás gente sin la compulsión de conocerlas como personas. No creo que éste sea un sueño inútil; la ciudad ha servido como foco para la vida social activa, para el conflicto y el juego de intereses, para la experiencia de la posibilidad humana, durante la mayor parte de la historia del hombre civilizado. Pero precisamente esa posibilidad civilizada se encuentra hoy adormecida.”²⁶

A juicio de Sennett los grandes errores de la sociedad moderna han sido, entender lo impersonal como un mal moral tal como lo hacía Rousseau; llevar la escala humana al nivel de la personalidad y comunidad; y por último al error de los proyectistas urbanos de querer transformar a la ciudad en ‘condiciones de vida más íntimas’.²⁷

²⁵ SENNETT, R. *Op.cit.* p. 643

²⁶ *Ibid.* 739

²⁷ Cfr. SENNETT, R. *Op.cit.* 678-679

c) Resumen

Los temas revisados en este capítulo nos llevan a establecer la siguiente conclusión: vivimos en una realidad urbana que niega la experiencia urbana.

Ni el encuentro ente distintos, ni la calle como el lugar en que éstos ocurren, ni el equilibrio tensionado entre lo rutinario y lo inesperado de la vida en la ciudad, son aspectos que se expresen hoy con claridad en la ciudad.

La indiferencia, en cuanto actitud que es propia de los habitantes de las grandes metrópolis no es lo que encontramos, sino todo lo contrario. Es la no indiferencia respecto a los otros, la razón más poderosa al momento de justificar el aislamiento; la búsqueda de una vida entre iguales. En este sentido, la no indiferencia que produce el encuentro con otros, y a las infinitas posibilidades que acoge la ciudad, tiene la forma del rechazo al otro, pero lo problemático no es ese tipo de respuesta, sino el hecho que ese rechazo se traduzca en una renuncia a aquello que constituye la esencia misma de la vida en la ciudad.

El resultado es una huida de la ciudad en la ciudad. Los lugares protegen a quienes los habitan de los desconocidos, se busca la vida entre iguales, y se evitan aquellos espacios de mayor riesgo, de menor control.

La sumatoria de las decisiones individuales de aislamiento, de salida de la ciudad producto de la ‘mixofobia’ como lo nombra Bauman, tiene un resultado agregado tremendamente nocivo para la persistencia de la ciudad en el tiempo.

*

Vivir en la ciudad supone aceptar las condiciones –favorables y desfavorables— que la vida en ella conlleva. La multiplicidad de posibilidades, las sinergias que se generan debido a la confluencia de múltiples actores con los intereses más diversos, la libertad dada por el anonimato que supone vivir rodeados de miles/millones de extraños. Sin embargo supone aceptar también que esa situación implica a la vez mayor incertidumbre, acoger el ‘caos en

movimiento' como aquello que articula la vida en la ciudad. Poder desenvolverse bien en ese contexto supone un aprendizaje tal como lo planteaban Sennett y Bauman que consiste precisamente en enfrentarse a la sociedad, a la complejidad que supone la ciudad, lo cual habilita a los ciudadanos y refuerza sus capacidades para moverse hábilmente en ella, para manejar la diferencia, para prevenirse de los múltiples estímulos, y a la vez gozar de la vida que ofrece la ciudad.

Ahora bien, es importante notar que la segregación social de la vida en ciudad puede ser voluntaria, o involuntaria. Aquellos que deciden escapar de la ciudad dentro de ella por medio del uso del automóvil, o residiendo en barrios homogéneos, con barreras de acceso en sectores periféricos de la ciudad lo hacen voluntariamente. Sin embargo, existe una mayoría muy significativa de personas de bajos recursos, que habitan en sectores tremendamente homogéneos para quienes dicha segregación social tiene implicancias negativas que juegan en un doble sentido. Por una parte, en lo concreto disminuye sus posibilidades de progreso personal y familiar, en la medida que quienes los rodean, sus vecinos, son personas exactamente igual que ellos, han llegado a vivir juntos precisamente por esa razón, lo cual forma parte de los sistemas de optimización de la ayuda estatal a los más pobres. Su entorno no les reporta oportunidades de empleo, educación, salud, recreación de calidad, puesto que la oferta que enfrentan –sobre todo en sociedades con las enormes desigualdades como la nuestra— se adecúa a la capacidad de pago de las personas y no a sus necesidades. Junto a lo anterior, tiene menos posibilidades de movilizarse por la ciudad, lo cual hace más pobres a los pobres, puesto que los fija en su lugar de residencia. Trasladarse desde la periferia en búsqueda de oportunidades, tiene un costo en tiempo y en dinero que no pueden solventar.

Por otra parte, la segregación social a gran escala en los suburbios de las ciudades, lo que hace es aumentar significativamente el círculo vicioso que describía Bauman, en la medida que el *otro* no sólo es visto como un riesgo en la medida que no puedo prevenirme del encuentro con él, sino que la imagen respecto al otro se va construyendo a partir de prejuicios, y no en base a la experiencia que se tiene de convivencia en diversidad, lo que tiene implicancias sustantivas en términos de cohesión social.

**

Reconquistar la experiencia urbana, recuperar los aspectos constitutivos de la vida en la ciudad, no sólo constituyen una necesidad psicológica y política como lo planteaba Sennett, sino que se requiere —y esa es la apuesta de este trabajo— pasar por una reflexión acerca del contenido ético que esa experiencia urbana supone, ya que es la aceptación de esa dimensión ética de la vida en la ciudad, lo que reclama luego, una forma concreta que se refleje en las decisiones de política principalmente. En la construcción, por ejemplo, de un derecho a la ciudad originalmente formulado por Lefebvre y cuya discusión no ha prosperado más allá de algunos encuentros y declaraciones esporádicas de adherentes a la idea.

En la ciudad debiera operar la ley de complejidad adquirida, que señala que la complejidad se ‘enfrenta’ con mayor complejidad, no reduciéndola o eliminándola como son las soluciones del urbanismo funcionalista (ideológico). Las autopistas y suburbios que renuncian a la complejidad de la ciudad y escapan a ella, terminan destruyéndola.

Sostener lo impredecible y la complejidad en la unidad de la ciudad es tarea fundamental para garantizar un modo; *un tipo* de encuentro entre extraños. Azar y artificio, críticos en la experiencia de encuentro entre extraños, debiera guiar necesariamente la tarea del urbanismo. Sostener la tensión que produce el caos en movimiento y no otra, debiera ser la tarea primera de quien piensa y diseña la ciudad.

La forma que adopta la vida en la ciudad no es un aspecto trivial, y es precisamente el desacoplamiento entre forma y fondo, lo que produce la pérdida de la riqueza que supone la vida en ella.

(iii) Nociones derridianas de aporía, acontecimiento, responsabilidad y decisión que soportan una dimensión ética

En los primeros capítulos de este trabajo se examinó la posibilidad de encontrar un núcleo constitutivo del habitar urbano por medio del análisis de sus componentes principales. Como resultado se obtuvo que la ciudad y la experiencia que ésta ofrece se sostiene en una tensión; en una paradoja como lo describe Olivier Mongin: la ciudad es un espacio finito que ofrece posibilidades infinitas. Posibilidades que se actualizan a través del encuentro entre extraños bajo la forma de lo accidental. Sin embargo, esa paradoja mutó y adquirió hoy una connotación inversa a la anterior: las ciudades actualmente constituyen espacios infinitos, pero que ofrecen posibilidades fragmentadas.

La pérdida de dicha experiencia urbana de diversidad, tienen implicancias sustantivas en el modo en que los seres humanos son capaces de vivir con otros distintos a sí mismos. Es por ello que se ha planteado como una tarea urgente recuperar dicha experiencia, en la medida que compromete las posibilidades de las personas de aprender a vivir entre desconocidos; que éstas puedan construir su propia identidad, y a la vez gozar de la vida en sociedad – diversa en sí misma—.

En este trabajo se ha postulado que dicho núcleo constitutivo de lo urbano posee un contenido ético si se recurre a las nociones de aporía, acontecimiento, responsabilidad y decisión que trabaja Derrida. El vínculo se explica en la medida que todas estas nociones se articulan entorno a la idea de un encuentro con el ‘otro’ –en tanto alteridad absoluta; en tanto acontecimiento– que trae consigo aparejada una respuesta ética, cuya forma específica es la responsabilidad y la decisión. En este sentido, la paradoja expuesta acerca de la ciudad, podría perfectamente llevar el nombre de una *aporía* que sustenta—soporta—resiste el habitar urbano, y que representa la condición de posibilidad de esa experiencia urbana. Por ello se ha propuesto indagar de qué modo éstas colaboran en una aproximación ética a la experiencia urbana.

Ahora bien, para poder poner a prueba ese nexo entre el núcleo de la experiencia urbana y las nociones derridianas, es preciso previamente ahondar en estos conceptos. Es por esta razón que éste capítulo presenta una descripción detallada de las nociones derridianas enunciadas, a fin de comprender el contenido ético específico de éstas. El vínculo entre aporía y acontecimiento; acontecimiento de responsabilidad y decisión son el foco del análisis que aquí se presenta.

*

Un significativo campo de pensamiento en Derrida está relacionado con las nociones de aporía y acontecimiento. Pensamiento que se enmarca principalmente en la urgencia que constata de abrir la razón a aquello que permita que ésta progrese como tal, evitando que caiga o permanezca atrapada en una lógica formalista clausurada en torno a los principios que la determinan, lo cual tiene, a su juicio, ‘enlutada’ a la filosofía:

“He dicho filosofía enlutada bien porque el mundo estaría a punto de perder la razón, incluso de perderse como mundo, bien porque la razón misma, la razón como tal estaría a punto de tornarse amenazadora; la razón sería un poder, tendría el poder de amenazarse ella misma, de perder el sentido y la humanidad del mundo; de autoinmunizarse.”¹

Para recuperar la razón de su propia amenaza, son fundamentales las nociones de aporía y acontecimiento en la medida que instalan a la razón en el límite, en aquello que la cuestiona como tal, en aquello que amenaza con desarticularla. Permanecer abierto a lo desconocido, al saber que no se sabe, abre la posibilidad de ‘hacer razonable la razón’ rescatándola de su ‘clausura objetivista’, en la medida que acoge lo imposible, lo inesperado, lo no calculado, lo infinito, expandiendo de esta forma sus posibilidades. En este sentido el giro que Derrida propone para la razón es desde la verdad hacia el bien, ampliando de esta manera el espectro de posibilidades que ésta (la razón) podría acoger más allá del saber.²

¹ DERRIDA, J. (2004) *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid. E. Trotta. (Primera edición en francés, 2003. E. Galilée). p.150

² Derrida toma la crítica que hace Husserl a la confianza ciega que se deposita en los recursos de la razón formal/funcionalista, lo cual termina constituyendo, paradójicamente, una irracionalidad. Cfr. *Op.cit.* p.151-163.

La reflexión respecto a la aporía y el acontecimiento se instala entonces en la pregunta por los límites de la razón, del saber, de lo posible.

El tiempo que contiene la aporía y el acontecimiento es el *instante*. Tiempo no cronológico e imprevisible, y que por lo tanto representa un quiebre respecto a toda determinación. Con esta forma del tiempo, sólo queda la alternativa de acoger aquello que se presenta como sorpresa ante la razón y que cuestiona la propia identidad. Aporía y acontecimiento bajo esta perspectiva se constituyen como saltos o ‘asaltos’ a la conciencia, a la ‘buena conciencia’ como dirá Derrida.

El tipo de respuesta que se configura en la aporía y acontecimiento, toma la forma de la ‘locura’ en la medida que las acciones que se desprenden de ellas están fuera del campo del saber. Y es precisamente el sostener –como tarea— la aporía donde radica el riesgo de la apertura de la razón, pero que a fin de cuentas es un riesgo necesario de tomar si se quiere rescatar a la razón; rescatar su ‘honor’ como lo indica Derrida.

Para Derrida el trabajo en torno a estas nociones permite abordar temas fundamentales para la filosofía como son la muerte (lo otro absoluto), la verdad, la relación entre ser y lo/el Otro. A su vez, al conferirle a la aporía y acontecimiento un sustrato ético –asunto que será fundamentado en este capítulo—, crea las condiciones para pensar desde una nueva perspectiva la responsabilidad y la decisión. De esta manera se abre la posibilidad de aventurar reflexiones sobre el futuro de la democracia, el devenir de la sociedad occidental (europea), la hospitalidad, la justicia, entre otros.

a) Estructura aporética de la posible—imposible:

El pensamiento de Derrida en torno a la idea de aporía tiene su origen en las reflexiones respecto a la muerte y los límites de la verdad. La aporía constituye un elemento clave para pensar el fin, el límite de lo que *es*. Derrida dirá que siempre que piensa la muerte termina arribando a la noción de aporía. Se pregunta por cómo es posible ese paso a la muerte, si

nunca nadie puede dar testimonio de que ha pasado. Una vez que se pasa el umbral de la vida/muerte, no hay testigo o testimonio de ese paso. Por lo tanto, pensar la muerte, termina siempre por llevar dicha reflexión hacia la noción de límite, de umbral, de frontera, como lugar de la aporía:

“[...] ¿Quién lo ha hecho alguna vez? ¿Quién puede dar testimonio de ello? El ‘yo entro’, al pasar el umbral, el ‘yo paso’ (*perao*) también nos pone, por así decirlo, sobre la pista del *aporos* o de la *aporía*: lo difícil o lo impracticable, aquí, el pasar imposible, rechazado, denegado o prohibido, incluso –lo cual puede ser también otra cosa muy distinta— el no pasar, un acontecimiento de venida o de porvenir que ya no tiene la forma del movimiento que consiste en pasar, atravesar, transitar, el ‘pasar’ o el suceder de un acontecimiento que ya no tendría la forma o el aspecto del paso: en resumidas cuentas, una venida sin paso.”³

Tal como lo describe la cita anterior, la aporía del límite (de la muerte) corresponde a una suerte de ‘venida sin paso’. Es por ello, que la muerte representa la figura central que inaugura la idea de la posibilidad de lo imposible en la medida que la muerte no *es*. La relevancia de este pensamiento en torno a la muerte, y su condición aporética es la significativa apertura comprensiva que produce para abordar a la vez muchos otros temas críticos. Es así como Derrida señala que la figura de la muerte –comprendida desde esta perspectiva— puede ser reemplazada por “todo lo que no es posible, si lo hay, más que como lo imposible: el amor, la amistad, el don, el otro, el testimonio, etc.”⁴

Para pensar en el tema de la aporía como límite Derrida recoge la afirmación que hace Diderot sobre los límites de la verdad, a partir de la lectura de Séneca, en particular *De la brevedad de la vida*. A juicio de Derrida lo que hay en la lectura de Séneca es un discurso sobre la muerte que “comporta, entre otras muchas cosas, una *retórica de las fronteras*, una lección de sabiduría respecto de las líneas que delimitan el derecho de propiedad absoluta, [...]”⁵ Derrida se pregunta en qué consiste ese límite, qué significa ir más allá, y qué es ese más allá.

³ DERRIDA, J. (1998) *Aporías. Morir –esperarse (en) los “límites de la verdad”*. Barcelona. E. Paidós. (Primera edición en francés, 1996. E. Galilée). p.25

⁴ *Op.cit.* p.2

⁵ *Ibid.* p.17

“¿Qué es el más allá en este caso? Por sí sola, la expresión ‘límites de la verdad’ puede ciertamente dar a entender, y esto sería una indicación, que la verdad es, precisamente, limitada, finita, confinada en sus fronteras. En el fondo, la verdad no lo es todo –se dirá entonces—, hay algo más, otra cosa o algo mejor. La verdad es finita –se pensará—, o peor aún: ‘la verdad, se acabó’.”⁶

El límite de la verdad es la muerte. Esta sentencia acerca del fin de la verdad, para Derrida tiene dos tipos de lectura. Una de ellas, refiere al no-paso, vale decir, que la verdad se pone a sí misma como una frontera que no hay que traspasar. La otra por el contrario refiere a la existencia de un paso. Al plantear que existe un límite de la verdad, se estaría aceptando que habría otra cosa distinta de la verdad. Su límite indica que ésta puede ser traspasada. Por lo tanto, la verdad se relaciona con aquello que configura su propio límite.

- Aporía: experiencia de límite que debe sostenerse activamente

La aporía para Derrida es una *experiencia*, y no tanto un límite que se afirma positiva o subjetivamente (rompiendo de esta manera con la tradición que él mismo identifica desde Aristóteles a Heidegger que concibe la aporía como un elemento ‘exotérico’). La aporía corresponde a una *experiencia* del no-paso, a una travesía, a un aguante, pero cuya particularidad es que constituye un paso sin frontera y sin línea indivisible.⁷

Hay un aspecto que marca y distingue la aproximación de Derrida al concepto de aporía: su idea de que la experiencia aporética *debe sostenerse*, soportarse como tal. En este sentido, Derrida se distancia de la tradición filosófica, puesto que no mantiene la noción negativa de la aporía como lo irresuelto, como una ‘parálisis’, como el lugar en que el pensamiento se atora, lo sin salida, más bien propone que ésta debe permanecer como tal resguardando su permanencia. La aporía no es algo que frena la marcha, sino por el contrario es aquello que *se pone en marcha*, aquello que hay que resistir como tal, activamente.

⁶ *Ibid.* p.15

⁷ *Ibid.* p.33

La razón por la que habría que resistir la aporía es porque sólo de esta forma se hace posible que la decisión y la responsabilidad tengan lugar.

“[...] Si hay que resistir la aporía, si esa es la ley de todas las decisiones, de todas las responsabilidades, de todos los deberes sin deber, para todos los problemas de frontera que pueden presentarse alguna vez”⁸

Esta estructura aporética permite a la razón hacerse responsable, en la medida que hace posible lo que denomina la incondicionalidad incalculable de la razón, la cual quiebra la lógica formal de la razón sujeta al cálculo. La condición para que podamos rescatar el ‘honor de la razón’ como se mencionaba al comienzo de este capítulo —en crisis producto de una “ingenuidad o irracionalidad objetivista”⁹— supone la apertura de ésta a lo incondicionado, es decir, al acontecimiento. Hacer de la razón razonable —lo cual significaría para Derrida, rescatarla— implica que ésta pueda transitar entre lo incalculable que ocurre en el acontecimiento, y lo calculable, lo posible. En otras palabras, debe permanecer en la aporía que supone lo infinito en lo finito.

“La responsabilidad de la razón, la experiencia que consiste en conservar la razón, en responder de una razón que nos es legada de esta manera, yo la situaría justamente en la mayor dificultad, en verdad, en la aporía auto-inmunitaria de esa transacción imposible entre lo condicional e incondicional, el cálculo y lo incalculable. Transacción sin ninguna regla previa, sin garantía absoluta”.¹⁰

Complementario a lo anterior, es el hecho que subraya Derrida respecto a la idea de que la aporía no debe ser pensada desde una visión positiva o afirmativa (aun cuando lo que pretende es afirmar un deber —un aguante no pasivo en la aporía para que advenga la responsabilidad—) sino desde una perspectiva más cercana a la *vía negativa*. Vale decir,

⁸ *Ibid.* p.1-2

⁹ *Op.cit.* DERRIDA, J. “El mundo de las luces por venir”. *Canallas*. p.150

¹⁰ *Ibid.* p.183

más que decir lo que es, es conveniente marcar sus límites o delinear aquello que no es, puesto que debe estar fuera de la conciencia afirmativa, de la ‘buena conciencia’.¹¹

Asimismo, la aporía comprendida como *una experiencia interminable*, no debe confundirse con una antinomia, puesto que la aporía está fuera del lenguaje, vale decir, fuera de términos o conceptos que puedan ser opuestos o contradictorios. Remite más bien a la existencia misma.¹² Por eso cuando se refiere a la experiencia de la aporía donde pasar y no pasar se acoplan aporéticamente, lo describe como un “aguante o como pasión, como resistencia o restancia interminable.”¹³

“Esta debe permanecer como tal si se quiere pensar, hacer que advenga o dejar que venga algún acontecimiento de decisión o responsabilidad. La forma más general y, por consiguiente, más indeterminada de ese doble obedecer a un ‘hay que’ que no debe nada, a un *deber que no debe nada, que debe no deber nada para ser un deber*, que no salda ninguna deuda, un deber sin deuda y, por lo tanto, sin deber.”¹⁴

- *Aporía: un problema para el problema de identidad*

Derrida plantea que siempre se ha entendido el pasar como un movimiento que no pone en riesgo la identidad (aduanas, la policía, la visa o el pasaporte, entre otros). Dirá que el *problema* aparece cuando la frontera o división verdaderamente compromete la identidad de aquello que pasa, que es el problema que plantea la muerte como relación con la alteridad absoluta en el límite.

¹¹ Buena conciencia para Derrida se enmarca en aquellas decisiones y responsabilidades que se asumen siguiendo las normas, los planes, lo que está preestablecido y reglamentado, lo que a su juicio no representa responsabilidad alguna, puesto que no asume ningún riesgo, se hace (en Derrida sólo en el hacer, en la acción se cumple la responsabilidad) lo que está pre-dicho o pre-estipulado que se haga.

¹² Cfr. *Op.cit.* DERRIDA, J. *Aporías*. p.116

¹³ *Ibid.* p.45-46

¹⁴ *Ibid.* p.36

“Hay *problema* desde el momento en que esa división intrínseca divide la relación consigo misma de la frontera, y por consiguiente, el ser-uno-mismo, la identidad o la ipseidad de lo que sea.”¹⁵

Derrida argumenta que la acepción griega de problema refiere a *proyección* de algo, y también *protección* o escudo, las cuales se alinean con la noción de frontera. Sin embargo, dirá que su capacidad de proyección o protección dejan de tener rendimiento ante la aporía. La *aporía* constituye desde esta perspectiva un problema para el *problema* de la identidad.

De esta manera se va articulando en Derrida su concepción específica de la aporía, la cual consiste en un no pasar, y específicamente en la *experiencia* del no-pasar. En una exposición a la diferencia absoluta, a lo otro ‘radicalmente otro’. La aporía establece el límite en el cual la vulnerabilidad es lo que define la experiencia de ese límite, vulnerabilidad debido a la incapacidad de anticipación, de proyección, de protección, de saber, de poder, respecto a lo que en el límite pueda ocurrir. Por eso dirá Derrida que en la aporía ya no hay *problema*.

“[...] lo que, a fin de cuentas, parece cortarnos el camino o separarnos en ese lugar en donde *ya ni siquiera sería posible constituir un problema*, un proyecto o una protección, cuando el proyecto mismo o la tarea problemática se torna imposible y cuando quedamos totalmente expuestos sin protección, sin problema y sin prótesis, sin sustitución posible, singularmente expuestos en nuestra unicidad absoluta y absolutamente desnuda, es decir, desarmados, entregados al otro, incapaces siquiera de resguardarnos detrás de lo que todavía podría proteger la interioridad de un secreto. Allí, en resumidas cuentas, en este lugar de aporía, *ya no hay problema*.”¹⁶

En esta idea de la aporía, como la venida sin paso, supone que se articule un tipo de relación con la diferencia, con aquello que no-es, con lo indeterminado que pone en ‘cuestión’ la identidad. La *identidad* y la *diferencia* se encuentran en el límite.

¹⁵ *Ibid.* p.29

¹⁶ *Ibid.* p.30

Para abordar el tema de la identidad Derrida recurre a la frase *il y va de un certain pas*, la cual en francés tiene diversas connotaciones. Traducirla a otro idioma significaría que perdiera esa multiplicidad contenida en la misma frase, por eso dice que la diferencia no sólo ocurre entre lenguas sino que incluso dentro de la misma lengua.

“La identidad de una lengua no puede afirmarse como identidad consigo misma sino abriéndose a la hospitalidad de un diferencia respecto de sí misma o de una diferencia para consigo. [...] el extranjero en casa, invitado, convocado.”¹⁷

De este análisis extrae la idea del rol que juega la apertura de la diferencia incluso para afirmar la propia ipseidad, para configurar la identidad. Quien recibe al arribante, debe a éste la posibilidad de ser quien es, eso explica la centralidad que Derrida otorga a la pregunta acerca de ‘¿en qué consiste recibir?’

Respecto a este punto Derrida subrayará la importancia que tiene la apertura como configurador de la cultura e identidad. La identidad no es el resultado de la afirmación del sí mismo, por el contrario depende del otro. Sólo es posible configurar la propia identidad por medio de la diferencia consigo mismo, cuestión que sólo se vuelve posible en una relación con el ‘otro’. Derrida nos dice que la cultura y la identidad se estructuran bajo el siguiente axioma: “*lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma*. No el no tener identidad, sino no poder identificarse, decir ‘yo’ o ‘nosotros’, no poder tomar la forma del sujeto más que en la no-identidad consigo o, si ustedes lo prefieren, en la diferencia *consigo*.”¹⁸

En este sentido la historia de una cultura no puede construirse en torno a la memoria, debe de alguna manera abrirse a lo imprevisible, a lo inanticipable, pero también advierte que es importante *anticiparse* para poder mantener el *cap*¹⁹ “[...] pues, bajo el motivo – que puede

¹⁷ *Ibid.* p.27-28

¹⁸ DERRIDA, J. (1992) *El otro cabo. La democracia, para otro día*. Barcelona. Colección Delos. Ediciones del Serbal. p.17

¹⁹ Derrida en su libro *El otro cabo. La democracia, para otro día* explica que su análisis se desprende de una gramática y sintaxis del *cap*, entendida como una diferencia de género: del capital y la capital (en referencia a la raíz de *cap*). Reflexión que se enmarca en la idea de que Europa contiene dos modos. Uno en apariencia

convertirse en slogan – de lo inanticipable o de lo absolutamente nuevo, podemos temer el regreso del fantasma de lo peor, al que hemos identificado ya.²⁰

Más aún, Derrida declara que la identidad correspondería a una suerte de responsabilidad, en tanto respuesta al otro, la cual consiste en no cerrar las fronteras ‘al porvenir del acontecimiento, a lo que viene y quizás viene de una orilla totalmente diferente.’²¹

- *Sintagma ‘mi muerte’: cristalización de la noción de aporía en Derrida*

Ahondando en la figura de la muerte como el campo específico en el cual se resumen todas las nociones derridianas acerca de la aporía, cabe mencionar que para él la muerte (donde ocurre los límites de la verdad), y en particular el sintagma *mi muerte* es una ‘pequeña oración aporética’²². Decir mi muerte se instala en el registro de la aporía en la medida que la muerte es todo aquello que no *es*, vale decir, cuando lo posible alcanza su propio límite: lo imposible, y por lo tanto, destruye lo que es propio, la identidad. No es posible hacer referencia al *mí*, a lo propio, puesto que la muerte correspondería a lo impropio.

Cuando se dice la ‘muerte en mí’ lo único que se puede decir entonces es la muerte del otro (que es la muerte) en mí. Por eso es que puede argumentarse también que el esperar la muerte, corresponde al esperarse el uno al otro, el yo al no-yo. La muerte es lo otro, es lo mismo que lo otro, lo que no soy yo, cuando el yo deja de ser. Derrida traduce esa posibilidad de la imposibilidad en tanto aporía de la muerte, en un ‘esperarse (en) la muerte’.

Derrida señala que lo que intenta al hablar de la muerte es ‘acercarse a la aporética de *Sein und Zeit* –respecto de la muerte—.’ Busca mostrar que la experiencia de la aporía, consiste en poner en marcha la aporía misma. Un aspecto clave en su análisis es la idea de hablar de

que es ser la cabeza, lo que define el rumbo, ‘la perla de la esfera, el cerebro de un vasto cuerpo’, o bien lo que es en realidad: ‘un pequeño cabo del continente asiático’; un apéndice. Cfr. *Op.cit.* p. 20-23

²⁰ *Op. Cit.* p.23

²¹ *Op.cit.* p.45

²² *Op.cit.* DERRIDA, J. *Aporías.* p.47

la muerte *propriadamente tal*, tal como lo expone Heidegger, lo cual es un imposible pues en la medida que la muerte se presenta *como tal*, el *Dasein* deja de existir.

Derrida presenta de esta manera los tres modos de finalizar que distingue Heidegger. Estos son: *morir* –propriadamente tal— sólo posible en la medida que hay lenguaje; *fallecer* como atestiguación biológica o física del fin de la vida material; y *perecer* como fin de la vida –vinculado a la idea de paso según Derrida—.

Mortal entonces sería el que pasa por la experiencia de la muerte *como tal* y ésta sólo es posible si hay capacidad de habla, lo que distingue al *Dasein* del resto de los seres vivos. Por eso los seres vivos no son mortales, puesto que no se relacionan con la muerte propriadamente tal. Fallecen, pero no mueren. Por lo tanto, lo que es más propio en el *Dasein* es el morir, sólo el *Dasein* tiene la posibilidad de morir, y sin embargo la muerte constituye la posibilidad de lo imposible (si el *Dasein* es posibilidad, la muerte es todo aquello que no es el *Dasein*).

En el animal o ser vivo no hay no-verdad, lenguaje ni muerte como si ocurre con el *Dasein* según Heidegger. Por lo tanto, el morir no sería ni biológico ni cultural, sino que es una problemática ontológico existencial; remite a la ‘existencia misma’.²³ Ante esto, Derrida sugiere que en los postulados de Heidegger se instala una ilusión que es pensar que por el *hecho de decir la muerte* se puede tener acceso a ella.²⁴

- *Sentencia aporética: imposibilidad de la aporía como tal*

Derrida intenta demostrar que la aporía es un imposible en sí mismo. Que la verdadera aporía es la imposibilidad de la aporía, más allá de la posibilidad de la imposibilidad de que trata la muerte, puesto que finalmente la frontera siempre sería perforada. Derrida argumenta que sí existiría ‘contrabando’ en el umbral, en la frontera; “[...] no *se puede*

²³ Cfr. *Op.cit.* p.74

²⁴ Cfr. *Ibid.* p.67

simplemente resistir la aporía como tal. La aporía última es la imposibilidad de la aporía como tal.”²⁵

Para dar cuenta de ello recurre a dos reflexiones postuladas por Heidegger. Una de ellas, corresponde a la aporía que está inscrita en la idea misma de los límites que configuran el pensamiento sobre la muerte. La otra, trata sobre el *aquí* propuesto por Heidegger para comprender la existencia del *Dasein*.

Para abordar la primera reflexión que explica la imposibilidad de la aporía, Derrida distingue tres tipos de límites o fronteras las cuales a su juicio, se enlazan como una trenza y van siempre juntas cuando se trata de abordar la aporía de la muerte. Estas son: (i) la frontera antropológica: que separa territorios, culturas, lenguas; (ii) la clausura problemática: que separa los saberes de las distintas disciplinas; y (iii) la demarcación conceptual: que separa o determinan los conceptos.

Dice Derrida que las diversas ciencias, (biología, la ontología, antropología, historia o cualquier otra), cuando tratan sobre la muerte utilizan los supuestos que le otorga la analítica existencial del *Dasein*. Esa lógica de la ‘presuposición’ se enmarca según Derrida en lo que Heidegger denomina como la razón que reclama el fundamento. “La interpretación existencial de la muerte precede, que es presupuesta pero también fundamenta todos los demás discursos sobre la muerte.”²⁶ Ahora bien, por otra parte “El *Dasein*, no puede atestiguar la muerte sino que solo en tanto moribundo que permanece en vida puede atestiguar el ser—para—la—muerte.”²⁷

Esa aporía, la de la imposibilidad del *Dasein* de atestiguar su propia muerte, es la que a juicio de Derrida derriba todos los límites y fronteras dibujadas por Heidegger, toda circunscripción entre los saberes, los conceptos de la analítica existencial y la clausura problemática.

²⁵ *Ibid.* p.126

²⁶ *Ibid.* p.80

²⁷ *Ibid.* p.89

No es viable sustentar la idea de una diferencia radical entre antropología y ontología (desde la perspectiva de la analítica existencial). Al respecto Derrida plantea que la independencia e indeterminación radical entre los saberes es un imposible, uno siempre estaría operando como sustrato del otro y viceversa, aún cuando se debe hacer *como si* esa diferencia fuera radical. Por lo tanto:

“[...] la antro-po-tanatología [...] no se puede fundamentar sino en unos presupuestos que no dependen de su saber [...] y si éstos últimos remiten, pues, a un estilo de cuestionamiento cuyos notables testigos son Heidegger, Freud o Lévinas; dicho cuestionamiento fundamental, por el contrario, ya no puede protegerse contra una recóndita contaminación bio-antropo-tanato-teológica.

Finalmente, ese contrabando contaminante, al seguir siendo irreductible, se infiltra desde el idioma mismo de la analítica existencial. Siempre se podrá considerar ésta como un *testigo*.”²⁸

Siempre están infiltradas, y en *Sein und Zeit*, Derrida señala que se cuele por todos lados la base judeo-cristiana-islámica, a la que no puede escapar su constante repetición y preocupación por la muerte.

El segundo punto que marca Derrida para dar cuenta de la aporía como un imposible, es la prevalencia de la analítica existencial respecto a la clausura problemática (cierre y separación de las distintas disciplinas), que sitúa la pregunta por la muerte del *Dasein* en el *aquí*. Dirá que ese *aquí* se desmarca —producto de una decisión— de las preguntas que se plantean otras ciencias como la ética, política, teología, etc.

Derrida muestra cómo Heidegger en *Sein und Zeit*, intencionadamente decide partir del *aquí* en la medida que ello le permite salir del esquema teórico de las otras ciencias. Heidegger lo justifica como un deber permanecer *indecidido*. Y según Derrida, al plantearlo de esta manera, lo que se carga en Heidegger es la decisión de permanecer como indecisión. Decisión fundamental para Derrida si se considera que la muerte no se puede decidir. No tiene sentido decidir quedarse o salir del *aquí*, porque está dado. Dirá que es *indiscutible*. Por ello lo notable de la decisión de permanecer en la indecisión de Heidegger

²⁸ *Ibid.* p.2-3

a juicio de Derrida es el proponer un ‘método’ que afirma el *aquí*, aún cuando este sea un imposible:

“La decisión de decidir desde el *aquí* de este lado de aquí no es simplemente una decisión metodológica, ya que ésta decide el método mismo: de que un método es pre-ferible y vale más que un no-método. No resulta nada sorprendente ver que esta decisión absoluta, puesto que es una decisión incondicional respecto del lugar y del tener-lugar de la decisión, se invierte convirtiéndose en una no-decisión. [...]”²⁹

Entre paréntesis Derrida nos dice: “Tal vez se podría sacar la conclusión de que la esencia de la decisión, aquello que la convertiría en el objeto de un saber temático o de un discurso teórico, debe permanecer indecible: para que haya, si es que la hay, decisión.”³⁰

b) Acontecimiento: lo imposible que asedia lo posible

Si bien en Derrida encontramos una multiplicidad de esclarecimientos y distinciones respecto a lo que es y constituye un acontecimiento, el propósito de este apartado es indagar en aquellas claves que permiten comprender el vínculo entre acontecimiento y responsabilidad, el cual tiene implicancias directas para la filosofía, la ética, la política, la justicia.

En Derrida el acontecimiento tiene una forma específica que consiste en una estructura aporética en la cual lo ‘imposible acecha lo posible’. En este sentido, el acontecimiento, para que sea, debe estar fuera del horizonte de posibilidades que la razón calcula. Cuando hay imposible, entonces hay cabida para lo posible.

“El acontecimiento, si lo hay, consiste en hacer lo imposible.”³¹

²⁹ *Ibid.* p.96

³⁰ *Loc.cit*

³¹ DERRIDA, J. (2006) *Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento*. Madrid. E. Arena Libros. (Primera edición en francés, 2001. E. L’Harmattan). p.92

“Acontecimiento es lo im—posible, no como lo contrario a lo posible, sino como condición de lo posible. Un im—posible es la experiencia misma de lo posible.”³²

“Lo que ocurre como acontecimiento, no debe ocurrir sino allí donde es imposible. Si fuera posible, si fuera previsible, es que aquello no ocurre.”³³

Esto es a lo cual Derrida llama mesianicidad sin mesianismo, que refiere a una apertura al acontecimiento, al venir, al ‘porvenir’, a lo ‘por venir’. Corresponde a una desmesura de la razón:

“Este exceso de una razón que se desborda ella misma y que la abre así a su porvenir y a su devenir, esta exposición al acontecimiento incalculable, sería también el espaciamento irreductible de la fe, del crédito, de la creencia sin la cual no hay vínculo social, interpelación al otro, honradez irreprochable, promesa que honrar ni, por ende, fe jurada o compromiso que suscribir. [...] Es la espera sin horizonte de una mesianicidad sin mesianismo.”³⁴

- *Verticalidad: categoría fundamental del acontecimiento*

Una distinción específica que utiliza Derrida respecto al acontecimiento, que aclara y reúne múltiples otras características de éste, es la verticalidad. Término que utilizan Blanchot y Lévinas también como Altísimo.³⁵ Si el acontecimiento ocurre como verticalidad, como sorpresa absoluta, dirá Derrida, entonces el sujeto, el saber, la razón, quedan fuera de su campo de dominio “¿Por qué? Porque si no me cae encima, quiere decir que lo veo venir, lo pre-veo, lo pre-digo, y el acontecimiento es lo que puede ser dicho, pero jamás predicho.”³⁶

En esta referencia a la verticalidad también Derrida subraya la temporalidad del acontecimiento, en el cual el ‘otro’ no espera, no es posible esperarlo, puesto que no se

³² *Ibid.* p.98

³³ *Ibid.* p.94

³⁴ *Op.cit.* DERRIDA, J. *Canallas*. p.183

³⁵ *Cfr. Op. Cit.* DERRIDA, J. *Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento*. p.95

³⁶ *Loc. Cit.*

anuncia. “No espera que yo pueda recibirle o que le dé una tarjeta de residencia”.³⁷ En este sentido, el acontecimiento es irrupción, sorpresa, quiebre de la historia como ‘trama de lo posible’. “Un acontecimiento previsto ya es presente, ya es presentable, ya ha llegado y sido neutralizado en su irrupción.”³⁸

En la verticalidad, se aprecia por qué la decisión que involucra el acontecimiento es total o absolutamente heterogénea al saber. Si el acontecimiento cae encima como nos dice Derrida, entonces, no es posible calcularlo, prevenirse de él, aprehenderlo, anticiparlo. Esto explica también, porqué el acontecimiento anula la voluntad, en tanto querer-poder. El acontecimiento ocurre en otro registro, fuera de la lógica del sujeto, de su mundo y sus intencionalidades.

“La experiencia del acontecimiento deshace mi voluntad. Si quiero lo que quiero, lo que puedo querer –voluntad de poder— eso que quiero o puedo querer se halla a la medida de mi decisión.”³⁹

La esencia del acontecimiento consiste para Derrida en la venida sin horizonte (fuera de lo posible):

“[...] lo que adviene, una vez, una sola vez, una primera y última vez, de manera siempre singular, única, excepcional, irremplazable e imprevisible, incalculable, de lo que ocurre así o de quién llega viniendo allí donde precisamente – y es el fin del horizonte así como de la teleología o de lo programable calculable, de la previsión o de la providencia— ya no se lo ve venir, ya no horizontalmente: sin horizonte.”⁴⁰

Ahora bien, cabe aquí mencionar que, aún cuando el acontecimiento es singularidad pura, alteridad absoluta de lo otro, en él se juegan dos condiciones que hacen posible su retorno,

³⁷ *Ibid.* p.107

³⁸ *Op.cit.* DERRIDA, J. *Canallas*. p. 171

³⁹ *Op.Cit.* DERRIDA, J. *Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento*. p.99

⁴⁰ *Op. Cit.* DERRIDA, J. *Canallas*. p.163

su reaparición. Éstas son la sintomatología y espectralidad⁴¹ que supone el acontecimiento en Derrida. “En todo acontecimiento hay secreto y sintomatología.”⁴²

La sintomatología, remite a la heterogeneidad del acontecimiento respecto del sujeto, el acontecimiento se padece, afecta, arriba.

“El síntoma es una significación del acontecimiento que nadie domina, que ninguna conciencia, que ningún sujeto consciente puede apropiarse o dominar.”⁴³

“Lo que nos cae encima verticalmente, es lo que hace síntoma [...] Un acontecimiento debe ser excepcional, fuera de regla, y esa singularidad de la excepción sin regla no puede dar lugar más que a síntomas.”⁴⁴

Respecto de la noción de espectralidad, lo que está detrás es la idea de lo imposible asediando lo posible, sin nunca aparecer, puesto que si así fuera, deja de ser acontecimiento. De esta manera, el acontecimiento en tanto singularidad absoluta, lleva consigo impresa la posibilidad de repetición, pero en tanto misterio y secreto. “El acontecimiento solo puede aparecer, siendo ya en su unicidad misma, repetible.”⁴⁵ Esto quiere decir que, si bien la singularidad del acontecimiento es ineluctable, éste siempre puede volver a actualizarse. Un ejemplo que Derrida presenta respecto a este asunto es el modo en que opera la promesa, la cual al decirse se renueva constantemente como un decir que *hace* el acontecimiento. Junto con ello, una promesa debe poder estar en riesgo de no poder ser cumplida, de lo contrario no acontece. Y una vez que ocurre, debe seguir marcándola como una ‘huella de la imposibilidad’, debe ser su memoria, su asedio, por eso Derrida recurre a la idea de espectralidad, a lo cual llama también ‘pervertibilidad de lo

⁴¹ Esta idea de secreto y de espectralidad, se explica también en la noción de *mysterium tremendum* y misterio demoníaco-orgiástico los cuales para Derrida son condición necesaria de la responsabilidad la cual opera como un guardar el secreto sobre esos misterios. “El secreto de la responsabilidad consistiría en mantener el secreto de lo demoníaco y, así pues, en albergar en sí un núcleo de irresponsabilidad o de inconsciencia absoluta” Cfr. *Op.cit.* DERRIDA, J. *Dar la Muerte*. p. 29

⁴² *Op. Cit.* DERRIDA, J. *Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento*. p.101

⁴³ *Loc.cit*

⁴⁴ *Ibid.* p.102

⁴⁵ *Ibid.* p.95

realizativo⁴⁶. Para ello hace referencia al sí que se promete al otro cuando una pareja contrae matrimonio. Ese sí se sostiene todos los días como una promesa que se renueva a cada instante.

El acontecimiento hace que lo que se dice o se puede decir quede imposibilitado, en la medida que la irrupción de lo inesperado, en tanto hecho único, no se puede (poder) decir o bien pre—decir y, sin embargo, Derrida nos dice que:

“[...] ese desarme, esa vulnerabilidad, esa exposición no son nunca puros o absolutos. [...] el decir, trae siempre en sí la posibilidad de volver a decir: se puede comprender una palabra únicamente porque puede ser repetida [...] y la unidad desaparece en esa iterabilidad.”⁴⁷

Ese volver a decir, bajo la figura de espectralidad, permite al acontecimiento reaparecer sin perder su condición de alteridad absoluta, inapropiable por el sujeto, resistiendo la información, las teorías, el saber.

“Un acontecimiento es siempre secreto, por las razones que he dicho, debe permanecer secreto, como un don o perdón. El secreto pertenece a la estructura del acontecimiento, que no es lo privado ni escondido, sino lo que no aparece.”⁴⁸

- Formas del acontecimiento

El acontecimiento bajo las formas antes descritas, se encuentra para Derrida en ámbitos tan diversos como la promesa, el don, el perdón, la invención, la hospitalidad, la confesión, la muerte, la decisión.

⁴⁶ Cfr. DERRIDA, J. (2003) *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid. E. Trotta. (Primera edición en francés en 2001. E. Galilée). p.271

⁴⁷ *Op. Cit.* DERRIDA, J. *Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento*. p.95

⁴⁸ *Ibid.* p.101

Respecto a la invención como acontecimiento, plantea por ejemplo que si se inventa lo que se puede inventar, eso entra en la lógica de la potencialidad y por lo tanto no aporta nada nuevo, no es imposible. Dirá que la invención no es posible como tal “[...] sino allí donde la invención es imposible, es decir, donde no está programada por una estructura de espera y de anticipación que la anula tornándola posible y, por consiguiente, previsible.”⁴⁹

El acontecimiento del don por su parte, opera bajo la misma cláusula aporética, en la medida que sólo existe don cuando suspende la lógica de circulación propia del intercambio y de la reciprocidad. Derrida dirá que el don si se inscribe en la lógica de la deuda, entonces el círculo del intercambio económico se vuelve a restituir, incluso si el retorno fuera meramente simbólico. Por ello el don no puede ser reconocido como tal, puesto que en la medida que se hace presentable, pierde su forma absoluta. Derrida dirá que “En último extremo, el don como don debería no aparecer como don: ni para el donatario, ni para el donador.”⁵⁰ En este sentido el don sólo es posible como acontecimiento. “No hay don sin la llegada de un acontecimiento, y no hay acontecimiento sin la sorpresa de un don.”⁵¹ La donación debe estar desvinculada de la intención.

La condición aporética del acontecimiento del perdón es similar. Sólo ocurre cuando lo que se pide es perdón por aquello que es imposible de perdonar. “Jamás se pide perdón más que por lo que es imperdonable. Jamás se tiene que perdonar lo que es perdonable: esta es la aporía del perdón im-posible que pensamos. Al juzgar el mismo [refiriéndose al perdón que reclama Abraham por haber obedecido y guardado el secreto del llamado de Yahvé] que su pecado es imperdonable, condición para pedir perdón [...]”⁵²

⁴⁹ *Ibid.* p.155

⁵⁰ DERRIDA, J. (1995) *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona. E. Paidós Básica. (Primera edición en francés, 1991. E. Galilée). p.119

⁵¹ *Op.cit.* p.23

⁵² *Op. Cit.* DERRIDA, J. *Dar la muerte*. p.141

c) En el acontecimiento: responsabilidad primero, libertad después

Para Derrida la responsabilidad constituye el modo ético de responder frente al otro. Responsabilidad que tiene una connotación especial: no es activa sino pasiva. No hay un sujeto que *se-hace* responsable, más bien es un 'otro' que *me-hace* responsable.

Cómo es posible comprender una decisión, una respuesta, que se constituya como tal, fuera del sujeto. La respuesta en Derrida está contenida en la noción de acontecimiento entendida como alteridad absoluta. En el acontecimiento la responsabilidad viene primero que la libertad, responsabilidad respecto del otro que me obliga a una decisión no limitada o falsa, es decir, fuera del horizonte definido por un yo puedo. Es una decisión que debe tomarse frente a aquello que no espera, decisión que reclama el otro que irrumpe en mí en tanto acontecimiento.

El acontecimiento derridiano se enmarca en la aporía que lo constituye, en la imposibilidad que el acontecimiento en sí mismo supone. Aquello que acontece no puede ser anticipado por el sujeto, no está en el horizonte de lo posible, y ese permanecer en la aporía es lo que permite y abre un espacio de decisión fuera del horizonte del ser-saber-poder. Esa apertura hacia *lo que*, respecto *a quien* viene como dirá Derrida, reclama una respuesta que no espera, no hay libertad en ello, reclama responsabilidad, por ello distinguirá entre una decisión activa y una decisión pasiva. Una decisión activa supone una pre-disposición del sujeto:

“Decir yo decido, [...] quiere decir que soy capaz y dueño de mi decisión. En ese momento, una decisión semejante de la cual soy capaz y expresa mi posibilidad, no interrumpe nada, no viene a desgarrar el curso de lo posible, el curso de la historia como debiera hacerlo toda decisión.”⁵³

⁵³ *Ibid.* 99

En cambio una decisión es pasiva cuando es el otro quien gatilla mi respuesta:

“Mi decisión no puede ser nunca la mía, ella es siempre la decisión del otro en mi, y soy por lo tanto, en cierto sentido, pasivo en la decisión.”⁵⁴

En este sentido, Derrida dirá que antes que una pregunta, en el origen hay una respuesta, un responder a lo otro; al otro que llega intempestivamente y reclama una respuesta. Por ello, frente a la pregunta ¿es posible decir el acontecimiento? Derrida dirá que “La filosofía se ha pensado siempre a sí misma como arte, experiencia, historia de la cuestión. Sin embargo antes de la pregunta, hay algo anterior que Heidegger llama la aquiescencia (*Zusage*). Una especie de consentimiento, de afirmación.”⁵⁵

“Es un sí al otro, que quizás no se halle sin relación a un sí al acontecimiento, es decir, a lo que viene, al dejar venir.”⁵⁶

En la medida que ese arribante me afecta (síntoma), cae, sin poder ser pre-visto ni anticipado, no hay espacio para una respuesta ‘libre’ en el sentido de un sujeto que decide en base a su saber, y sin embargo, hay una respuesta como responsabilidad ante el llamado del otro, justamente allí donde la libertad aún no ha tenido cabida. La decisión se instala de esta manera como un quiebre en la lógica del sujeto.

“Para que una decisión constituya acontecimiento, para que ella irrumpa mi poder, mi capacidad, mi posibilidad y para que ella interrumpa el curso ordinario de la historia, es preciso que yo sufra mi decisión, lo que es evidentemente inaceptable en toda lógica. Es el otro quien decide en mí, sin que por ello yo sea exonerado de mi responsabilidad.”⁵⁷

Es por ello que una decisión responsable supone una respuesta que ponga entre paréntesis el saber, las normas, las leyes, o reglas, de lo contrario, no hay decisión, sino más bien una continuidad dada por aquello que está o ha sido instituido. Derrida apela a los límites del

⁵⁴ *Loc. Cit.*

⁵⁵ *Ibid.* 83

⁵⁶ *Ibid.* 84

⁵⁷ *Loc. cit*

saber, el cual nunca será suficiente para tomar una decisión, de ahí que la decisión se da en un contexto en el cual se precisa con urgencia una decisión.

“Hay que saberlo, el saber es indispensable, hay que saber, y lo más y mejor posible, para tomar una decisión o asumir una responsabilidad. Pero el momento y la estructura del hay que, justamente, así como la decisión responsable son y deben seguir siendo heterogéneos al saber. Una interrupción absoluta, que siempre podremos juzgar loca, debe separarlos; de no ser así, el compromiso de una responsabilidad se reduciría a la aplicación y al desarrollo de un programa, [...] y, por eso, lo que estoy diciendo aquí, soy consciente de ello, entraña un riesgo muy grave.”⁵⁸

“Una responsabilidad o una decisión no podrían estar fundadas o justificadas por un saber en tanto que tal, sin el salto de cierta discontinuidad y de cierta heterogeneidad radical entre los dos órdenes.”⁵⁹

- Entrelazamiento de la responsabilidad y la decisión

Para Derrida la responsabilidad depende de la decisión. Depende en la medida que la responsabilidad sólo se verifica si se es capaz de tomar una decisión, de llevarla a cabo, de llegar a la acción, una acción que sólo tomará el sello de la responsabilidad en la medida que se instale en el marco de lo imposible; que se haga lo imposible. Por esta razón es que dirá que ‘la decisión es la puesta en práctica de la responsabilidad’⁶⁰. En este sentido es necesario que ésta se instale y obedezca a dos leyes: (i) la de la aporía por una parte; y (ii) a las leyes morales o políticas por otra. Lo que quiere decir, resistir la aporía como posibilidad de lo imposible.

“La responsabilidad parece consistir, hoy, en no renunciar a ninguno de esos dos imperativos contradictorios. [...] Es difícil. Es incluso imposible concebir una responsabilidad que consista en responder *de* dos leyes, o en responder *a* dos órdenes

⁵⁸ *Op. Cit.* DERRIDA, J. *Canallas*. p.172-173

⁵⁹ *Ibid.* p.173

⁶⁰ *Cfr. Op. Cit.* DERRIDA, J. *Dar la Muerte*. p.37

contradictorias. Sin duda. Pero tampoco hay responsabilidad que no sea la experiencia de lo imposible. Lo decíamos hace un momento: cuando una responsabilidad se ejerce en el orden de lo posible, sigue una pendiente y desarrolla un programa. Hace de la acción la consecuencia aplicada, la simple aplicación de un saber-hacer, hace de la moral y de la política una tecnología. No depende ya de la razón práctica o de la decisión. Empieza a ser irresponsable.”⁶¹

Ahora bien, Derrida plantea que aún cuando la responsabilidad generalmente se prueba en la acción, la praxis, la decisión; en el nivel ético y político, de todos modos es necesario contar con una base teórica, tener conciencia de lo que significa la responsabilidad, puesto que la forma que ésta pueda adoptar también corresponde a una decisión. Por lo tanto, es irresponsable reclamar responsabilidad allí donde nunca se ha conceptualizado qué es lo que ésta supone, qué significa, qué quiere decir la responsabilidad. Y sin embargo, nuevamente esto opera en el marco de la aporía puesto que luego afirmará que a pesar de lo enlazadas que ambas están –teoría y praxis de la responsabilidad— siempre la decisión debe permanecer heterogénea a su dimensión teórica.

“La puesta en práctica de una responsabilidad (la decisión, el acto, la praxis) deberá siempre situarse antes y más allá de toda determinación teórica o temática. Deberá decidir ella, con independencia del saber –tal será la condición de una libertad práctica.”⁶²

En consecuencia, hacer lo posible está fuera de los márgenes de la ética. Por el contrario, hacer lo imposible implica tomar una opción y hacerse responsable, lo que hace que la conducta pueda ser reconocida como ética. Al respecto Derrida se pregunta si podemos contentarnos con asumir como conducta ética las decisiones tomadas de acuerdo a lo que *se puede hacer*. Eso a su juicio constituiría un abandono de la ética y de la política. El parámetro desde el cual se debe evaluar la responsabilidad no es el grado en que ésta se atiene a la norma o a la ley, sino por el contrario, a su grado de imposibilidad.

⁶¹ Cfr. *Op. Cit.* DERRIDA, J. *El otro cabo. La democracia, para otro día.* p.40

⁶² *Op. Cit.* DERRIDA, J. *Dar la Muerte.* p.38

“[...] uno tendrá siempre el derecho de preguntarse qué puede ser una moral o una política que no mida la responsabilidad sino con la regla de lo imposible: como si el no hacer más que lo posible se convirtiese en un abandono del dominio de lo ético y de lo política; como si, a la inversa, para asumir una auténtica responsabilidad hubiera que limitarse a decisiones imposibles, impracticables, inaplicables.”⁶³

Derrida se pregunta también cómo es posible entender una decisión como responsable si ésta se toma fuera del campo de la ley. Al respecto señala que si bien la decisión debe ‘interrumpir’ las determinaciones, de todos modos debe considerarlas o mantener una relación con ellas bajo la figura de frontera. Debe mantener una ‘relación presentable’ con aquello que interrumpe. Lo que está en juego nos dice Derrida no es ‘pasar una frontera dada’, sino que sostener la tensión insoluble entre una frontera que por una parte opera como apertura a la diferencia, y que por otra constituye el lugar en el cual se reclama reconocimiento de la propia identidad, la que sólo es posible de ser constituida como tal si se la pone en cuestión.⁶⁴

- Buena conciencia versus responsabilidad

Lo anterior se vincula estrechamente con otro aspecto que es fundamental en la noción de responsabilidad en Derrida y es que ésta funciona bajo una lógica contraria a la buena conciencia. La responsabilidad y la decisión, deben contener o aceptar el riesgo frente a aquello que no se sabe, en cambio la buena conciencia, —que es lo mismo que irresponsabilidad para Derrida— es un modo de enfrentar las cosas que no supone un quiebre en el entramado de normas y leyes que regulan las acciones. Aquel que actúa por

⁶³ *Ibid.* p.40

⁶⁴ Respecto a este tema Derrida en su libro *El otro cabo. La democracia, para otro día* plantea respecto al problema de identidad de Europa, que el deber es por una parte ‘responder a la memoria de Europa’, y por otra ‘abrir a Europa a lo que no es’; integrar al extranjero y a la vez reconocerle su alteridad, criticar un dogmatismo totalitario, y criticar la tradición crítica, entendida como una delimitación de la frontera como aquello que no hay que pasar. Deconstrucción que la piense y desborde sin comprometerla. Asumir la herencia europea y ‘únicamente europea de democracia, pero a la vez reconocer que esta no se configura como tal más que algo que queda por pensar, por venir, respetar la diferencia, el idioma, la minoría, y a la vez el derecho universal y formal’. Cfr. *Op. Cit.* DERRIDA, J. *El otro cabo. La democracia, para otro día.* p.39-40

buena conciencia es aquel que se apega a la ley, a lo que está predicho, respondiendo en base a esas premisas.

“Es que hay que evitar a toda costa la buena conciencia. No sólo la buena conciencia como muestra de una vulgaridad complaciente, sino simplemente la forma segura de la conciencia de sí: la buena conciencia como certeza subjetiva es incompatible con el riesgo absoluto al que debe exponerse toda apuesta, todo compromiso, toda decisión responsable —si es que la hay—. Proteger la decisión o responsabilidad por medio de un saber, de cierta seguridad teórica o de la certeza de tener razón, de estar del lado de la ciencia, de la conciencia o de la razón, es transformar esta experiencia en un programa, en la aplicación de la técnica de la regla o de la norma, en la subsunción de un ‘caso’ determinado, [...]”⁶⁵

d) Secreto, don y ética: claves comprensivas de la responsabilidad y decisión

Secreto, muerte, y ética son tres aspectos fundamentales para comprender el modo en que se articula la responsabilidad según los parámetros derridianos. Para comprenderlos es indispensable hacer referencia al libro *Dar la muerte* en el cual Derrida analiza (i) la obra de Patočka “*Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*” quien estudia la relación entre responsabilidad y secreto, a partir de la cual presenta la historia de Europa como ‘historia de la responsabilidad’ en la medida que ‘guarda el secreto’. (ii) Por otra parte, aborda el vínculo entre don y responsabilidad la cual estaría fundada en la idea de *dar la muerte* o morir por el otro, para lo cual contrapone las nociones de Heidegger y de Lévinas, cuya principal aproximación tiene que ver con la aporía o la imposibilidad que sustenta la idea de dar la muerte en cuanto el ‘otro’ es siempre singularidad irremplazable. (iii) Finalmente reflexiona respecto al vínculo entre ética y responsabilidad desde la perspectiva que plantean tanto Kierkegaard como Lévinas respecto a la interpretación que éstos dan a la escena bíblica en que Yahvé pide a Abraham sacrificar a su único hijo Isaac.

- *Secreto y responsabilidad*

⁶⁵ *Op.cit.* DERRIDA, J. *Aporías*. p.40-41

Secreto y responsabilidad se acoplan en el momento en que se entiende que toda decisión debe ir más allá, o estar fuera del campo del saber. Derrida toma el análisis de Patočka puesto que ve un aporte específico en su aproximación al tema de la responsabilidad como historia del secreto. Derrida presenta el trabajo de Patočka como una ‘tesis sobre el origen y la esencia de lo religioso’, en el cual acerca comprensivamente secreto y responsabilidad.

El secreto corresponde al giro o inversión que se hace para ocultar el abismo sobre el cual se funda toda la historia de Europa. Esos abismos corresponden al misterio demoníaco-orgiástico⁶⁶ primero, luego el misterio platónico, y por último el *mysterium tremendum* cristiano. El secreto es el modo de sobreponerse a ellos, de establecer una diferencia respecto al misterio. El secreto aquí no se anula sino que permanece oculto. No puede nunca aflorar, puesto que anularía toda decisión y responsabilidad, y sin embargo tampoco es algo que deba ser eliminado, puesto que la responsabilidad consiste precisamente en ‘guardar el secreto’. Y por lo tanto, si la historia corresponde a la responsabilidad de ‘guardar el secreto’ entonces dice Derrida que la historia es una cuestión que se instala en el registro de aquello que debe ser confesado aún cuando dicha confesión anularía toda responsabilidad:

“El hombre histórico no quiere confesar su historicidad ni mucho menos confesarse el abismo que socava su propia historicidad. ¿Por qué la historia debería ser confesada? ¿Y por qué sería difícil una confesión así?”⁶⁷

Derrida aventura dos explicaciones para esta condición de la historia como una cuestión que no debe ser confesada. La primera es que las determinaciones históricas no debieran afectar las decisiones y responsabilidades que se asumen, porque no habría libertad en la decisión que se toma. La segunda es por el vínculo que hay entre responsabilidad y fe (quiebre con el saber). “La historia no puede llegar a ser ni un objeto decidible ni una

⁶⁶ Lo demoníaco Derrida lo describe como aquello que desdibuja el límite entre lo animal, lo humano, lo divino, y es afín al mismo tiempo con lo iniciático, lo esotérico, el secreto y lo sagrado.

⁶⁷ *Op. Cit.* DERRIDA, J. *Dar la Muerte*. p.16

totalidad domeñable, precisamente porque está vinculada con la *responsabilidad*, con la *fe*, con el don.⁶⁸

Por lo tanto, la historia está relacionada con: (i) la *responsabilidad* entendida como “la experiencia de decisiones absolutas, tomadas sin seguir un saber o unas normas dadas, así pues tomadas en la prueba misma de lo indecible;” (ii) La *fe* “religiosa, a través de una forma de compromiso o de relación con el otro que va, en el riesgo absoluto, más allá del saber y de la certeza;” (iii) el *don* “y el don de la muerte que me pone en relación con la trascendencia del otro, con Dios como bondad que se olvida de sí –y que me da lo que me da en una nueva experiencia de la muerte.”⁶⁹

Derrida dirá que el ‘hacerse responsable’ es lo mismo que el ‘hacerse histórico del hombre’, y ese proceso ocurre por medio del ocultamiento del acontecimiento cristiano (*mysterium tremendum*) bajo la figura del *secreto*. En efecto, es este segundo secreto el que verdaderamente configura para Derrida el secreto como lo ‘oculto’, puesto que el giro platónico, que libera al alma del misterio demoníaco y lo pone en línea con la idea del Bien, lo que busca es claridad y afirmación. Sólo el *mysterium tremendum* inaugura un tipo de relación plenamente sustentada en el no saber, y en la disimetría del Otro que observa, pero al cual no se puede mirar.

La conversión del misterio en secreto funciona como un duelo, porque este se padece tal como la muerte. Por lo tanto, la responsabilidad aparece en el momento en que se transforma el misterio en secreto⁷⁰. El hacerse responsable supone tener ‘la memoria oculta’ de ese secreto.

⁶⁸ *Ibid.* p.17

⁶⁹ Cfr. *Ibid.* p.17

⁷⁰ Las tres conversiones y los dos secretos que guarda la historia de Europa son: primero el movimiento que propone Platón desde lo subterráneo de las cavernas al Bien. Platón supera el misterio orgiástico por medio de un secreto, que pretende liberar a la filosofía construyendo al yo-ético-político. El punto es que el secreto permanece, pero convertido, hay una conversión que lo hace permanecer oculto, pero no desaparece, y luego operando a modo de espiral, un secreto *sofoca* al anterior sin hacerlo desaparecer, opera el secreto que el cristianismo hace respecto al *mysterium tremendum* “misterio terrorífico, el espanto, el temor y el temblor del hombre cristiano en la experiencia del don sacrificial.” Cfr. *Op. Cit.* p.18

Lo terrorífico del *mysterium tremendum* cristiano según Patočka está en la disimetría de la mirada: “esta desproporción que me pone en relación, en lo que tiene que ver conmigo, con una mirada que no veo y que se

- Don⁷¹ y responsabilidad

En Derrida don y responsabilidad se vinculan con la idea de *dar la muerte* vínculo que se establece originariamente por el sacrificio cristiano en que la donación de la muerte es absoluta, instalando a quien recibe en una disimetría respecto de quien da, y respecto al tipo de respuesta que se espera, que también es absoluta. Ello es lo que amarra donación y responsabilidad.

“El don que me hace Dios al ponerme bajo su mirada y en sus manos –lo cual no impide que me siga resultando inaccesible—, el don terriblemente disimétrico de ese *mysterium tremendum* no me da ocasión de responder, no me despierta la responsabilidad que me da, más que dándome (la) muerte, el secreto de la muerte, una experiencia nueva de la muerte.”⁷²

La muerte no puede *darse* a otro, en el sentido de que no se puede morir en lugar del otro, sólo se puede aplazar su muerte al dar la vida para salvarlo. Y nadie puede regalar la inmortalidad muriendo en vez del otro. En este sentido, la muerte es lo propio, cada cual debe hacerse responsable de su propia muerte. Por eso la frase derridiana pone el acento en *darse* la muerte. Todo esto es indicativo de lo irremplazable, de lo único de cada cual.⁷³ “Puedo darle todo al otro salvo la inmortalidad, salvo morir por él hasta el extremo de morir en su lugar y librarle así de su propia muerte.”⁷⁴

Si cada cual es irremplazable, inigualable a otro, entonces morir por otro es un imposible. Esta es la postura de Heidegger respecto a la muerte. En este sentido la responsabilidad que se desprende del análisis de Heidegger según Derrida es que finalmente la responsabilidad corresponde a aquello que nadie puede hacer por mí. “Mi primera y última responsabilidad,

mantiene para mí en secreto mientras me ordena, es el misterio terrorífico, espantoso, *tremendum*, [...]”*Op. Cit.* p.39

⁷¹ Don y secreto se entrelazan en la medida que el don nunca puede ser presente, no puede ser presentable puesto que eso desarticula la lógica del don en tanto acontecimiento, y en tanto disimetría absoluta. Para que un don sea tal, debe entonces permanecer como secreto. El don es secreto o de lo contrario no lo hay.

⁷² *Ibid.* p.45

⁷³ Cfr. *Op.cit.* DERRIDA, J. *Dar la muerte.* p.54-56

⁷⁴ *Ibid.* p.54

mi primera y última voluntad, la responsabilidad de la responsabilidad me lleva a aquello que nadie puede hacer en mi lugar”⁷⁵

Frente a esta aseveración, Derrida subraya la crítica que elabora Lévinas, quien por una parte argumenta que Heidegger pone su atención y la preocupación en la muerte del ser; la muerte del sí mismo. Y sin embargo dice que la responsabilidad se juega precisamente en la conciencia que tengo de que la vida del otro es única e insustituible, en el hecho que si muere, nada más puede reemplazarlo, y es esa conciencia lo que hace que morir por el otro sea lo primero. Esa es la responsabilidad primera, y la muerte primera es por lo tanto, la muerte del otro.

“Lévinas quiere recordar que la responsabilidad no es ante todo responsabilidad de mí mismo por mí mismo, que la mismidad del mí mismo se instaura a partir del otro, como si fuera segunda a partir de él, viniendo a sí mismo como responsable y mortal desde mi responsabilidad ante otro, por la muerte de otro y ante ella. Es sobre todo porque el otro es mortal que mi responsabilidad es singular e ‘intransferible’.”⁷⁶

- Ética y responsabilidad

Si bien ética y responsabilidad tiene un vínculo directo y profundo para Derrida, de todos modos plantea que ésta no es una relación simple. Por el contrario, cuando analiza el vínculo que existe entre responsabilidad y ética, sitúa esta relación en una aporía, en un ‘escándalo’ en la medida que la responsabilidad absoluta reclama la irresponsabilidad. Es necesario actuar fuera de los márgenes del saber y de la ley para ser responsable y sin embargo, ello mismo transgrede la responsabilidad. Para dar cuenta de esta paradoja recurre tanto a la lectura de Kierkegaard como a la de Lévinas sobre el pasaje bíblico en el cual Yahvé pide a Abraham sacrificar a su hijo Isaac, interpretaciones que a su juicio, clarifican de qué manera este vínculo entre ética y responsabilidad ocurre en el marco de una estructura aporética que debe permanecer como tal.

⁷⁵ *Ibid.* p.55

⁷⁶ *Ibid.* p.58

“En términos generales y abstractos, lo absoluto del deber, de la responsabilidad, de la obligación, exige ciertamente que se transgreda el deber ético, pero que, aún traicionándolo, no se deje de pertenecer a él y de reconocerlo al mismo tiempo. La contradicción y la paradoja deben ser soportadas en el instante mismo. Ambos deberes deben contradecirse, uno debe subordinar (incorporar, reprimir) al otro.”⁷⁷

Lo medular del análisis que realiza Derrida de ambos pensadores es que la respuesta al otro (Otro absoluto) lleva inscrita una decisión en el cual el cálculo y el saber quedan fuera. Es una respuesta que corresponde a una decisión incondicional, nada se interpone entre el llamado del otro y la respuesta cuya forma específica es el ‘heme aquí’⁷⁸. En este punto hay coincidencia entre lo que reflexiona Kierkegaard y Lévinas, cuando analizan la respuesta de Abraham a Yahvé.

Sin embargo, hay una diferencia entre ambos que es fundamental en sus observaciones respecto a este texto bíblico. Para Kierkegaard la respuesta de Abraham permite establecer una diferencia entre la responsabilidad absoluta por una parte, en tanto respuesta incondicional al otro, y la responsabilidad general por otra, que es aquella que regula la vida y las relaciones de los hombres, que se aplica en la vida cotidiana, que se desenvuelve en el lenguaje, en el mundo compartido que permite dar razón de las acciones, comprender y ser comprendido. Esta segunda ética, la entiende como general, en la medida que iguala y que se distribuye para todos de la misma forma.

Derrida tomando a Kierkegaard dirá que ve en el lenguaje un límite para el despliegue de la responsabilidad y la decisión tal como la presenta, puesto que instala a los hombres en un espacio compartido, despeja el secreto y la singularidad. La responsabilidad se entiende como el hablar, el dar explicaciones de los actos.

“Primer efecto o primer destino del lenguaje: privarme o asimismo, librarme de mi singularidad. Al suspender mi singularidad absoluta en la palabra, abduco al mismo tiempo de mi libertad y mi responsabilidad. Ya no soy nunca más yo mismo, solo y único, desde el

⁷⁷ *Ibid.* p.78

⁷⁸ Haciendo referencia a la respuesta de Abraham a Yahvé.

momento en que hablo. Contrato extraño, paradójico y terrorífico también, aquel que vincula la responsabilidad infinita con el silencio y con el secreto.”⁷⁹

En cambio la ética incondicional corresponde a una respuesta absoluta, sin condiciones, que se relaciona con la singularidad ‘irreemplazable’ del otro. En este sentido constituye una decisión ‘hiper-ética’ que es capaz incluso de ir contra sus propios conciudadanos como dirá Derrida. Abraham está dispuesto a matar a su único hijo porque *no puede* no responder ante la alteridad absoluta.

Esto contradice, a juicio de Derrida, el sentido común y la tradición de la filosofía que ha aspirado siempre a despejar todo misterio, duda y secreto en las relaciones. La aporía de la responsabilidad radica en entender la ética como la decisión o acción irresponsable. En este sentido no se puede esperar nada de ella porque siempre es excepcional, extraordinaria, permanece como dirá Derrida ‘inconcebible’.

Se oponen entonces, las formas absolutas de la responsabilidad, la ética, y la decisión y sus modalidades generales, insertas en el lenguaje que los enmarca en lo universal, en lo que puede ser conocido y compartido. Lo absoluto en cambio está vinculado al secreto, no puede ser conocido ni presentado puesto que deja de ser tal.

La responsabilidad y el deber absoluto, se enmarcan para Derrida en una paradoja primero porque debe ocurrir en el *instante*, no se puede conocer, anticipar, ni comprender. Derrida dice, citando a Kierkegaard, que ‘el instante de la decisión es la locura’

“Pertenece a una temporalidad intemporal, a una duración inasible: aquello que no se puede estabilizar, establecer, aprehender, *prender* más también lo que no se puede *comprender*, lo que el entendimiento, el sentido común y la razón no pueden *begreifen*, agarrar, concebir, entender, mediatizar y por lo tanto, tampoco negar o denegar.”⁸⁰

⁷⁹ *Ibid.* p.72

⁸⁰ *Ibid.* p.77-78

En segundo lugar porque se opone a la ética general, corresponde a una irresponsabilidad, a un acto fuera de la ética, pero cuyo fin es la responsabilidad.⁸¹

Es por ello que Derrida comprende que desde la lectura que realiza Kierkegaard la respuesta de Abraham parezca injustificable éticamente. Sin embargo, señala que la respuesta de Abraham constituye sólo una versión extrema de lo que ocurre todos los días y a cada instante en nuestra sociedad, que es el hecho que cuando se responde al otro, se deja de responder por todos los infinitos otros que reclaman una respuesta. El giro incondicional hacia el otro –singular— deja a todos los otros singulares también suspendidos, sin respuesta.

“Lo que me vincula con singularidades, con ésta o aquélla más que con tal o cual otra sigue siendo, en último término, injustificable (es el sacrificio hiper-ético de Abraham), como tampoco es justificable el sacrificio infinito que hago así a cada instante.”⁸²

Es respecto a esta lectura que Derrida propone considerar también aquella que realiza Lévinas, quien, si bien concuerda con el análisis efectuado por Kierkegaard, a su juicio éste deja fuera de su análisis una parte fundamental de la escena bíblica, que es específicamente el momento en que el ángel enviado de Yahvé toma la mano de Abraham e impide que éste mate a su hijo. Por lo tanto, es en la respuesta misma que ya queda inscrita una ética en la cual la vida del ‘tercero’ representado por el hijo, no queda fuera. En ese gesto se ratifica que la respuesta ética no puede ir contra la vida del tercero. Por eso Derrida dirá que en Lévinas “El tercero protegería, pues, contra el vértigo de la violencia ética misma.”⁸³

Es precisamente la ética la que rescata la singularidad de cada cual y el sentido de la vida por sobre la muerte. Por lo tanto, más que representar lo general, la ética corresponde a la “conciencia de una responsabilidad hacia el otro [...]. Lejos de perdernos en la generalidad,

⁸¹ Para sacrificar a su hijo Abraham debe adherir a una ética que se antepone a sus prójimos, incluso a su propio hijo.

⁸² *Ibid.* p.83

⁸³ DERRIDA, J. (1998) *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de Acogida*. Madrid. E. Minima Trotta. (Primera Edición en francés en 1997. É. Galilée). p.52

nos singulariza, nos coloca como individuos únicos, como Yo.” (de Lévinas en *Dar la Muerte*. Derrida, J.)

Por lo tanto Lévinas de alguna manera ecualiza el análisis de Kierkegaard, permitiendo comprender la conducta ética en su dimensión cotidiana como aquella que se estructura en una forma de relación con el otro en tanto singularidad. Por eso dirá Derrida que cualquier/ radicalmente otro es cualquier/ radicalmente otro.

e) Acontecimiento y responsabilidad: encuentro en la Hospitalidad

La hospitalidad es la forma o figura del acontecimiento que Derrida prioriza al momento de dar cuenta respecto a la incondicionalidad sin soberanía (como exposición total a la venida del otro), entendida como la aporía de lo posible en lo imposible.

En este sentido, la hospitalidad (que es tomada por Derrida entre otros autores, de la noción de ‘acogida’ en Lévinas) contiene una estructura aporética: sólo es posible allí donde la hospitalidad parece imposible. La hospitalidad absoluta reclama que sea una acogida sin condiciones, sin advertencias, y sin embargo, ese tipo de hospitalidad es imposible porque destruiría la figura del anfitrión.

Por otra parte quien llega, el extranjero, el huésped llega como sorpresa, no avisa su llegada, por ello Derrida distinguirá entre *visitación* (imprevista) e *invitación* (prevista):

“El o lo arribante absoluto, es alguien que no debe ser solamente un huésped invitado al que estoy preparado para acoger, que tengo la capacidad de acoger. Es alguien cuya venida inopinada, imprevisible, cuya *visitación* –y yo opondría aquí la *visitación* a la *invitación*- es una irrupción tal que ni siquiera estoy siquiera preparado para acogerla. [...] para que haya verdaderamente hospitalidad. [...] El arribante absoluto es aquel arribante para el cual no

hay siquiera horizonte de espera, destroza mi horizonte de espera. [...] La hospitalidad no consiste únicamente en recibir lo que se es capaz de recibir.”⁸⁴

Haciendo referencia a Lévinas, Derrida nos plantea la aporía de la hospitalidad donde “el sujeto es un anfitrión que debe acoger lo infinito más allá de su capacidad de acogida, [...] eso quiere decir, que debo recibir o que recibo allí donde no puedo recibir, allí donde la venida del otro me excede...”⁸⁵

La hospitalidad como imposible es condición de posibilidad de la hospitalidad “La hospitalidad incondicionada es la única que puede dar su sentido y su racionalidad práctica a cualquier concepto de hospitalidad. La hospitalidad incondicional excede el cálculo jurídico, político o económico. Pero nada ni nadie llega sin ella”.⁸⁶

En su libro *Adiós a Emmanuel Lévinas*, Derrida, nos aclara respecto a Lévinas: “La metafísica que propone Lévinas de una acogida de lo infinito en lo finito es una experiencia de hospitalidad.”⁸⁷

- Hospitalidad: derecho a permanecer como extranjero (absoluto)

Respecto a la hospitalidad Derrida plantea la importancia de comprender el modo en que el extranjero, la pregunta sobre el extranjero, es más bien una pregunta que viene *del* extranjero. Primero estaría la puesta en cuestión del extranjero. Por esta razón Derrida cuando habla del extranjero y el modo en que éste afecta la hospitalidad, recurre a la figura del parricidio, y de la guerra en contra del *logos*; ambas son las figuras del sujeto, del dueño de casa, de aquel que tiene el control y domina la lengua. Lo que hay es la pregunta *del* extranjero, que es una pregunta que está de alguna manera en el umbral del lenguaje, puesto que la lengua del extranjero no es la lengua de quien acoge.

⁸⁴ *Op. Cit.* DERRIDA, J. *Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento*. p.94

⁸⁵ *Loc. Cit.*

⁸⁶ *Op. Cit.* DERRIDA, J. *Canallas*. p.178

⁸⁷ *Op. Cit.* DERRIDA, J. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de Acogida*. p.67

El extranjero y su lengua llevan inscrita una nueva paradoja que remite a la dificultad de pensar la hospitalidad incondicional. Derrida se pregunta si debemos exigir al extranjero que hable la lengua del lugar que lo acoge, puesto que al pedir este requisito, al insertarlo en la lengua propia, entonces deja de ser extranjero.

“La pregunta de la hospitalidad comienza ahí: ¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sentidos de este término, en todas sus extensiones posibles, antes y a fin de poder acogerlo entre nosotros? Si ya hablase nuestra lengua, con todo lo que esto implica, si ya compartiésemos todo lo que se comparte con una lengua, ¿sería el extranjero todavía extranjero y podríamos hablar respecto a él de asilo o de hospitalidad? Es esta paradoja la que veremos precisarse.”⁸⁸

La paradoja de la hospitalidad se cristaliza en la oposición entre extranjero versus el Otro absoluto. La figura del extranjero ya esta normada, hay unas condiciones que la regulan, por eso el extranjero de la hospitalidad incondicional, permanece más cercano a la figura de un ‘bárbaro’ para Derrida.

El extranjero en cuanto *desconocido* es condición de posibilidad de la hospitalidad y de la amistad para Derrida, puesto que más que apelar a un límite respecto de lo que se conoce, permitiría mantener la distancia respecto al otro, la no apropiación.

Por esta razón señala que la pregunta del extranjero es la pregunta de la pregunta, que consiste en responder a la duda acerca de qué es lo que está primero, (i) interrogar a quien llega o (ii) la hospitalidad en tanto acogida sin pregunta. De esta forma opera según Derrida una ‘doble borradura’: de la pregunta, y del nombre.

“¿Es más justo y más amoroso preguntar o no preguntar? [...] ¿Se da hospitalidad a un sujeto? [...] ¿O bien la hospitalidad se ofrece, se da al otro antes de que se identifique, antes

⁸⁸ DERRIDA, J. (2008) *La Hospitalidad*. Buenos Aires. E. La Flor. (Primera edición en francés, París, 1997). p21, p23

incluso de que sea (propuesto como o supuesto) sujeto, sujeto de derecho y sujeto nombrable por su apellido, etcétera?”⁸⁹

En cuanto a la significación de la palabra *host* Derrida utiliza la versión inglesa, que distingue al igual que en español *guest* (huésped) de *host* (anfitrión)⁹⁰. La raíz de esta palabra, analizada por Benveniste tiene una connotación de hostilidad. Por eso el extranjero puede ser el huésped o bien el enemigo.

Esta idea del extranjero como enemigo Derrida la vincula a la reacción xenófoba que se despierta cada vez que la propiedad, que es el lugar en que el anfitrión puede acoger o dar hospitalidad, es vulnerada. En este sentido, el extranjero amenaza la posibilidad misma que el anfitrión pueda acoger en ‘su casa’ en la medida que el extranjero-enemigo, pone en cuestión su *poder*, su posibilidad de ser quien acoge.

“La perversión, la pervertibilidad de esta ley (que es también una ley de hospitalidad) es que uno puede volverse virtualmente xenófobo para proteger o pretender proteger su propia hospitalidad, el propio-hogar que hace posible la propia hospitalidad. [...] Quiero ser dueño en mi propia casa (*ipse, potis, potens*, dueño de casa, hemos visto todo esto) para poder recibir en ella a quien quiero. Comienzo a considerar como extranjero indeseable, y virtualmente como enemigo, a quienquiera que invada mi ‘propio-hogar’, mi *ipséité*, mi poder de hospitalidad, mi soberanía de anfitrión. Ese otro se vuelve un sujeto hostil del que corro riesgo de volverme rehén.”⁹¹

- *Ley de la hospitalidad: justicia condicional/ incondicional*

La ley de la hospitalidad consiste en poner en cuestión el derecho de hospitalidad. Su ley consiste en poder siempre pervertir la hospitalidad condicional.

⁸⁹ *Op.cit.* p.33

⁹⁰ En francés *host*; la misma palabra alude tanto a huésped como a anfitrión,

⁹¹ *Ibid.* p.57

Bajo esta perspectiva, es una ley que se constituye bajo una doble cara: lo condicional e incondicional. Ambas sostienen una tensión activa (sin nunca ser superada). Esto es lo que permite hacer progresar la hospitalidad en la medida que al permanecer abierta a lo incondicional, queda abierta a su vez la posibilidad de cambiar. Su apertura es precisamente lo que otorga las garantías respecto al derecho a la hospitalidad, en la medida que se vuelva perfectible, que vaya progresando a fin de lograr que la justicia se traduzca en derecho.

El equilibrio entre la hospitalidad con y sin condición, es lo que permite regular los riesgos que supone la hospitalidad absoluta por una parte, pero también resguardarse del derecho de hospitalidad que permanece inamovible. “Esto es preciso para evitar los efectos perversos de una hospitalidad ilimitada [...] Calcular los riesgos, sí, pero no cerrar la puerta a lo incalculable, es decir, al porvenir y al extranjero, he aquí la doble ley de la hospitalidad.”⁹²

Por lo tanto, ambas leyes de hospitalidad se implican mutuamente, una para no ser utópica (hospitalidad incondicional), y la otra para ser perfectible (hospitalidad condicional). Derrida dirá que es ‘el precio de la perfectibilidad de las leyes’ el permanecer abierto a lo incondicionado, asumir el riesgo que ello supone.

“Permanentemente nos acechará este dilema entre, por un lado, la hospitalidad incondicional que no toma en cuenta el derecho, el deber o incluso la política y, por otro lado, la hospitalidad circunscrita por el derecho y el deber. Una siempre puede corromper a la otra, y esta pervertibilidad sigue siendo irreductible. *Debe seguir siéndolo.*”⁹³

Otro elemento que juega un rol clave a juicio de Derrida, en cuanto a la posibilidad de establecer un derecho a la hospitalidad que permanezca abierto a su propia perfectibilidad es el silencio. Esta noción del silencio que Derrida toma de los análisis de Lévinas, se refiere a la diferencia; al salto que se produce entre la promesa de hospitalidad infinita que espera la venida del ‘otro’, y la traducción al derecho de esa hospitalidad. Que la promesa nunca se diga, que permanezca como silencio, es precisamente lo que establece la

⁹² Op.cit. DERRIDA, J. “El principio de la hospitalidad”. *Papel Máquina*. p.240

⁹³ *Ibid.* p.135

posibilidad de abrir o bien de vulnerar el derecho a la hospitalidad en pos del cumplimiento de esa promesa. Será precisamente la constante reivindicación de esa promesa, vale decir, los esfuerzos tendientes a lograr que se cumpla aquello que es imposible, lo que perfila a la promesa como una mesianicidad sin mesianismo como dirá Derrida; como un porvenir que se sostiene como tal.

El silencio se vuelve una pieza fundamental puesto que marca la diferencia entre el orden ético y el orden político, en la medida que da cabida a la decisión y a la responsabilidad. El silencio de la promesa, es una no respuesta a la ‘forma’ que debiera adoptar la relación entre lo ético y lo político. En otras palabras, deja espacios de libertad para el modo ‘político’ a través del cual se persigue alcanzar la promesa ‘ética’. En este espaciamiento que produce el silencio es donde la responsabilidad y la decisión deben o pueden tener lugar.

“Esa no—respuesta condiciona mi responsabilidad, allí donde soy el único que debe responder. Sin el silencio, sin el hiato, que no es ausencia de reglas sino necesidad de un salto en el momento de la decisión ética, jurídica o política, no tendríamos más que desarrollar el saber en un programa de acción. Nada suprimiría más la responsabilidad y sería más totalitario.

Esa discontinuidad permite, por una parte, suscribir todo lo que Lévinas nos dice acerca de la paz o de la hospitalidad mesiánica, del más allá de lo político en lo político [...]”⁹⁴

- *El modo de la hospitalidad: sí incondicional (racional) al otro*

Frente a la idea de que el sí de la acogida siempre viene después del sí que ha dado el otro, Derrida se pregunta respecto a la decisión y la responsabilidad: “¿no se puede sostener así que, sin exonerarme de nada, la decisión y la responsabilidad son siempre *del otro*? ¿Qué ellas corresponden siempre al otro, viene del otro, aunque fuese del otro en mí?”⁹⁵

⁹⁴ *Op. Cit.* DERRIDA, J. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de Acogida.* p.148

⁹⁵ *Ibid.* p.41

Para dar respuesta a esta pregunta Derrida rescata la idea de ‘acogida’ de Lévinas quien atribuye a la razón la capacidad de acogida incondicional. La forma en que logra este giro de la razón, es señalando el hecho de que la razón (finita) es capaz de acoger la idea de infinito. Bajo esta perspectiva la acogida va más allá de las capacidades del yo. De ahí que bajo estos criterios la razón se configura como el lugar de la acogida y la hospitalidad. Todo esto supone dar a la razón un carácter pasivo y receptivo que Derrida describe como ‘insólito’ si se considera la forma en que se ha entendido en toda la tradición filosófica a la razón.

En Lévinas lo que se acoge es la idea (su irrupción) de lo infinito en lo finito, a lo cual llama experiencia de hospitalidad. Todo ello constituye la metafísica en Lévinas. Para él la ética es la filosofía primera. En este sentido, la intencionalidad o la *conciencia de* como la describe Lévinas, se refiere a la posibilidad de pensar el infinito desde lo finito. Esta es precisamente la idea que se contiene en el *A—dios* de Lévinas que significa ‘hacia dios’; ‘hacia lo infinito’.

- *Ética y justicia de la hospitalidad como respuesta al otro del otro (el tercero)*

El tercero, no es el prójimo, sino que el prójimo del otro, el otro del otro. Es esta figura la que permite el tránsito desde la responsabilidad ética a la responsabilidad política, jurídica y filosófica: entre el sujeto ético y el sujeto cívico. Citando a Lévinas, Derrida subraya: “La responsabilidad para con el otro hombre es, en su *inmediatez*, verdaderamente *anterior a toda cuestión*. [...] La primera cuestión en lo interhumano es cuestión de justicia. Es preciso de ahora en adelante, hacerse una con-ciencia [...]” (de Lévinas en *Adiós a Emmanuel Lévinas*. Derrida, J.)

Esta noción respecto al tercero que trabaja Lévinas, estaría en el origen de toda cuestión. La presenta como pre—originaria lo cual marca a juicio de Derrida una diferencia significativa con la idea de *paz perpetua* de Kant. Al comienzo para Lévinas existiría acogida, incluso para que ocurra una guerra, tendría que haber habido primero acogida del otro. En Kant la

guerra y hostilidad sería una condición natural, y la conquista de la paz un proceso instituido, en cambio en Lévinas sería lo contrario, la guerra es testimonio de una ‘acogida pacífica’ originaria.

f) Resumen:

Los conceptos aquí expuestos tienen la particularidad de estar completamente implicados y entrelazados. No es posible hacer referencia a la noción de *decisión* desde la perspectiva derridiana, sin atender a lo que quiere decir *acontecimiento* y *aporía*. La noción de aporía crea las condiciones para que sea posible pensar en un acontecimiento; para que éste tenga lugar, y ese acontecimiento necesariamente llevará la forma de un quiebre en relación a lo posible en la medida que es alteridad absoluta. Es en este escenario que concurren la *responsabilidad* y la *decisión* como respuesta al otro; a aquello que acontece.

La aporía en Derrida se instala en la línea de una *experiencia*, marcando una diferencia con la tradición filosófica. Aporía que se expresa fundamentalmente cuando se trata de pensar la muerte. Es la reflexión en torno al límite de la vida, de la verdad; al paso desde aquello que *es* —de lo posible—, hacia aquello que no *es*, —a lo imposible—, lo que lo lleva a detenerse en la noción de aporía.

La aporía en cuanto tal, constituye para Derrida un imposible en sí mismo y sin embargo, hay que sostenerla, no aflojar ante la imposibilidad que la estructura aporética del límite comporta, puesto que a juicio de Derrida, es esta ‘decisión’ la que permite hacerse responsable, aventurar decisiones y rescatar finalmente a la razón (su honor).

En el acontecimiento la responsabilidad y la decisión vienen primero que la libertad, responsabilidad respecto del otro que me obliga a una decisión que no es limitada o falsa, a un yo puedo, sino que es una decisión que debe tomarse frente aquello que no espera, decisión que pone el otro que irrumpe en mí en tanto acontecimiento.

Esa responsabilidad que se instala en el momento del acontecimiento, lleva inscrita —en su estructura—, el tema de la justicia respecto del otro, en tanto que ese otro carga con la figura del tercero. Por lo tanto, la justicia, la política, la hospitalidad son siempre figuras del acontecimiento como un imposible, lo imposible que acecha lo posible.

El acontecimiento en Derrida refiere a un *por venir*, lo cual se concibe como una espera sin horizonte; como una mesianicidad sin mesianismo.

*

Lo distintivo de estas nociones que desarrolla Derrida es que configuran una idea de la ética que da cuerpo a un *tipo* de respuesta al otro. La responsabilidad y la decisión adoptan una connotación ética en la medida que se asume un riesgo, cual es abrirse a lo desconocido y a lo imprevisto. Ese riesgo corresponde a aceptar una mayor vulnerabilidad a fin de responder frente o ante el otro.

Lo que interesa notar aquí es que la ética se articula en un *modo* o en una *forma* de responder a lo que llega, no remite a un contenido o a un saber. Supone una suerte de actitud respecto a lo que está por venir, actitud pasiva, receptiva, que no necesariamente llevará a una decisión o acción ‘amistosa’ con aquello que irrumpe (de ahí los resguardos que Derrida señala tanto a la clausura del sí mismo, como a la apertura radical). Lo que es significativo de las concepciones derridianas es que, si se acepta el imperativo de sostener la aporía del límite como una *experiencia interminable*, como un ‘venir sin paso’, entonces anula toda posibilidad de permanecer indiferente frente al otro, no hay modo de no responder.

Por último, la idea de sostener la aporía como una tarea, esa decisión, en sí misma es la que ya comporta todo el potencial ético que se despliega en las nociones de acontecimiento, responsabilidad y decisión. Esa resistencia en la aporía es la que explica claramente por qué es la hospitalidad como acogida de lo otro absoluto, es aquello que mejor da cuenta de los alcances que tiene esa tarea de sostener la contradicción entre lo incondicional y lo condicionado, entre la ley y su excepción.

(iv) De la hospitalidad ética a la hospitalidad política: la *Ciudad Refugio*

La hospitalidad revisada en el capítulo anterior hacía referencia al imperativo de acogida incondicional al *otro* en tanto ‘radicalmente otro’. Hospitalidad incondicional que tiene su contracara en la hospitalidad política, la cual se regula por medio del derecho.

La hospitalidad ética en tanto *sí* absoluto a la venida del *otro*, se encuentra entonces acoplada a una hospitalidad como justicia que permite poner límite a la ‘violencia’ que ejerce sobre quien recibe (el anfitrión) la respuesta incondicional al *otro*. Justicia que da también garantías al prójimo del otro: el tercero.

La ciudad refugio en este contexto se inserta en el punto de inflexión entre ambas caras de la hospitalidad –con y sin condición—, las cuales deben permanecer ligadas y a la vez heterogéneas entre sí. Esa resistencia en la aporía imposible de la hospitalidad sin condición es la que permitiría a fin de cuentas que la hospitalidad condicionada tuviera la capacidad de progresar, de corregirse, de responder al otro en tanto que otro.

Ahora bien, las ciudades refugios cuyo origen bíblico las define como ciudades de acogida de los asesinos involuntarios, tienen hoy un espacio en el derecho internacional, en particular, en el capítulo de los derechos humanos. Exiliados, perseguidos, errantes encuentran en este derecho la posibilidad de ser acogidos.

En este sentido la hospitalidad incondicional tendría una traducción política –lo cual siempre conlleva condiciones— en las ciudades refugio en la medida que éstas establecen –o al menos pretenden establecer— una relación ‘por diferencia’ con las políticas de Estado.

Finalmente lo que se busca en este capítulo es observar cómo la responsabilidad ética deriva en una responsabilidad política en la configuración de las ciudades refugio.

a) Legado de Lévinas sobre las ciudades refugio:

Las reflexiones sobre la ciudad refugio en Derrida continúan la ruta marcada por Lévinas, para quien la idea de política remite a un *más allá de la política*. Habla de una política mesiánica, que es la que permite abrirse al porvenir, y que verdaderamente garantiza el Estado democrático, en la medida que al abrirse a lo que está por venir, se vuelve siempre perfectible, porque de lo contrario se tornaría fácilmente en camino al totalitarismo.

Por eso Derrida hará referencia al sintagma levinasiano ‘más allá del Estado dentro del Estado’: refiriéndose a la idea de apertura dentro de los límites; a la “incorporación de una puerta que porta y abre sobre el más allá de los muros o de la murallas que la encuadran. A riesgo de hacer implosionar la identidad del lugar así como la estabilidad del concepto.”¹

Derrida pone el acento en el hecho que para Lévinas si bien tanto la paz, la hospitalidad, la paternidad infinita, etc., están fuera del Estado, de todos modos éste es el que les da su marco.

Se pregunta a su vez “¿Por qué la ética de la hospitalidad debería ser más y otra cosa que un derecho o una política de refugio?”² Para abordar este tema recurre al texto de Lévinas *Más allá del versículo*, en particular al capítulo sobre las ciudades refugio.

Lo que rescata Derrida de este análisis es por una parte, que la ciudad refugio representa para Lévinas una ciudad en que el sentido vertical (divino) se entrelaza con el horizontal (terrestre). No van disociados. Se implican. Así plantea la ciudad refugio como un tipo de urbanismo o de ciudad que contiene un ideal de humanismo o humanitarismo. Eso es lo que explica el hecho que exista descontento en las ciudades, que por ejemplo los habitantes de los suburbios de rebelen, en la medida que es posible reclamar un derecho a la no exclusión.

¹ *Op.cit.* DERRIDA, J. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de Acogida.* p.102

² *Op. Cit.* p.135

Esas reivindicaciones, ese derecho que se reclama, se justifican en la medida que no pareciera haber una expresión terrestre de la justicia que ‘promete’ la ciudad refugio y la hospitalidad ética sin condición. Pero es precisamente esa reivindicación lo que se pregunta Lévinas si no transforma precisamente a nuestras ciudades en ciudades refugio. Esto quiere decir que el hecho mismo de reclamar un derecho, supone que hay memoria de una ‘promesa’ que la ciudad no está acogiendo y por tanto el malestar responde a esa ‘promesa no cumplida’.

- Origen de la ciudad refugio

La tradición de la ciudad refugio tiene uno de sus orígenes³ en el mandato que Dios hace a Moisés de crear ciudades en las cuales se pueda acoger a aquellos asesinos involuntarios⁴, que se ven amenazados por la pretensión de venganza. Derrida remarca la relevancia de este ‘contra-derecho’ que resguarda o protege a quien se exilia, y que sin embargo dicha acogida no corresponde a un perdón ingenuo, puesto que quien reclama acogida, permanece en el exilio. En este sentido la hospitalidad se convierte en acogida, pero también en castigo.⁵

³ Si bien Derrida distingue tres tradiciones respecto a la ciudad refugio en este apartado se optó por referir únicamente al origen que él mismo toma de Lévinas. Los tres orígenes que Derrida describe son: (i) Tradición hebraica: ciudades que debían acoger a los perseguidos por venganza producto de un asesinato involuntario (se refiere aquí a la instrucción que recibe Moisés de formar 6 ciudades refugio y la referencia al análisis de Lévinas y de Payot). (ii) Tradición medieval: establece la idea de ley incondicional de hospitalidad que debe acoger o recibir sin preguntar nombre, intenciones, historia, etc. (iii) Tradición cosmopolítica: inaugurada por Kant, que apela en su ensayo Sobre la paz perpetua, la idea de alcanzar un derecho cosmopolítica bajo condiciones de hospitalidad universal, como garantía o forma de garantizar o más bien como condición para la paz perpetua. En el cual el derecho (avalado por el Estado) garantiza a todas las personas igual derecho a formar parte del mundo, a tener un lugar, sin menos o más privilegios por sobre otros.

Respecto a esta última Derrida plantea sus reservas, aludiendo principalmente al hecho de que esta noción kantiana de la hospitalidad universal entiende el derecho de hospitalidad como visita no como residencia; y que la hospitalidad como derecho la hace depender de la garantía estatal. Cfr. DERRIDA, J. *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* E. Cuatro. 1997. Madrid, marzo. p.42-56

⁴ Lévinas recurre a la cita bíblica en la cual se ejemplifica una escena de asesinato involuntario, en el cual una persona utilizando un hacha, se desprende de ésta la cabeza, hiriendo mortalmente a alguien que pasaba justo en ese momento enfrente. Cfr. LÉVINAS, E. (2006) *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*. Buenos Aires. E. Fundación David Calles para la Difusión del Humanismo. p.65-90

⁵ *Op. Cit.* DERRIDA, J. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de Acogida*. p. 138

Ante la idea del asesino involuntario, Lévinas se pregunta si la sociedad de hoy, con todas sus injusticias, desigualdades entre ricos y pobres, con las omisiones respecto al sufrimiento de miles de personas, no son también asesinos involuntarios. La pregunta de Lévinas toma para Derrida la siguiente forma:

“¿Esos asesinatos cometidos ‘a pesar de’ los propios asesinos, no se producen acaso, hoy en días, bajo nuevas formas, distintas del hacha que se desprende del mando que manipula el leñador viniendo a impactar sobre la cabeza del transeúnte? ¿En la sociedad occidental, libre y civilizada, pero sin igualdad social, sin justicia social rigurosa, es acaso absurdo preguntarse si las ventajas de las que disponen los ricos respecto de los pobres —y quien no es rico en relación a otro individuo en Occidente— no son la causa de la agonía de alguien, en algún sitio? [...] ¿El vengador, el redentor de sangre, no merodea acaso alrededor nuestro bajo la forma de enojo popular, del espíritu de revuelta o aún de delincuencia en nuestros suburbios, como resultado del desequilibrio social en el cual estamos instalados?”⁶

Lo relevante de esta aproximación dirá Derrida, es la imposibilidad de permanecer indiferente, de no tomar la responsabilidad que reclama la venida del *otro*. Para Lévinas tanto el asesino voluntario como involuntario tienen responsabilidad: “somos también responsables de nuestra falta de atención y de nuestra imprudencia, de lo que no hacemos ni intencionalmente ni libremente, incluso de lo que hacemos inconscientemente.”⁷

La forma de responder a todos esos otros que involuntariamente sufren por falta de hospitalidad es bajo la figura de un más allá del Estado (ciudad refugio) en el Estado, lo que advierte la importancia del tercero y de la justicia. La justicia debe ocurrir en los márgenes terrenales, porque existe el tercero que la reclama, reclama una responsabilidad, una no-indiferencia.

⁶ *Op. Cit.* p.72-73

⁷ *Op. Cit.* DERRIDA, J. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de Acogida.* p.138

- *La ciudad refugio como promesa*

La ciudad refugio es una promesa de acogida sin condición para aquel que es perseguido. Y será precisamente esa promesa lo que llevará a tomar una forma concreta, una forma política. Derrida señala que la promesa de refugio requiere que desde la política se busque la mejor, la ‘menos mala’ forma de hacer cumplir esa promesa, que lleva un contenido ético en tanto hospitalidad incondicional y un contenido político en tanto búsqueda de paz.

Lo admirable de esta figura instalada en la promesa, en el porvenir, es que queda abierta a la perfectibilidad, no hay renuncia a la promesa, la cual debe tener un correlato político-jurídico sustentado en el derecho que la resguarde, que responda con justicia al tercero. Por lo tanto la relación entre ética y política se vuelve ineludible. Así dirá Derrida:

“Se necesita esa relación, debe existir, es necesario deducir de la ética una política y un derecho. Es necesario hacer esa deducción para determinar lo ‘mejor’ o lo ‘menos malo’, con todas las comillas que se imponen: la democracia es ‘mejor’ que la tiranía. Hasta en lo que tiene naturaleza ‘hipócrita’, la ‘civilización política’ sigue siendo ‘mejor’ que la barbarie.”⁸

b) Ciudades refugio contra/versus los Estados

Entre los motivos que expone Derrida para hacer ‘un esfuerzo más’ para pensar y dar realidad a las ciudades refugio está el hecho que los Estados no han podido dar garantía de acogida a aquellos que se presentan como una amenaza (extranjeros) para ellos. Incluso dirá que en muchos casos los Estados si no responden a la demanda del *otro* de acogida sea por incapacidad u omisión, son ellos mismos los que generan las condiciones de exclusión e indiferencia; no garantizan protección ni libertad.

⁸ *Ibid.* p.145

“Si nos referimos a la ciudad, más que al Estado, es porque esperamos de una nueva figura de la ciudad lo que casi renunciamos a esperar del Estado.”⁹

Las ciudades refugio deben ser según Derrida, numerosas, autónomas, independientes entre sí y también de los Estados. Pero tener en común la búsqueda de una ‘solidaridad aún por inventar’. E independientemente de cuál sea la figura del extranjero (inmigrantes, apátrida, exiliado, desplazado, etc.) las ciudades refugio tienen o cumplen el rol de ‘modificar la política de los Estados’.

Su emplazamiento es a recuperar la memoria de las ciudades refugio y darle un nuevo sentido que nomina como ‘inédito’: sentido “de la hospitalidad, del deber, de hospitalidad y del derecho a la hospitalidad.”¹⁰

Que la soberanía estatal no sea aquello que deben perseguir o configurar a las ciudades-refugio, se justificaría por cuestiones tan diversas para Derrida como son la violencia a escala mundial; los crímenes avalados incluso desde instituciones estatales; las amenazas, terrorismo, censura, persecuciones, avasallamientos; todas ellas dejando víctimas: ‘innumerables y anónimas’.

Derrida reflexiona sobre el texto de Hannah Arendt *Los orígenes del totalitarismo* en el cual Arendt observa que el derecho a asilo, una de las primeras leyes en conformar el derecho internacional ha ido quedando anulado, o visto como anacrónico lo cual lo atribuye a dos factores: las guerras mundiales, que hicieron emerger a miles de apátridas reclamando asilo, y en segundo lugar, el hecho de que Europa tuvo que recibir a muchos refugiados principalmente de sus ex colonias, que hacen que deba crear un modo distinto de acogida a los tradicionales. Esos modos son la repatriación y la nacionalización. Ambos, a su modo, destruyen la lógica de la hospitalidad, en la medida que o excluyen al extranjero, o lo asimilan como igual, sin respetar su ‘derecho a permanecer como extranjero’.

⁹ *Op. Cit. Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* p.14

¹⁰ *Op. Cit.* p.12

Sobre este aspecto Derrida se pregunta: “¿Cómo definir y desarrollar el derecho de asilo sin repatriación y sin nacionalización? La Ciudad, un derecho de las Ciudades, una nueva soberanía de las Ciudades ¿abriría aquí un espacio original que el derecho inter-estado-internacional no ha conseguido abrir?”¹¹

- Ciudades Refugio: Cultura, Hospitalidad y Ethos

Para Derrida la hospitalidad no sólo describe la ‘morada’, el lugar que es propio, sino también la forma como la relación con los demás se configura. Dirá por ello que la ‘cultura es la hospitalidad misma’ en la medida que instaura un modo de ser consigo mismo y con los otros. En este sentido, la ciudad refugio al formar parte de la memoria, está inscrita en la tradición histórica como un modo de ‘practicar la ética’:

“La hospitalidad es la cultura misma y no es una ética entre otras. En la medida en que atañe al *éthos*, a saber a la morada, a la casa propia, al lugar de residencia familiar tanto como a la manera de estar en él, a la manera de relacionarse consigo mismo y con los demás, con los demás como con los suyos o como con extraños, la ética es hospitalidad, es toda ella co-extensiva a la experiencia de hospitalidad, sea cual sea el modo en que la abramos o la limitemos.”¹²

- Ciudad refugio como lugar de experimentación del derecho

La idea que plantea Derrida acerca de las ciudades refugio como lugares de *experimentación* se inscribe en la necesidad que ve de perfeccionar y hacer avanzar el derecho rompiendo su clausura. En las ciudades refugio la hospitalidad incondicionada se impone ante el derecho de hospitalidad. Ejerce presión sobre él haciendo que éste reaccione, que se pronuncie; única forma de permanecer atento a la llamada del extranjero, del *otro*.

¹¹ *Ibid.* p.18

¹² *Ibid.* p.41

Es por ello que cuando postula que este tipo de ciudades serían espacios de experimentación, se refiere en particular a la posibilidad de sostener la idea de una democracia siempre por venir, siempre abierta, siempre perfectible.

“[...] Se trata de saber cómo transformar y hacer progresar el derecho. Y de saber si este progreso es posible en un espacio histórico que se mantiene *entre* La Ley de una hospitalidad incondicional, ofrecida *a priori* a cualquier otro, a todo el que llega, *sea quien sea*, y las leyes condicionales de un derecho a la hospitalidad sin el cual La Ley de la hospitalidad incondicional correría el riesgo de quedar en un deseo piadoso, irresponsable, sin forma y sin efectividad, incluso de pervertirse a cada momento.”¹³

c) El anonimato: sustrato que regula las garantías del extranjero en la ciudad refugio

Aún cuando pudiera parecer contradictorio con lo presentado anteriormente, cabe mencionar el rol fundamental que el anonimato juega en las ciudades refugio, condición gravitante para dar acogida a los extranjeros, a los ‘exiliados’. Anonimato por cierto distinto al que se elabora desde el derecho en términos de homologación (que es lo que pone bajo sospecha Lévinas).

La ciudad debe ser un lugar que permita al extranjero reconstruir su vida sin tener que justificar su origen, su procedencia. La impersonalidad en este sentido es un tipo de respuesta a la venida del otro, que no reclama la ‘nacionalización’ como lo indica Derrida respecto a las políticas de inmigración. Es más bien una integración que mantiene —o al menos entrega mayores garantías— de mantener una relación *en/con* la diferencia que no funcione como asimilación.

Olivier Mongin, en su reflexión acerca de las ciudades refugio toma lo planteado por Hannah Arendt, para quien el exiliado corresponde al ‘típico habitante de la ciudad’ y es precisamente éste quien requiere de los espacios de libertad que le da la vida impersonal de las ciudades:

¹³ *Ibid.* p.56-57

“[...] el exiliado que busca un refugio debe contemporizar con los conciudadanos que no pueden comprender enteramente su vida, su historia y las ciudades por las que ya pasó. Es por ello que la ciudad debe ofrecer la posibilidad de constituir un espacio ‘impersonal’ que le permita a cada uno ser quien es sin tener la necesidad de rendir cuentas acerca de su origen.”¹⁴

Lo anterior coincide con la descripción que realiza Lévinas sobre las ciudades refugio, sobre las cuales dice que éstas –según el texto bíblico— tiene que ser relativamente populosa. No puede ser una comunidad pequeña pues es preciso que la multitud proteja al asesino involuntario de los vengadores de la sangre.¹⁵

Es por ello que un aspecto crítico respecto a la ciudad refugio como lugar de acogida del asesino involuntario, es para Mongin que ésta pueda respetar su derecho a dejar entre paréntesis su pasado. Dirá que es “Así es como la ciudad refugio deja entrar a aquel que reivindica el anonimato para ser juzgado.”¹⁶

Bajo esta perspectiva, Mongin señala que la hospitalidad no responde a un deber moral caritativo respecto a quien viene como exiliado, sino que el deber de hospitalidad consiste en entregar un espacio impersonal que dé garantías de acogida al extranjero sea temporal o permanente.

Por otra parte, la idea de Mongin respecto a la experiencia urbana entendida como *umbral*, se corresponde en forma muy clara con la experiencia de la aporía hospitalaria derridiana.

“La ciudad es el espacio en que uno puede entrar y del cual puede salir, un espacio en que uno puede hallar refugio, un espacio de derecho que no define únicamente por lo que está adentro, la identidad, la pertenencia, sino que lo hace por la relación que mantiene un adentro y un afuera.

¹⁴ *Op. Cit.* MONGIN, O. *La condición urbana*. p.120

¹⁵ *Cfr. Op.cit* LÉVINAS, E. *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*. p.65-75

¹⁶ *Op. Cit.* p.121

La hospitalidad está indisolublemente unida a los flujos migratorios, flujos de refugiados y de exiliados que reclaman a través de la ciudad su '*derecho a tener derechos*' (la cursiva corresponde a cita de Arendt, H. en Mongin, O.)¹⁷

En consecuencia, la no indiferencia respecto al otro se articula en el umbral hospitalario, en la venida del otro que reclama una acogida, que hace responsable a quien abre su morada. Apertura que debe ser incondicional en el sentido de no demandar a quien llega nombre, historia, ni 'carta de presentación' como lo plantea Derrida.

En este sentido, el anonimato y la impersonalidad como actitud del habitante de las grandes ciudades no están lejos del dilema aporético de lo incondicional/condicional de la hospitalidad.

d) Resumen

La ciudad refugio cuya esencia constitutiva es la hospitalidad se configura como una realidad independiente de los Estados. Corresponde a un núcleo de hospitalidad en el marco de una realidad de Estados que no entregan las garantías suficientes de asilo al extranjero (figura por lo demás cada vez más problemática para los Estados nación).

Lo notable de la idea derridiana acerca de las ciudades refugio es la lógica transgresora al propio derecho de hospitalidad en la medida que estas ciudades operan como catalizadoras de la tensión entre la hospitalidad incondicional y condicional. Traduce la relación entre ética y política de hospitalidad en una tensión activa, que obliga a tomar decisiones que apuntan a un perfeccionamiento del derecho de hospitalidad.

Será la promesa de refugio la que encabece todo proceso político de las ciudades refugio, promesa que se configura como una mesianicidad sin mesianismo.

¹⁷ *Op. Cit.* p.124

Ahora bien, la hospitalidad en las ciudades refugio, como *zona franca* opera como un contrapunto a la lógica que rige a los Estados-nación. En ello radica el foco de la formulación política que Derrida busca dar a la ciudad refugio como lugar de hospitalidad política de alcance ‘cosmopolítico’.

Cabe notar de todos modos que no obstante es imposible eludir la reflexión en torno a las ciudades refugio una vez que se abordan los temas de hospitalidad en Derrida, y considerando también que dicha reflexión comporta aportes sustantivos para el desarrollo de este trabajo, como son: la comprensión de la figura del extranjero como ‘el habitante’ por definición de las ciudades; la promesa de acogida en la cual estas ciudades se fundan; la independencia de la lógica urbana respecto a los Estados, entre otros. De todos modos las ciudades refugio y el acento específico que Derrida les confiere escapa al análisis específico propuesto en este trabajo respecto al modo o experiencia del habitar urbano y su posible contenido ético. Por ello, el examen del habitar urbano a través de la puesta en juego de las nociones derridianas se focalizará en los conceptos de aporía, acontecimiento, responsabilidad y decisión más que en el modo específico de las ciudades refugio expuesto brevemente en este capítulo.

La ciudad donde me gustaría vivir

Es una ciudad silenciosa al atardecer, cuando / las pálidas estrellas despiertan de su desmayo, / y ruidosa al mediodía con las voces / de filósofos orgullosos y mercaderes / que traen terciopelo de oriente. / Arden en ella los fuegos de las conversaciones, / pero no las piras. / Las iglesias antiguas, piedras enmohecidas / de una vieja oración, son su lastre / y su cohete espacial. / Es una ciudad justa, / donde no se castiga a los extranjeros, / una ciudad de memoria rápida / y de lento olvido, / tolera a los poetas, a los profetas les perdona / su escaso sentido del humor. / Es una ciudad construida / según los preludios de Chopin, / reducidos a la tristeza y la felicidad. / Pequeñas colinas la rodean / en un ancho anillo; allí crecen / fresnos de campo y el esbelto álamo, / juez en la nación de árboles. / Un río impetuoso atravesando el centro / de día y de noche murmura saludos / misteriosos de las fuentes, / de las montañas, del azul del cielo.

Adam Zagajewski

(v) Posibilidades que ofrecen las nociones inscritas en la estructura aporética del acontecimiento para pensar en una ética del habitar urbano

¿Es posible atribuir un principio ético a aquello que hemos denominado el núcleo constitutivo de la experiencia urbana, a saber, el encuentro accidental con otro –distinto—? Dar respuesta a esta pregunta ha sido el propósito de este trabajo, recurriendo para ello a un marco conceptual específico como es el que desarrolla Derrida. Aporía y acontecimiento, en particular el modo en que estas nociones configuran una ética de la responsabilidad y decisión como respuesta al otro, es lo que fundamenta la puesta en práctica de estas nociones para pensar en una dimensión ética de la vida en la ciudad.

En este último capítulo se busca justificar de qué manera los conceptos derridianos sirven como una cantera riquísima para pensar la experiencia urbana, engrosando teóricamente las aproximaciones a ésta realidad que hoy corre el riesgo –como ha sido planteado— de perder su condición de tal. De ahí que la sentencia aristotélica ‘el bien para cada cosa es aquello que mantiene su unidad’ ha sido una de las máximas que ha guiado la reflexión presentada en este trabajo.

Son múltiples los aspectos examinados respecto a la ciudad y la experiencia urbana que convergen en forma directa con las nociones derridianas que harían posible aventurar anticipadamente una respuesta afirmativa a la pregunta esbozada al comienzo. Sin

embargo, es necesario poner a prueba dichas nociones a fin de reconocer cómo y hasta qué punto la aporía y el acontecimiento; la responsabilidad y decisión desde la perspectiva que las trabaja Derrida, se constituyen en un marco conceptual que permite ahondar en la comprensión de la experiencia urbana y a la vez indagar en la posibilidad de atribuir a dicha experiencia una dimensión ética.

a) Tensión y conflicto: marco aporético de la ciudad que debe sostenerse como tal

Es la complejidad y no otra cosa lo que define la vida urbana. No es posible reducir ni ordenar los estímulos ni las acciones que en ella se suceden simultáneamente. Y es precisamente la imposibilidad de articular un centro, de darle un orden, aquello que da a la ciudad su especificidad. Es esta condición de ‘caos en movimiento’ tal como lo describe Baudelaire lo que produce constantemente tensiones, conflictos, encuentros y desencuentros, coexistencia de realidades y situaciones disonantes, opuestas, contradictorias. Condición urbana que Olivier Mongin ha descrito como posibilidades infinitas inscritas en una moldura finita.

Ahora bien, el conflicto, las tensiones, la extravagancia de la vida tumultuosa y ondulante de la ciudad, generalmente se aborda como una realidad que debe ser reducida, aplacada, controlada y sin embargo, acometer con éxito dicha tarea supondría poner fin a la ciudad.

Desde el momento en que la realidad urbana sobrepasó la capacidad que cada cual tenía para manejar los estímulos externos, los esfuerzos individuales y colectivos fueron puestos en volver a regular la vida, en ordenar los ritmos, las relaciones, los flujos, las rutas, los modos de vida en la ciudad; se ha aspirado a reducir la complejidad de la vida urbana. Esa ha sido la madre de todas las batallas en el campo urbano desplegada desde la modernidad hasta hoy en día.

Ahora bien, es importante notar que la pretensión de reducir dicha complejidad —pretensión comprensible y válida por cierto— generalmente se lleva a cabo eludiendo los principios

mismos de dicha complejidad. Se actúa sobre supuestos que atribuyen a la ciudad una realidad más simple que la que efectivamente tiene. Se ignora que ésta se constituye a partir de la confluencia de infinitas posibilidades. Y es precisamente esa comprensión reduccionista y simplista de la vida en la ciudad lo que ha terminado por poner en riesgo su persistencia. Es por esta razón que saber manejar —y no reducir— la complejidad de la vida urbana, debiera ser la premisa o el criterio con el cual se desenvuelvan los habitantes de las grandes ciudades, así como lo que fundamente las decisiones de quienes piensan e intervienen en las formas y ritmos de ellas.

La ciudad en sí misma se sostiene en una diversidad que desborda las posibilidades de control y regulación, y aún cuando sobrellevar una vida razonablemente fluida en la ciudad supone hacer esfuerzos por ordenarla y regularla, el resultado de dicho esfuerzo no puede nunca llegar hasta el extremo de anular la esencia ‘caótica’ de lo urbano.

El conflicto no es un problema que enfrentan las grandes ciudades, sino muy por el contrario es constitutivo de ellas. Es por esta razón que la realidad urbana entendida como ‘ambiente en tensión’ deba sostenerse como tal. Y es precisamente respecto a este punto, que convocar como marco interpretativo la aproximación que propone Derrida respecto a la noción *aporía* permite profundizar en las implicancias de una realidad urbana que contenga, acepte y se abra a lo desconocido, a lo incalculado. En particular el ‘imperativo’ postulado por Derrida de *sostener la aporía*, constituye una clave comprensiva fundamental al momento de intentar explicar por qué la ciudad hoy corre el riesgo de dejar de ser tal, en la medida que se ha renunciado —hoy con consecuencias significativas para la persistencia de la experiencia urbana— a acoger la complejidad y la diversidad.

Lo que se deduce de las conceptualizaciones derridianas sobre la aporía es lo indispensable que es resistirla. Derrida lo presenta como una tarea, como un aguante, como una pasión, lo cual equivaldría a decir, llevándolo ahora a la ciudad, que es necesario sostener la paradoja presentada por Mongin que describe la ciudad como un espacio infinito que acoge posibilidades infinitas. Esta sería la única forma de evitar que la ciudad se desvanezca ante la pretensión constante de orden y seguridad.

La condición aporética de la vida urbana tiene lugar en el momento en que la ciudad en tanto realidad finita es capaz de acoger las múltiples (infinitas) trayectorias y posibilidades dentro de sus límites. Límites de la ciudad que como se discutió en la primera parte de este trabajo, no remiten tanto a una frontera física y geográfica de la ciudad, sino más bien a una experiencia. Lo ilimitado no son sus fronteras, sino su experiencia; la extensión de la ciudad se refiere más bien a la persistencia o no, de un tipo de relación con otros. Si se transgrede ese límite, es cuando la ciudad comienza a desfigurarse. Un tipo de relación con otros que, sin importar si ésta ocurre en el centro o en los bordes de la ciudad, debe presentarse como experiencia de lo imposible.

¿Por qué una experiencia aporética de lo imposible contiene la esencia de lo urbano? La respuesta se encuentra precisamente en el encuentro irresuelto entre lo diverso y lo rutinario; en el ‘equilibrio tensionado’ del cual pende la ciudad como realidad específica. Existe un orden y una forma de la ciudad que contiene una rutina (circuito casa—calle—trabajo) propia de la experiencia cotidiana tal como lo describe Giannini, y sin embargo, ésta es condición de posibilidad de la experiencia urbana propiamente tal, a saber, el encuentro con el/lo otro bajo la modalidad de lo inesperado, lo imposible. Yendo más lejos aún —y siguiendo a Derrida—, correspondería decir que es lo imposible —el encuentro con el otro en tanto extraño, desconocido, extranjero—, la condición de posibilidad de la ciudad y su experiencia urbana. En este sentido la ciudad únicamente tendría lugar si es capaz de acoger lo imposible sosteniendo la aporía que la constituye. Manteniendo su ‘caos en movimiento’.

b) Lugar del acontecimiento en la ciudad: encuentro *accidental* con otros

Un segundo elemento que configura el núcleo de la experiencia urbana es el doble carácter de sus habitantes: éstos son multitud, y son potencialmente también *flaneur*. Esta condición dual del habitante urbano, concentra y cristaliza la esencia de la experiencia urbana.

Los habitantes de las grandes ciudades se desenvuelven bajo una actitud que describíamos –tomando a Simmel— como *blasée*. Actitud de indiferencia respecto al otro, la cual constituye el modo en que los habitantes de las ciudades han aprendido a protegerse de los constantes estímulos que reciben. Las personas que dan vida a la masa, a la multitud que recorre las ciudades, se resguardan a sí mismas elaborando una coraza que les permita salir de su casa y no perderse ante la multiplicidad de elementos externos que los provocarían. Lo interesante tras esta concepción, es que tácitamente se asume que la actitud primera es la de acogida al estímulo externo, que en el caso de la ciudad corresponde al encuentro con otros distintos, que interpelan a la conciencia de quien camina. Esa actitud de acogida sería la del *flâneur*, como aquel que recorre la ciudad a fin de experimentarla, de ser afectado por sus estímulos y sus ritmos. La tarea del *flâneur*, tal como lo describe Baudelaire, es la de sumergirse en la multitud y recibir su ‘inmensa reserva de electricidad’. Actitud cuya disposición es a dejarse conmover, vale decir, una actitud pasiva ante el encuentro con otros.

Respecto a este punto, la referencia a la noción de acontecimiento en Derrida resulta fundamental en la medida que permite delinear la *forma* que adopta el encuentro con otros en la ciudad. La ciudad ofrece un tipo de encuentro con otros que ocurre bajo la forma de lo inesperado, y son las claves que definen el acontecimiento derridiano las que contribuyen significativamente a su comprensión.

El acontecimiento para Derrida en tanto alteridad absoluta, opera en el límite ‘aporético’ entre lo previsible e imprevisible. Acontecimiento que se constituye en su verticalidad, quebrando la horizontalidad en la cual se desenvuelve el sujeto, en la medida que cae inesperadamente ante/sobre él. Un acontecer que pone fin a las posibilidades que la razón calcula. Es por ello que el acontecimiento se experimenta como un padecimiento. Tal como lo presenta Derrida, aquello que acontece sin previsión es sintomatología, afecta a quien lo acoge.

La ciudad y su especial atmósfera confusa permiten que el encuentro con otros ocurra bajo la figura del accidente. Toparse, pasar a llevar, tropezar con el otro, son modos de

encuentro que suspenden las trayectorias establecidas y previstas, los ritmos calculados que llevan de un lugar a otro en la ciudad. Es de esta manera cómo el encuentro con el *otro*, con el extraño, con el desconocido, toma la forma del acontecimiento.

Que el encuentro con otro en la ciudad tenga la forma del acontecimiento, quiere decir que éste se articula como una experiencia impredecible. Quiere decir también que no es posible de ser anticipado, pues por el contrario cae encima. El encuentro es de este modo accidental.

Bajo esta noción del acontecimiento que presenta Derrida, se hace posible establecer que para el caso de las ciudades, la actitud del habitante urbano se inscribe en una estructura aporética. Puesto que por una parte, se podría pensar que la actitud primera del habitante urbano es la del *flâneur*, quien instaura un tipo de relación con el otro entendido como alteridad absoluta; y donde la actitud *blasée* propia de la multitud, es más bien una reacción a esa acogida inicial del otro¹. Y sin embargo, podríamos también presentarlo de la siguiente manera: la multitud es condición de posibilidad para que acontezca el encuentro con otro, como otro absoluto, puesto que, para que el encuentro con otros adopte la forma del acontecimiento es necesario que su sustrato sea el anonimato e indiferencia respecto al otro, ambas características que son propias de la multitud. Bajo esta perspectiva, la multitud es al mismo tiempo, condición de posibilidad y también un resultado posible, del encuentro con otros como acontecimiento. La actitud *blasée* no elimina al otro, sino que está contenida en su propia respuesta.

Por lo tanto, si la actitud *blasée* de la multitud es el sustrato que define el movimiento de las personas en las ciudades, sería la actitud del *flâneur* su punto de quiebre, su punto de inflexión. Actitud a la cual no hay que renunciar en la medida que hacerlo supondría minar las bases de aquello que sostiene la experiencia urbana: apertura al encuentro con el otro.

¹ Esta afirmación está tomada de la reflexión que Derrida hace de la idea de acogida de lo infinito en lo finito de Lévinas. Cfr. *Op.cit.* Derrida, J. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de Acogida.*

Es por ello que la actitud *blasée* de la multitud debe permanecer en tensión con la unicidad del encuentro accidental con el otro absoluto. La ciudad debe ser capaz de acoger un tipo de relación con otro que abra la posibilidad de exceder el horizonte de lo posible, tal como lo presenta Derrida.

c) Experiencia urbana: imposibilidad de no responder a la venida al otro

Para Derrida el encuentro con el otro como *otro absoluto*, corresponde a un encuentro con el límite de lo que *es*, o lo que *soy*, el cual lleva aparejado –inevitablemente— una respuesta. Respuesta cuya esencia es incondicionada; absoluta. Si el otro irrumpe bajo la forma del acontecimiento, la indiferencia y la buena conciencia quedan interrumpidas. No es posible no responder y es por esta razón que Derrida postula que en la respuesta al otro absoluto no hay libertad, sino que responsabilidad y decisión respecto a su venida (*visitación*).

Ahora bien, Derrida distingue entre la respuesta absoluta e incondicionada al otro como extranjero absoluto (acontecimiento), y la respuesta al otro entendido como ‘tercero’ (el prójimo del otro). El *tercero* constituye la figura que va inscrita en todo encuentro con el otro, que permite poner freno a la violencia que opera en la respuesta incondicionada al otro, que es lo que Derrida subraya al momento de postular la irresponsabilidad de la respuesta al otro, la cual excede los márgenes de la ley, no mediando condiciones ni reglas. Respuesta por lo demás que debe permanecer como tal, puesto que de lo contrario no supondría verdadera responsabilidad respecto al otro sino únicamente un obedecer a lo que está predicho o preestablecido. Frente a este escenario, el ‘tercero’ hace transitar la relación con el otro desde la incondicionalidad a la condicionalidad, sentando las relaciones en un principio de justicia.

Esta venida del otro como alteridad absoluta, que supone un tipo de respuesta ilimitada, constituye una acogida del otro bajo la figura de la hospitalidad incondicional. Es una respuesta que no depende de la voluntad; de un querer responder, sino por el contrario de

una imposibilidad de no responder. El otro me *hace* responsable y reclama una decisión. Cabe recordar que la responsabilidad para Derrida sólo ocurre en la medida que existe un correlato práctico; en la medida que se toma una decisión, la cual no siempre ni necesariamente es amistosa respecto a quien llega.

Al valerse de este marco conceptual para la comprensión de las relaciones entre extraños en la ciudad, la multitud parece acoplarse perfectamente a la figura del ‘tercero’. La actitud del habitante de una gran ciudad que se relaciona con la multitud corresponde esencialmente a la que una persona tendría con el *tercero*, vale decir, una relación asentada en la justicia respecto al otro, en la cual la generalidad y el anonimato son las pautas que regulan la interacción con ‘terceros’. Y es por el contrario, la unicidad de la venida del otro en cuanto alteridad absoluta, lo que irrumpe en la rutina de las calles de las grandes ciudades.

La indiferencia y el anonimato que regulan la vida de las multitudes en la ciudad pueden quedar neutralizados frente a la venida del otro, cuando esa venida ocurre bajo la forma del acontecimiento. Es en este sentido que la responsabilidad y la decisión en la relación entre extraños en la ciudad rompen el sustrato de indiferencia que regula las relaciones en ella. Responsabilidad y decisión que no tienen un contenido determinado, sino que constituyen una *forma* de responder al otro que obliga a quien recibe (host) respecto a quien se presenta ante sí (guest).

La responsabilidad frente al otro se configura entonces no en el tipo de respuesta, sino en la imposibilidad de no responder. Siempre que la venida del otro ocurre bajo la forma del acontecimiento, es imposible no responder. Es precisamente en ello donde se juega todo el contenido ético de la relación que se establece con el otro.

A partir de este análisis se vuelve posible entonces pensar en una ética del habitar urbano constituida en torno a la figura del acontecimiento el cual representa la ‘formula’ o bien la ‘métrica’ que entrega a quienes habitan la ciudad la experiencia urbana por excelencia. Si la *forma* accidental del encuentro entre distintos se configura siempre como una respuesta y una decisión, cabe la posibilidad de sostener que éste lleva inscrito un contenido ético.

Bajo esta perspectiva, la ciudad se inscribe en ese mismo registro en la medida que ofrece a sus habitantes un tipo de experiencia que contiene en su esencia una dimensión ética. El encuentro con otros ocurre bajo la forma de lo accidental, lo cual tomando los principios postulados por Derrida, vuelven imposible la no respuesta.

Ahora bien, un aspecto que es fundamental para comprender esta dimensión ética de la vida urbana, es el hecho que ni el conflicto ni la indiferencia son aspectos de la vida en las grandes ciudades que deban ser evitados. Por el contrario ambos configuran el marco que hace posible que ocurra el acontecimiento y que éste se traduzca en responsabilidad y decisión respecto al otro.

La indiferencia respecto al otro en la ciudad resulta ser un aspecto tremendamente relevante para sostener la complejidad de ésta, puesto que lo que opera tras ella es la costumbre de estar, ver, toparse, con quien es distinto. Es indicativo de una suerte de familiarización con la diversidad y alteridad. Un habitante de una ciudad grande; de una ciudad metropolitana, debiera estar acostumbrado a enfrentarse a la diversidad, e incluso ser indiferente a ella en la medida que es el contexto en el cual se desenvuelve cotidianamente. Esa indiferencia no tiene una connotación negativa, ni supone un rechazo al otro, muy por el contrario, se construye como una respuesta a la complejidad y diversidad contenida en la ciudad. La indiferencia es indicativa de haber aprendido a manejar la complejidad, y no huir de ella. Ciertamente, en ocasiones esa indiferencia adoptará connotaciones más cercanas a la indolencia y en otros casos será resultado del apuro, de la distracción, del exceso de estímulos. Sin embargo, lo fundamental es que aún cuando la balanza se cargara hacia la indolencia, siempre existirá la posibilidad de que la venida o ‘visitación’ del otro irrumpa y (me) obligue a responder, a tomar una decisión que puede ser o no, mantener dicha indolencia.

Es precisamente por esta razón que el marco de indiferencia debe poder estar siempre siendo asediado, amenazado –recurriendo a los términos de Derrida— por la posibilidad del acontecimiento, del encuentro con otro, que reclama una respuesta. Es precisamente dicha tensión entre la indiferencia y su imposibilidad, la que se debe resguardar.

Una ciudad que evita el conflicto y rechaza la indiferencia como modo de habitar la ciudad, es una ciudad que desdibuja las claves de la vida en la ciudad. La no indiferencia supone que las personas no están aún acostumbradas a desenvolverse en la multitud ni a manejar la complejidad de la ciudad. La falta de dicha costumbre quiere decir que, o bien la ciudad aún no es tal, no ha alcanzado los niveles de complejidad que requiere (es más bien un pueblo), o bien que la ciudad ha perdido su esencia, es decir, que si bien puede ser una urbe enorme, habitada por millones de personas, esta se encuentra fragmentada en las posibilidades que ofrece a sus habitantes. Respecto a este punto, vale la pena recordar la paradoja ‘invertida’ que Mongin señala respecto a las megaciudades contemporáneas, las cuales pasaron de ser espacios finitos que contenían posibilidades infinitas, a ser espacios infinitos, pero que ofrecen posibilidades fragmentadas.

Si la ciudad constituye un escenario de extrema complejidad, no es posible evitar que sus habitantes se encaminen hacia la indiferencia como actitud. Cabe insistir que es una indiferencia que se configura como respuesta a una experiencia de diversidad en la medida que supera las posibilidades que cada cual puede controlar, y que sin embargo no supone una clausura a lo que está *por venir*.

Consideraciones finales.

Este trabajo ha presentado una reflexión respecto a la experiencia urbana y su posible contenido ético, recurriendo a las nociones de *aporía* y *acontecimiento* que Derrida formula. El acercamiento a su teoría, más que constituir un análisis de los principios que la fundan, ha sido más bien una puesta en práctica de dichas nociones.

Abordar una reflexión en torno a la experiencia urbana apelando a los principios teóricos que expone Derrida, ha resultado ser un aporte significativo en una doble perspectiva. Por una parte, contribuye a situar la preocupación sobre los aspectos críticos del habitar urbano en un marco mayor de reflexión respecto a los límites entre lo posible e imposible.

Los problemas que hoy se experimentan en la vida cotidiana de las ciudades, responden en gran medida, a una pretensión de orden que niega toda posibilidad de error, que olvida el hecho que las ciudades son realidades dinámicas y cambiantes. Cambios cuyo origen se gesta en el encuentro fortuito entre desconocidos, que rompen cualquier posibilidad de cálculo. Y es precisamente en este contexto que, el postulado derridiano de *sostener la aporía* como una tarea, tiene consecuencias gravitantes para las reflexiones en torno a los temas de la ciudad, puesto que implica aceptar el conflicto o tensiones de la vida en la ciudad, velando por que éstas permanezcan, lo cual supone quebrar la lógica que desde ya varios siglos tiene el pensamiento teórico y práctico sobre la ciudad.

Es en la noción de *por venir* (*acontecimiento*, *alteridad*, *promesa*, *mesianicidad* sin *mesianismo*) donde se condensan todas las implicancias que —para el caso de las ciudades— tiene el permanecer abierto a *lo que* o *a quien* viene. En Derrida el modo concreto en que esta noción opera consiste en no cerrar las fronteras del conocimiento, de la razón, de la justicia, de la política, etc., única forma de hacer perfectible el derecho, de hacer razonable la razón, de lograr que ni los Estados ni la democracia, ni las instituciones, ni las ciencias, agoten sus recursos y posibilidades.

En particular, este trabajo ha sido un intento por comprender cómo, para el caso de las ciudades, para su persistencia en tanto realidad específica, la idea de apertura a lo que está por venir (bajo la figura de la aporía y el acontecimiento), permite acoger lo imprevisto y lo no calculado que está contenido en la venida del otro, en tanto alteridad, extraño, extranjero. Permite comprender el conflicto y lo ‘caótico’ de la vida en la ciudad como una realidad que debe sostenerse como tal a fin de garantizar su por-venir.

El segundo aspecto inscrito en la teoría derridiana que ha resultado fundamental para ahondar en la reflexión de los temas urbanos, es el hecho que las nociones de aporía y acontecimiento, describen en forma extremadamente clara el modo en que la relación con la alteridad ocurre y las implicancias que tiene ese tipo de encuentro con otro, tanto para quien llega como para quien acoge. El acontecimiento, al neutralizar la figura del sujeto, indica el giro que tendrá la respuesta hacia el otro, el cual será un giro ético en la medida que ese encuentro conlleva siempre una respuesta; una decisión.

En este sentido, la teoría que formula Derrida contribuye abiertamente a dar cabida a la pregunta por la posibilidad de hallar un contenido ético en la experiencia urbana más elemental, a saber, el encuentro con otros bajo la forma de lo accidental. El encuentro con otros tal como lo presenta Derrida tiene una *forma* determinada, que es la imposibilidad de no responder, de no tomar una decisión frente a quien aparece, respecto a quien ‘cae’ ante uno/nosotros. Sin embargo, esa respuesta no tiene un contenido determinado, no lleva un saber, lo único que puede darse por descontado es que si dicho encuentro ocurre bajo la forma del acontecimiento, entonces, la única alternativa posible es dar una respuesta.

Las implicancias para la teoría urbana son sustantivas en la medida que si se acepta que la médula de la experiencia urbana contiene dicho principio ético, pues entonces cabe abrirse a una segunda pregunta respecto a la forma ‘política’ que esa condición ética de la vida urbana debiera tener en la realidad concreta de las ciudades.

En definitiva, se podría afirmar que las ciudades en tanto realidades específicas, encuentran un sustento teórico (y político) en la proposición de Derrida de sostener la aporía del límite

permaneciendo abierto a aquello que está por venir. A fin de cuentas, cumplir con dicho propósito permitiría que la ciudad no pierda la capacidad de contener lo infinito dentro de su marco finito, que es a fin de cuentas, la paradoja que le da vida.

Referencias.

- ARENDT, H. (2007). *¿Qué es la política?* Bueno Aires. E. Pensamiento contemporáneo 49. Primera edición 1995.
- ARISTÓTELES (2005). *Política*. Madrid. E. Istmo. Colecciones Fundamentos nº 220. Serie clásicos del pensamiento político.
- BAUDELAIRE, Ch. (2009) *Arte y Modernidad*. Buenos Aires. E. Prometeo Libros.
- BAUDELAIRE, Ch (2002). *El Spleen de París*. México, D.F. E. FCE. Primera edición 1990, E. Papeles Privados, México.
- BAUMAN, Z. (2010). *Tiempos Líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Barcelona. E. Tusquets Editores. S.A, Primer edición 2007.
- BENJAMIN, W. (2001). “Sobre algunos temas en Baudelaire” *Ensayos escogidos*. D.F. México. E. Filosofía y cultura Contemporánea.. Primera edición 1967.
- BERMAN, M. (2008). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México. E. Siglo Veintiuno editores. Decimoséptima edición.
- CUNEO, B. (2007) *Un montón de imágenes quebradas. Spleen, melancolía de la cita y estética del fracaso en "La tierra baldía" de T. S. Eliot*. E. Analecta: revista de humanidades, ISSN 0718-414X, Nº 2.
- DE CERTEAU, M. (1988) *The practice of everyday life*. London. E. University of California press. LTD.
- DERRIDA, J. (1992) *El otro cabo. La democracia, para otro día*. Barcelona. E. Ediciones del Serbal. Colección Delos.
- DERRIDA, J. (1997) *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* Madrid. E. Cuatro.
- DERRIDA, J. (1998) *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de Acogida*. E. Minima Trotta, Madrid. Primera Edición en francés en 1997. É. Galilée.
- DERRIDA, J. (1998) *Aporías. Morir –esperarse (en) los “límites de la verdad”*. Barcelona. E. Paidós. Primera edición en francés, 1996. E. Galilée.

- DERRIDA, J. (2003) *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid. E. Trotta. Primera edición en francés en 2001. E. Galilée.
- DERRIDA, J. (2004) *Canallas: Dos ensayos sobre la razón*. E. Trotta. Madrid. Primera edición en francés, 2003. E. Galilée.
- DERRIDA, J. (2006) *Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento*. Madrid. E. Arena Libros. Primera edición en francés en 2001. E. L'Harmattan.
- DERRIDA, J. (2006) *Dar la Muerte*. Barcelona. E. Paidós *Surcos 31*. Primera edición en francés en 1999. E. Galilée.
- DERRIDA, J. (2006) *Dar (el) Tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona. E. Paidós Básica. Primera edición en francés en 1991. E. Galilée.
- DERRIDA, J. (2008). *La Hospitalidad*. Buenos Aires. E. La Flor. Primera edición en francés en 1997.
- GIANNINI, H. (2004) *La reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago. E. Universitaria, S.A. Sexta edición.
- HEIDEGGER, M. (1994) “Construir, Habitar, Pensar”. Barcelona. En *Conferencias Y Artículos*. Traducción De Eustaquio Barjau. E. Serbal.
- KANT, E. (1946) “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”. *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires. E. Nova.
- LEFEBVRE, H. (1978) *El Derecho a la Ciudad*. E. Península. Primera edición en francés en 1968.
- LÉVINAS, E. (2006) *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*. Buenos Aires. E. Fundación David Calles para la Difusión del Humanismo.
- MONGIN, O. (2006) *La Condición Urbana. La ciudad a la hora de la mundialización*. Buenos Aires. E. Paidós. Primera edición español.
- OYARZÚN, P. (2009). “Irrealidad de París”. *La Letra Volada*. Santiago. E. Universidad Diego Portales. Colección Huellas.

- SENNETT, R. (2002) *El declive del hombre público* Barcelona. E. Ediciones de bolsillo. Primera edición castellana 1978.
- SIMMEL, G. (2007). *Roma, Florencia, Venecia*. Barcelona. E. Editorial.
- SIMMEL, G. (2005). *La metrópolis y la vida social*. Revista bifurcaciones. Número 4. www.bifurcaciones.cl. Traducción basada en Revista discusión (1977) núm. 2. Barcelona: Barral; y en traducciones de Juan Zorrilla, publicada en Antología de Sociología Urbana, compilación de Mario Bassols, Roberto Donoso, Alejandra Massolo y Alejandro Méndez (México, UNAM, 1988).
- WEBER, M. (1987). *La Ciudad*. Madrid. E. Las ediciones de La Piqueta. Primera edición en alemán 1920.