

# URBANOLOGÍAS

JORGE GASCA SALAS



PLAZA Y VALDÉS

**P Y V**

EDITORES

la ciudad  
capitalista  
TEIXEIRO MEXICO D.F.



# URBANOLOGÍAS

ONCE ENSAYOS PARA LA INVESTIGACIÓN DE LO URBANO Y LA CIUDAD



# Urbanologías

Once ensayos para la investigación  
de lo urbano y la ciudad

**Jorge Gasca Salas**



Primera edición: diciembre 2024

D.R. © Jorge Gasca Salas

© Plaza y Valdés S. A. de C. V.  
C. Joaquín Velázquez de León 10, Int. A-1,  
Colonia San Rafael, Alcaldía Cuauhtémoc, CP: 06470  
Ciudad de México  
Teléfono: (+52) 5550972070  
editorial@plazayvaldes.com  
www.plazayvaldes.com.mx

Plaza y Valdés, S. L.  
Paseo del Rey, 4 28008 Madrid (España)  
Teléfono: (+34) 918126315  
madrid@plazayvaldes.com  
www.plazayvaldes.es

Portada: “La ciudad capitalista”, dibujo de León Chávez Teixeira.

Formación tipográfica: José Guadalupe Rivera Arroyo

ISBN: 978-607-8935-90-1 (Físico)  
978-607-8935-91-8 (Digital)

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Todos los derechos reservados. Este libro no puede ser reproducido, distribuido, ni transmitido por ningún medio ni forma (sea electrónico, mecánico, fotocopiado, grabado o cualquier otro método) sin el permiso previo y por escrito del editor.

El trabajo de edición de la presente obra fue realizado en el taller de edición de Plaza y Valdés, ubicado en el Reclusorio Preventivo Varonil Norte, en la Ciudad de México, gracias a las facilidades prestadas por todas las autoridades del Sistema Penitenciario, en especial, a la Dirección Ejecutiva de Trabajo Penitenciario.

## **Dedicatoria**

A los estudiantes acuciosamente reflexivos  
de los temas sobre *lo urbano y la ciudad*,  
en ese camino a veces tortuoso, pero  
fascinante, por vislumbrar,  
explorar y recorrer.

A los colegas investigadores  
en su esmero persistente en el *pensar*  
incansable de los temas *urbanos y ciudadanos*.

## Agradecimientos al Instituto Politécnico Nacional

La publicación de *Urbanologías. Once ensayos para la investigación de lo urbano y la ciudad* es resultado de la realización de proyectos de investigación y ciencia básica que fue posible realizar por el autor gracias al auspicio del Instituto Politécnico Nacional, en parte de su trayectoria académica e investigativa dentro de la Sección de Estudios de Posgrado e Investigación de la Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura, Unidad Zacatenco.

En un primer momento, como parte del posgrado en Planificación Urbano-Regional, en la línea de investigación creada por el autor «Teoría de la ciudad», que mantiene hasta la fecha. Actualmente, ya en el área de Disciplinaria de Planeación Territorial, como asignatura, dicha línea se complementa con otras asignaturas; por ejemplo, «Imaginario e imagen urbanos», «Ciudades Latinoamericanas» y «Seminario de Investigación».

Los proyectos que dieron origen a una parte de los capítulos del presente libro son los siguientes:

Capítulo III: Proyecto de investigación «Niveles de agregación, producción del espacio y formas del hábitat en la megalópolis Ciudad de México», auspiciado por el Instituto Politécnico Nacional (México) durante el año 2020, con el número de registro SIP-20200404.

Capítulo IV: «Reformulación del legado urbanístico para la edificación de ciudades humanistas», auspiciado por el Instituto Politécnico Nacional (México) durante el año 2014, con el número de registro SIP-20141217.

Capítulo V: «Tendencias de la refuncionalización y la “gentrificación” en centros históricos de ciudades latinoamericanas», auspiciado por el Instituto Politécnico Nacional (México) durante el año 2018, con el número de registro SIP-20181978.

Capítulo VI: «Legibilidad-ilegibilidad/Contrastación semiótica centro-periferia en megaciudades latinoamericanas», auspiciados por el Instituto Politécnico Nacional (México) durante los años 2007 y 2012, con los números de registro SIP-20070974 y SIP-20121563.

Capítulo VII: «Producción del espacio, derecho a la ciudad y teoría del objeto. Aportaciones de Henri Lefebvre a la teoría de la ciudad», auspiciado por el Instituto Politécnico Nacional (México) durante los meses de febrero-julio del año 2021 como parte de un semestre sabático realizado en la Universidad Autónoma de Querétaro.

*Urbanologías* son, en verdad, sendas abiertas como destellos del progreso en medio del sendero proveniente de la comunidad rural ancestral y la ilusión de futuro señalada por *la ciudad*, en ese camino pedregoso de la civilización humana.

JORGE GASCA SALAS



# Contenido

<b>Introducción. «Urbanologías»</b> . . . . .	13
<b>Lo Urbano</b>	
<b>I. Alteridad, corporalidad social del sujeto y politicidad</b> . . .	21
<b>II. Moverse en la ciudad. Kinesis y percepción del espacio urbano</b> . . . . .	47
<b>III. Ekística. Escalas y niveles de agregación social-espacial</b> .	69
<b>IV. Humanismo y urbanismo. Legado y tentativas de resignificación: de Wirth-Harvey a la vuelta de siglo</b> .	91
<b>La Ciudad</b>	
<b>V. Valor de uso contra «gentrificación». Renovación-envejecimiento de la ciudad: defensa del patrimonio arquitectónico</b> . . . . .	125
<b>VI. Legibilidad-ilegibilidad de la ciudad. Contrastación semiótico-urbanística centro-periferia</b> . . . . .	139
<b>VII. La ciudad pandémica: una ciudad cerrada. Habitar, virtualizar, resistir</b> . . . . .	167
<b>VIII. La ciudad como cuerpo e identidad</b> . . . . .	185
<b>IX. Teoría crítica y ciudad</b> . . . . .	197
<b>X. Bolívar Echeverría y la ciudad. Teoría crítica e historia</b> . .	213

<b>XI. Rafael López Rangel: la Escuela de Venecia en México . . . . .</b>	<b>233</b>
<b>Referencias . . . . .</b>	<b>255</b>
<b>Ilustraciones . . . . .</b>	<b>267</b>

## Introducción «Urbanologías»

Un autor que anda por los caminos del pensar, lo único que puede hacer, en el mejor de los casos, es señalar, sin que él mismo sea un sabio, en el sentido de *logos*.

Martin Heidegger:  
*Conferencias y artículos*  
(2001, p. 7).

**U***rbanologías* es una denominación que le asignamos a un conjunto de ensayos de temáticas múltiples propias de la filosofía, las ciencias sociales y las ciencias del espacio, a los que destinamos un especial cuidado y detenimiento agrupándolos, para el presente libro, en dos bloques temáticos: lo urbano y la ciudad, sin que por ello se limiten a mínimos mensurables, sino a acotaciones múltiples de formas de expresión y estudio analítico o crítico de las dimensiones de la realidad humana.

*Urbanologías* es también el término —preferimos emplearlo en plural— cuya expresión —en singular— no intenta crear una ciencia o una especialización disciplinaria, paralela o alternativa a la ya anunciada por Lefebvre de «espaciología» —(espacio-análisis)— en su *Producción del espacio* (Lefebvre, 2013, p. 434) a manera de invitación-incursión y propuesta. Se trata de un conjunto de reflexiones ensayísticas acerca de fenómenos, temas y pensadores de gran relevancia para la investigación de la realidad social, en el momento de someter a juicio crítico matrices

explicativas y discursos que permitan dar cuenta de manifestaciones de la realidad social-urbana.

Con plena y total conciencia al decir «urbanologías», más que intentar un «sesgo epistemológico» a manera de «urbanocentrismo» o alguna deformación semejante, es la puesta en relieve de un *punto de fuga*, una perspectiva desde la que se visualizan bloques temáticos. Expresa un conjunto de temas-fenómeno que invitan, señalan y permiten abordar pautas sobre las cuales se facilita elaborar líneas de pensamiento cuyo fundamento se encuentra en el camino del pensar alternativo y crítico. Se trata de líneas de pensamiento dialéctico-crítico-analítico y hermenéutico, esto es, pautas sobre las cuales es posible visualizar lo que somos, el punto en el que nos encontramos y con qué elementos y autores nuevos contamos en los caminos de la investigación científica acerca de lo *urbano* y la *ciudad*.

*Lo urbano*, pensado desde *Urbanologías*, es la visualización de una dimensión de la socialidad humana: la contraparte de «lo rural». De ahí la importancia y trascendencia de su comprensión desde la «alteridad», la idea de que los humanos en su totalidad constituyen el cuerpo orgánico (social) de la naturaleza y de que ella se fundamenta como cuerpo inorgánico (Hegel-Marx), del que se desprende la importancia de concebir *lo político* y su estatuto de *politicidad*, para la restitución de un discurso sobre la dialéctica de «lo urbano» (la «cuestión urbana») siempre como contraparte incluyente de lo rural (la «cuestión rural»). De ahí la importancia de definir categorías *sine qua non* «lo urbano» sería imposible explicarse: la percepción del *espacio* (urbano) mediante el movimiento (*kinesis*), que es ya un modo de «ser-en-la-ciudad». Una categoría fundamental es la *ekística*, esto es, la escala de referencia, de «medida» y, sobre todo, de visualización de los fenómenos urbanos. En todo ello destaca la cualificación de toda edificación a imagen y semejanza del humano: la *humanización del mundo*, por lo que se fundamenta y da pie a originar la relación del espacio antrópico bajo fundamentos *humanistas*, entendiendo por «*humanismo*» el modo auténtico no-enajenado de establecimiento de las relaciones sociales de los seres humanos entre sí y su mundo. En todo ello juega un papel central la dimensión, científico-técnica, artística y política del *urbanismo* como «modo de vida» y fundamento de la futura, aunque ya cercana, «sociedad urbana» como relación fin-medio, motivo por el cual el tema no deja de ser «itinerante» y transepocal que debe ser revisado una y otra vez, refrendando

## INTRODUCCIÓN

sus implicaciones históricas, sus tareas, sus compromisos, sus enfoques dominantes y necesidades de actualización.

*La ciudad*, como entorno inmediato que nos circunda en distintas fases de su desarrollo (metrópolis, megalópolis, etc.) nos convoca una vez tras otra de múltiples maneras y late como centro activo de la modernidad omnipresente. Hace gala de asomos y fenómenos siempre por descubrir y, por tanto, de explicar. Fenómenos como la «gentrificación», la «lectura-escritura» y «la memoria-olvido» de la ciudad. Aspectos como la «gentrificación» requieren pensarse más allá de ellos: como fenómenos de envejecimiento-renovación de la ciudad, pero desde la dialéctica de lo público y lo privado (el *valor de uso* contra el *valor de cambio*), aunque con predominio del *valor de uso* como encuentro con *la esencia de lo humano*. El problema de la «lectura-escritura» de la ciudad no es sino una invitación a la relación entre ciudad y semiótica, una relación que trae consigo fenómenos y problemas que exigen tratamientos y actualizaciones de los recursos fundados en la ciencia de semiología; y, del mismo modo, el tema de «la ciudad como cuerpo e identidad» requiere y exige la consulta de fuentes fundantes que permitan establecer «líneas de fuerza» —empleando una expresión de Exupéry (1951, 147)— para destacar y delimitar los fenómenos «identitarios», bajo una definición clara histórica y políticamente.

La pandemia provocada por el coronavirus SARS-CoV-2 condujo a condiciones inusitadas para la vida urbana, ocasionando el «cierre de la ciudad» y convirtiéndola en «zona de peligro»: a mayor concentración de población, mayor el riesgo de contagio. Sin embargo, esta condición generada por la «ciudad pandémica» aceleró procesos potencialmente existentes, como los encuentros virtuales vía internet propiciados por las nuevas tecnologías para la comunicación. La consigna que sobrevoló a la ciudad en condiciones de encierro fue «habitar, virtualizar, resistir», bajo la cual hubo que reflexionar en las conexiones que la ciudad pandémica en condiciones de «cierre», tuvo que dar lugar para establecer con la continuidad del funcionamiento sistémico «allá afuera», en el exterior, en la condición envolvente de la cotidianidad absoluta de la casa, abriendo paso a la dialéctica casa-mundo.

Un tema todavía poco trabajado es el de la relación entre el tema ciudad-Escuela de Frankfurt, esto es, el estudio y las reflexiones sobre *la ciudad* desde la perspectiva de los pensadores del *Sozialforschung Institut*, el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt, mejor

conocido como Escuela de Frankfurt, por agrupar a pensadores que asumieron la filosofía, la sociología y la teoría crítica (del capitalismo y el conjunto de las dimensiones que lo acompañan desde sus diferentes órdenes: cultural, ideológico, tecnológico, etc.), que asumieron el marxismo como instrumento del pensar para la crítica del mundo contemporáneo, fundamentalmente del período de su creación (1923), en el período de entreguerras que definió parte de las tendencias que perfilaron el siglo XX y una buena cantidad de ellos perdura hasta nuestros días.

Mediante un conjunto de rasgos básicos que le otorgan atributos a esta escuela de pensamiento en su relación con esta posibilidad de relación (ciudad-Escuela de Frankfurt) se construye un punto de partida que constituye un referente de este pensamiento crítico, a saber: un elemento fundante del pensamiento crítico de Walter Benjamin en relación con la crítica al capitalismo moderno esbozado en su proyecto de libro conocido como *Obra de los Pasajes* (*Passagen-Werk* o *Passagen Buch*), dirigida al análisis de los «pasajes» de París. En *Urbanologías* resaltamos la importancia del concepto de *gran-ciudad* como un referente y punto de partida imprescindible en la construcción inicial de este proyecto, inconcluso pero clave del pensamiento de Benjamin, uno de los pensadores de esta escuela de pensamiento que, sin duda, tenía en mente la visión crítica de la ciudad, como parte central de su proyecto de crítica al capitalismo visto a través de una ciudad: París, a la que denominó «capital del siglo XIX» (Benjamin, 2005, pp. 37-49 y 50-63), un estudio inacabado que en nuestros días mantiene ese estatus de «proceso en elaboración».

Concluimos los ensayos del libro con un acercamiento a las reflexiones planteadas por Bolívar Echeverría en torno al tema de la ciudad —interesantes, sin duda—, como parte de un cierre de los ensayos contenidos en este libro que esperamos sea una invitación sugerente para quienes desconocen o se acercan de manera inicial a un conjunto de minucias reflexivas de este pensador-clave del pensamiento mexicano y latinoamericano considerado, no sin razón, un portador y difusor de la «teoría crítica» en el continente, instrumento de gran potencial, proveniente del enfoque de la Escuela de Frankfurt en México. Otro tanto ocurre con las consideraciones sobre Rafael López Rangel, colocado como representante y difusor de la Escuela de Venecia, esa importante corriente de pensamiento crítico lectora de la obra clásica de Marx que, desde una interpretación propositiva de este pensador alemán, construye una matriz conceptual que aborda la realidad edificada desde la crítica

de la economía política, la arquitectura y el urbanismo como elementos dinámicos de las artes en el devenir de la historia. Desde ahí, desde esa etapa creativa, se estudia la contribución de este intelectual mexicano al pensamiento crítico representado por esta corriente de pensamiento en México.

Ese es el papel y el cometido del conjunto de ensayos contenido en estas *Urbanologías*.



# **Lo Urbano**



## I. Alteridad, corporalidad social<sup>1</sup> del sujeto y politicidad

El alma virtuosa es el alma que está en comunicación con todo el universo, que está atenta a la contemplación de todo y que, por lo tanto, se controla a sí misma en sus acciones y sus pensamientos. Insertarse en el mundo y no desgajarse de él, explorar sus secretos en lugar de dirigirse hacia los secretos interiores, he aquí en lo que consiste la virtud del alma.

MICHEL FOUCAULT:  
*Hermenéutica del sujeto*  
(1996, p. 78).

**L**a trilogía «alteridad», «corporalidad social del sujeto» y «politicidad» es la expresión del naufragio de una época, la modernidad en su deriva transicional que tiene como hito histórico el año 1989: el derrumbe del bloque de tendencia planetaria llamado «socialismo real», una propuesta de *modernidad no-capitalista* que prefiguró un futuro alternativo.

Por otro lado, desde un ángulo histórico-filosófico, es una reflexión acerca de la «pluralidad» que alude a una identidad perdida cuyo origen

<sup>1</sup> Este capítulo es una versión, con modificaciones, del artículo publicado bajo el mismo título en la revista *Mundo Siglo XXI*, abril 2007, núm. 8, pp. 97-106, CIECAS-Instituto Politécnico Nacional (México).

se remonta a los inicios del pensamiento filosófico occidental mismo. Desde las nociones clásicas de *kosmos*, *isonomía*, *polis*, *fysis*, contrapuestas al «conocerse a sí mismo», se expresa sintomáticamente el extravío de la vida colectiva de la polis hacia la «sujetidad» interior. «Alteridad» es la contraparte de «egoidad» («mismidad»), pero ambas aluden en su sentido filosófico-negativo al cuerpo social colectivo (político: la *polis griega*) y a su *kosmos* envolvente: a su «cuerpo orgánico» (la *fysis*).

Reflexionar sobre la «alteridad» en tiempos de la triada posmodernidad-globalización-sostenibilidad es una invitación en este comienzo del milenio a replantear los problemas actuales de la tolerancia y el consenso desde nuevas reformulaciones del viejo problema de la «identidad», llámese esta individual o colectiva, a la luz de las reflexiones sobre el tratamiento de las cuestiones que más aquejan al sujeto individual y colectivo. Nociones como «tolerancia» y «consenso» traen consigo supuestos fundamentales de la convivencia social, como la «diversidad» y la «diferencia» de la sujetidad individual y colectiva. La comprensión del «otro» o de lo «otro» es —pensamos— la aceptación de la *diversidad*: multisujética, multiétnica y multicultural. El «consenso» es aceptación de co-incidencias bajo la conciencia de la diversidad del pensamiento y de las acciones, *desde y hacia* distintos niveles o dimensiones: espacio-tiempo, físico-políticas, individual-colectivas, etc. Sin alteridad no hay diferencia; sin diferencia no hay alteridad. Sin «otro» no hay «uno»; sin «unicidad» no hay «otredad»; si la hay está «más allá del *ser*» (Plotino/Levinas).

Pero, ¿no es ya este emplazamiento ontológico *el* problema? En nuestra opinión, sí lo es. El «conócete a ti mismo» socrático es, en verdad, una exclusión de la mismidad del sujeto de la colectividad política en tiempos de desencanto.<sup>2</sup> Es una *paradoja* que podríamos denominar «paradoja de la exclusión». Es un «excluirse desplazándose hacia el interior»; es un «salirse hacia “adentro”», en el horizonte de una «filosofía del interior» (Hegel). El «yo» es un «otro» desgarrado de sí mismo que se vuelve sobre sí refugiado en la individualidad circundante del «pienso luego existo» cartesiano. La «yoidad» es la negación abstracta

<sup>2</sup> Basamos esta afirmación en la caracterización hegeliana de la «inversión socrática» del «sí mismo»: respecto del «espíritu griego», ante el desencanto y crisis de la vida colectiva en la «polis». Allí, en el siglo IV a. de C., «el individuo no tiene más remedio que «bucear dentro de sí mismo», para «buscar allí su determinación» (Hegel, 1985a, t. II, p. 124).

de la existencia colectiva. Pertenece a una metafísica de la socialidad en la que el sujeto de la «yoidad» «sale» hacia lo único que en verdad le «pertenece»: su *individualidad*, de la que es su «propietario privado» (su *mercante*). La pertenencia a la vida colectiva es la del cuerpo social que nos constituye a todos y que es sustituida por una *inmersión en y de* la subjetividad privada.

En lo que sigue queremos señalar, dentro de los límites de este ensayo, que la «alteridad» pensada desde el sujeto aislado es tan solo una *inmersión* en la individualidad cuya corporeidad es fragmentaria bajo la consideración de una *topología existencial* integrada por un conjunto de niveles o planos de la estratificación de un cuerpo social (*cuerpo orgánico* —Hegel—) que se hace presente con más intensidad en aquellos «instantes de peligro» —para emplear las palabras del filósofo alemán Walter Benjamin— en los que brilla, a su pesar, la conciencia de nosotros mismos, dentro de un todo envolvente cargado de sentido al que llamamos «mundo» (naturaleza: «cuerpo inorgánico») (Marx, 1982, p. 599).

Queremos identificar algunas condiciones que ayudarían a replantear las preguntas que, a nuestro juicio, situarían el problema de la «alteridad». Preguntas como estas: ¿qué es en verdad la «alteridad»?; ¿cuándo surge este problema y bajo qué condiciones?; ¿por qué formularnos la pregunta por la «alteridad»?; ¿cuál es su *sentido*?; ¿desde qué perspectiva se plantea el problema? A continuación, recurrimos a una serie de consideraciones que nos señalan hacia el planteamiento de la problemática sobre la «alteridad».

## I. Definiciones de la «alteridad»

### 1] Puntos de partida de la definición

- A. Pensar la «alteridad» desde la socialidad del sujeto consiste en una paradoja cuyo sentido es el de la ex-posición de la individualidad del sujeto exiliado de su patria colectiva: su *ser genérico* (estatuto de género *homo*), su pertenencia al género humano al que ve como extraño, enajenado. El origen de ella se

remonta a la época socrática (s. v a. C.) en la que la *polis* griega<sup>3</sup> comenzaba su decadencia y en la que surgieron escuelas como la cirenaica, la cínica y la estoica, caracterizadas por Hegel como «filosofías del interior» (Hegel, 1985a, p. 124).

- B. No hay «alteridad» sin «egoidad» («yoidad», «mismidad») puesto que, en su relación dialéctica, la «alteridad» es una forma de la autoconciencia, esto es, una forma en que el sujeto individual se busca, se observa y se re-conoce a sí mismo en la diferencia con el otro, que es a fin de cuentas su *semejante*.
- C. La «alteridad» es el reconocimiento de la *diferencia* que el sujeto individual guarda con un «yo» ajeno de su «cuerpo individual», separado por una *distancia* determinada y bajo un *horizonte* des-conocido y «misterioso».
- D. En la «alteridad» se establece una toma de conciencia respecto *a de* y junto *a* identidades colectivas cuyas esferas culturales y cosmovisiones le son ajenas, diferentes, des-conocidas e incluso adversas.
- E. El sujeto social toma la «alteridad» como recurso para mostrarse a sí mismo que el «yo», el «tú», el «él»/«ella», el «nosotros», el «ustedes» y el «ellos» se encuentran des-integrados, des-unidos y dis-gregados, resultando impensables.
- F. La «alteridad» es una invitación a pensar los problemas de la socialidad desde la re-unión en tiempos en que la *unicidad* es reconocida como un *u-topos*, como una u-topía, un no-lugar.

El punto de inicio del problema puede revisarse por medio de algunos señalamientos establecidos por Heidegger y Levinas, y las consideraciones *hermenéuticas* histórico-genéticas llevada a cabo por Michel Foucault.

<sup>3</sup> Consideramos la siguiente periodización historiográfica de la polis:

- a) Surgimiento: s. VIII-VII a. C.
- b) Auge: s. VI-V a. C.
- c) Decadencia: s. IV-II a. C.

2] *Precisiones conceptuales de la «alteridad»*

A. Precisiones desde conceptos de Martin Heidegger

Un análisis de la «alteridad» tiene como punto de partida el «principio de identidad». En ella, de acuerdo con Levinas, «el Yo es la identificación por excelencia, el origen del fenómeno mismo de la identidad» (Levinas, 2000, p. 47).



Es el punto de partida al que Heidegger (1998, p. 61) acotó bajo las siguientes aclaraciones;

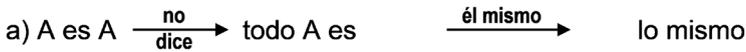
Lo idéntico se dice:

–en latín: *idem* –lo (el) otro: *alter* (tú/él)

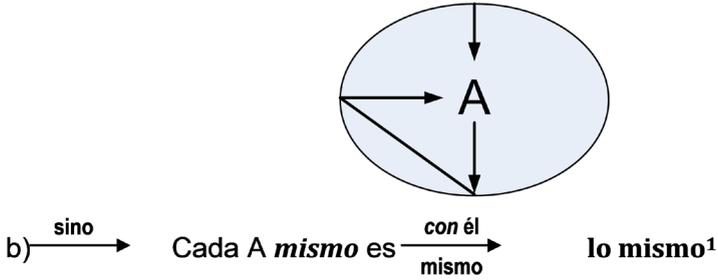
–en griego: το αυτο (*to auto*)

–en alemán: *das Selbe*

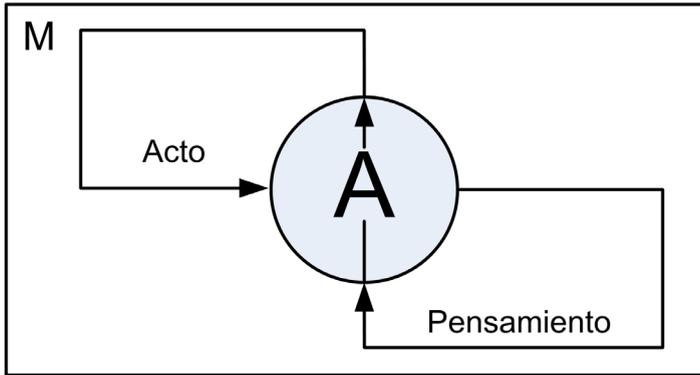
Estos principios que no deben ser entendidos bajo consideraciones de «igualdad» dentro de la lógica matemática sino a partir de la semejanza-diferencia del *uno mismo*, la *mismidad* que sale de sí. Aclara Heidegger (1990, p. 64):



Planteado así, se trataría de un A encerrado en sí mismo; una pura *mismidad*, un «yo» «mímico» que atraviesa su «yoidad» en su mismidad para llegar desde ella a «lo mismo».



Lo cual en su interpretación de la expresión griega το αυτο (*to auto*) no podría ser entendida sino como una «mismidad» que para conservarse como tal se autoafirma en su pre-posicionalidad del *con*, es decir, fuera de sí en la conjunción con *lo otro* o con *el* (los) *otro(s)*. Se trata, pues, de un A que para mantenerse como «sí mismo» *atraviesa* su mismidad mediante el *acto* de posicionarse ella misma como «yoidad» fuera de sí que se *piensa* fuera de sí como «identidad», es decir, como «semejanza».

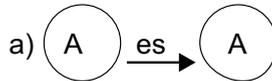


En Heidegger, esta «preposicionalidad mística» del *con* resultaría, en verdad, una colocación esquemática del «yo» como *objeto*, es decir una modalidad del esquema sujeto-objeto (S-O) —versión cartesiana del hombre como *subjectum*— que durante toda su vida criticó, esto es, un A que, colocada como «mismidad», es un *sujeto* que se coloca él a *sí mismo*

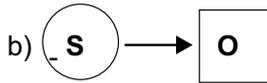
<sup>4</sup> Las ilustraciones empleadas en todo el capítulo son esquemas del autor (J. G. S.).

como *objeto*. Tal emplazamiento, colocación o posicionamiento del «yo» es producto de una metafísica de la modernidad instaurada como tal por Descartes en la dualidad *pensar-ser* (seguida por Leibniz, Kant, Hegel, Marx, etc.), pero prefigurada ya por Sócrates.

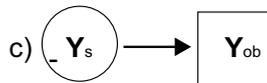
Se trata de una relación que Heidegger rechazó bajo la unidad del *ser*. El hombre es el único *ente* que, además de su *presencia* (*Anwesen*), es *pensamiento* (*Gedanke*), pero en Heidegger —siguiendo a Parménides— «el ser tiene su lugar, con el pensar, en lo mismo» (Heidegger, 1990, p. 69). Tras esta consideración de principio, el problema de la identidad rechazable pero irremediamente aceptada y replanteada como relación entre el *Hombre* que es un *ente*, pero un «ente especial» que «tiene su lugar en el todo del *ser*», como ser que piensa y que está «abierto al ser» (Heidegger, 1990, p. 75).



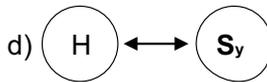
Es una versión modificada del esquema sujeto-objeto



En el que el **Yo-sujeto** es colocado como un **Yo-objeto**,



Esta relación es establecida por Heidegger dejándola abierta bajo la idea problemática de una *coordinación* (*Zuordnung*) «a partir del hombre o desde el ser» (*Sein = Seyn: Sy*), (Heidegger, 1990, p. 75).



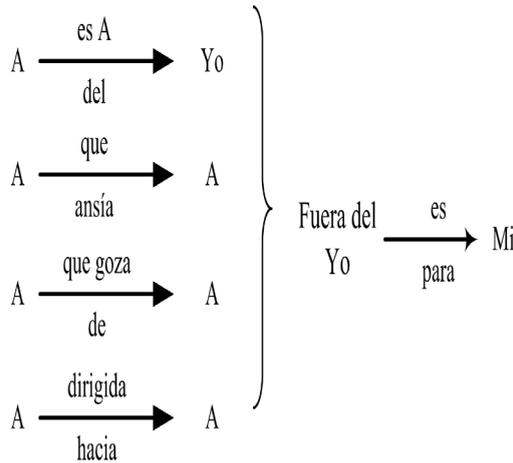
Tras las ideas de Heidegger que anteceden, la «identidad» como *principio*, es posible establecer la diferencia entre el ser y el ente:

Lo que expresa el principio de identidad, escuchado desde su tono fundamental, es precisamente lo que piensa todo el pensamiento europeo occidental, a saber, que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental en el ser de lo ente. En todas partes, donde quiera y como quiera que nos relacionemos con un ente del tipo que sea, nos encontramos llamados por la identidad (Heidegger, 1988, p. 67).

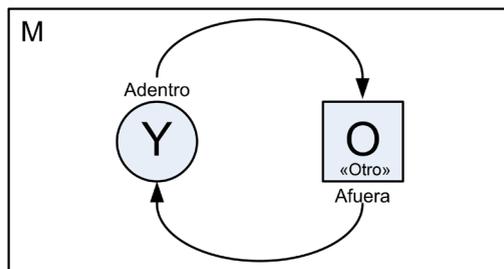
En su obra, Heidegger enfatizará una y otra vez la confusión del *ser* con el *ente*, aspecto denominado por él «el olvido del ser», aspecto que muestra una identidad desaprobada por él y que genera la conversión de la «Naturaleza» como «armatoste puesto al servicio del hombre» constituyéndose como *el* peligro (lo *Gestell*) (Heidegger, 1985).

### B. Precisiones conceptuales desde Emmanuel Levinas

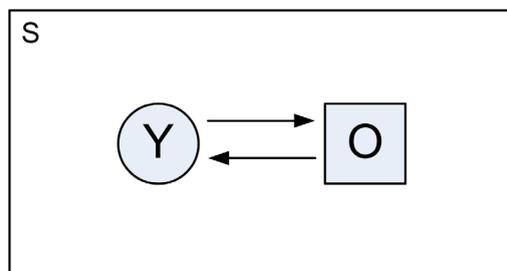
Para Levinas, A es A del Yo, esto es, en el «principio de identidad» el objeto y punto de partida es «por excelencia» el Yo (Levinas, 2000, p. 47). Se trata de un *ethos* del A que «ansía» A; de un A que «goza» de A en el cual su *mismidad* está dirigida a *sí misma*: A *dirigida hacia* A. En Levinas, como en Heidegger, se trata de una identidad «exterior», un fuera del «Yo» que *es para* «Mi» (Levinas, 2000, p. 47):



La mismidad no puede ser un puro *en sí* —para usar los términos de Hegel— sino es un *para sí* que establece su relación consigo mismo como *interior*, solo en la medida en que se encuentra con el (lo) *Otro*, *externo*. La relación entre un *Yo* y *lo otro* es, pues, una relación entre un «adentro» y un «afuera» (Levinas, 2000, p. 47):<sup>5</sup>



Tras el develamiento de el (lo) *Otro* existiría la posibilidad de la pérdida de la «alteridad» bajo el reino o dominio de la «identidad»:



### 3] La «alteridad» como problema hermenéutico

#### A. «Metáfora de la navegación»

La relación alteridad-identidad aparece en M. Foucault como un problema de exégesis o interpretación; es decir, se trata de un problema *hermenéutico*. El sujeto emprende una travesía (odisea) para «llegar a

<sup>5</sup> Los esquemas son nuestros (J. G. S.).

*buen puerto*»; es el regreso a Ítaca, cuyas implicaciones suponen el conocimiento de una determinada trayectoria a seguir y las desventuras acaecidas tras el sinnúmero de eventos cuyos peligros son librados o salvados mediante la dirección de «uno mismo», la dirección de los otros y la cura final como prosecución del auto-rescate de la ira del Dios.

La ubicación del problema es perfectamente clara en Foucault: coincidiendo con Hegel —determinación que nosotros también compartimos—, aunque no es citado, el problema comienza en la Grecia clásica con Sócrates, el «conócete a ti mismo» es revisado por Foucault como un problema central de lo que podríamos denominar —empleando sus términos— «arqueología del saber». «Conocerse a sí mismo» es la *odisea* que el sujeto vive en la expedición hacia *sí mismo*, la «metáfora de la navegación» propiamente dicha, que presupone los siguientes elementos:

### «Metáfora de la Navegación»

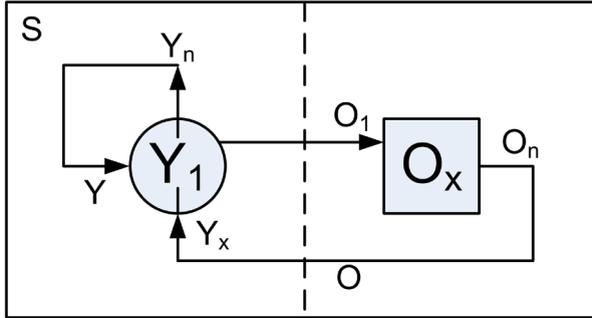
(*Llegar a buen puerto*)

- i. Trayectoria a seguir.
- ii. Llegar al puerto.
- iii. Salvar/Librar peligros
- iv. Técnica (Saber teórico-práctico)
  - Autogobierno            —————>    Dirección de uno mismo
  - Gobierno político      —————>    Dirigir a los otros
  - Medicina                —————>    «Curar»

Fuente (Foucault, 1996, 80).

En la metáfora tienen presencia dos regiones del ser: la «mismidad» del Yo, (el sujeto individual no-conocido, e incluso, des-conocido/ ignorado) un «Yo inicial» [ $Y_1$ ] y la «otredad» de lo *Otro* (el no-yo de la individualidad, la «naturaleza», el «mundo», un «Otro» misterioso [ $O_x$ ], hacia el cual el sujeto parte en su «expedición» y «conquista» no sin aventuras y desventuras de conocimiento ( $O_1$ ) y reconocimiento ( $O_n$ ) mediante los rodeos pertinentes o —también— impertinentes, hasta cumplir su cometido: su des-encubrimiento o des-velamiento [O]. En la segunda parte de la travesía, el sujeto emprende la escalada sobre «sí mismo» ( $Y_x$ ) tantas veces como intentos de acercamiento hacia lo «Otro», surcando así su mismidad en el re-conocimiento de su Yo ( $Y_n$ ) en virtud de lo cual el sujeto arriba a «buen puerto»: su propio Yo [Y], su «Ítaca».

### Metáfora de la navegación<sup>6</sup>



La «metáfora de la navegación» de Foucault contiene fuertes reminiscencias de la *fenomenología del espíritu* (ciencia de la experiencia de la conciencia) de Hegel, cuya odisea del «espíritu» es, guardando los abismos correspondientes, una metáfora del sujeto individual en los tres niveles o pisos de su subjetividad: *conciencia*, *autoconciencia* y *razón*. Así, el sujeto «en sí» se niega como tal en lo «Otro», emprendiendo el viaje a un nivel superior de la autoconciencia que es *para sí* autosuperada de nueva cuenta en otra etapa hacia lo «Otro», hasta arribar al estadio ideal de la verdad de *lo Otro* y de su mismidad en el nivel más excelso de su *Yo* (colectivo): la *razón* (el Estado).

Para Marx, como es posible distinguir en su obra *Grundrisse...*, las consideraciones del «Yo» como pura individualidad desprendida del cosmos y de la socialidad es, dicho en sus palabras, parte de las «robinsonadas diesiochescas» (del siglo XVIII), de las que hablan los clásicos de la economía Adam Smith y David Ricardo (Marx, 1971, p. 3). El punto de partida es la idea del hombre como ser-social, como *zoon politikón* o «animal que vive en *polis*» (Aristóteles, 1998, p. 45).

Para Georg Simmel, la «individualidad a toda costa» es también producto del siglo XVIII, pero a su vez es consecuencia de la «vida del espíritu en las grandes ciudades», de la saturación del ojo por la gran lluvia de objetos e imágenes y por la *negligibilidad* (indiferencia social), del sujeto «social», el «*urbanita*» (*Großstädter*), que «vive a solas entre la muchedumbre» (Simmel, 1998, pp. 247-261).

<sup>6</sup> El esquema es nuestro (J. G. S.).

## B. Arqueología de la «alteridad» en Foucault

Al decir «arqueología» nos referimos a la génesis, al origen del problema de la alteridad que, en M. Foucault, adopta la forma de *hermenéutica del sujeto que se conoce a sí mismo*, es decir, del «sujeto socrático» de la *polis* del siglo V a. C. La labor hermenéutica de Michel Foucault tiene cinco momentos claramente identificados en el análisis del «sujeto socrático» conocido por los *Diálogos* de Platón:

- 1) Desplazamiento de la mirada del «sí mismo».
- 2) Mediación del «otro».
- 3) Elevación sobre el «sí mismo» (*epistrofê*).
- 4) Transformación del discurso (*parresía*).
- 5) Re-conocimiento/re-conducción (*ethopoein*).<sup>7</sup>

- 1) Desplazamiento de la mirada del sí mismo quiere decir en Foucault «cuidado y conocimiento de uno mismo», íntimamente ligado a la *epiméleia* griega como una modalidad del «conócete a ti mismo» socrático. La *epiméleia* es la relación con uno mismo *con* los otros y *con* el mundo, desde un desplazamiento fundamental de la mirada *desde* los otros y *desde* el mundo, un hecho que trastoca el *modo de ser* del sujeto en su «mismidad» transformándolo esencialmente (*ethopoein*). Se trata de un proceso que incluye una forma de *cuidado y conocimiento de uno mismo*.

### *Epiméleia*: «Conócete a ti mismo» (Sócrates)

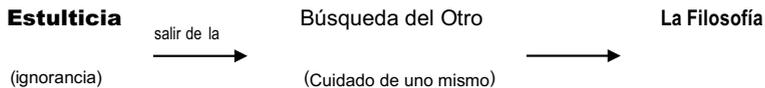
- a) Relación con uno mismo → con los otros → con el mundo
- b) Desplazar la mirada hacia sí mismo      ← desde los otros      ← desde el mundo
- c) Modo de actuar transformado      { Ethopoein

<sup>7</sup> Véase el origen de estas cinco consideraciones en Foucault (1996, 80).

- 2) La mediación del «otro» es parte del conocimiento de lo «Otro». En ella está presente el reconocimiento de los *grandes hombres*, de modelos de comportamiento y del ejercicio del ejemplo. Se propicia el ejercicio de la capacitación mediante la transmisión de saberes; de comportamientos, y la puesta en marcha de principios de conducta, en los que la mismidad del yo es un *ponerse al descubierto*, esto es, la ejercitación del desasosiego mediante la apertura de la yoidad. En este proceso de apertura o desencubrimiento hay una búsqueda radical de salida de la *estulticia* (ignorancia), hacia un encuentro con lo «otro», como cuidado de la mismidad socrática cuyo vehículo es muy bien identificado: el recurso de *la filosofía*.

### El «otro» como mediador:

- a) El ejercicio del ejemplo («Grandes hombres» como modelos de comportamiento)
- b) El ejercicio de la capacitación
  - Transmisión de saberes
  - Comportamientos
  - Principios
- c) El ejercicio del desasosiego: «Ponerse al descubierto»



- 3) La elevación sobre el «sí mismo» del sujeto es ya un acto de desplazamiento del yo sobre su mismidad, en él aparece un desprendimiento del sujeto en relación con su identidad, un movimiento que conduce a la divinidad, a «Dios». En la cultura griega, Dios —la divinidad— es la divinización de lo humano y la humanización de lo divino. La divinidad, en los griegos, es lo humano hecho Dios, la elevación de la virtud hasta el punto más alto, por encima de las cosas y de los secretos de la naturaleza.<sup>8</sup> El arribo al «Olimpo» de

<sup>8</sup> Es este el momento en el que el hombre «se mide» con Dios, como lo señala poéticamente Hölderlin en su «En primoroso azul...» (Gasca, 2007, pp. 335-339) / Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Berlin un Darmstadt; Der Tempel-Verlag, 1958, pp. 415-417.

la mismidad, al lugar más alto del mundo, es el re-conocimiento de la pequeñez de uno mismo, de la finitud. Ascender sobre la mismidad del «yo», la *epistrofé*, es, a un tiempo, el alejamiento de las apariencias para volver sobre sí comprobando la propia ignorancia mediante un permanente acto reminiscente y finalmente, preparar el *retorno a la patria ontológica*: la *esencia*, la *verdad*; en fin, al *ser*.

### **Desplazamiento del sujeto mismo**

- A. Desprendimiento en relación con uno mismo
- B. Movimiento que conduce a Dios (medirse con la divinidad: Hölderlin)
- C. Elevación al punto más alto (encima de las cosas/secretos de la naturaleza)
- D. Lugar más alto del mundo (pequeñez de uno mismo)

### **Epistrofé**

- Alejarse de (las apariencias)
- Volver sobre sí (comprobar la propia ignorancia)
- Reminiscencia (realizar acto de...)
- Retorno a la *patria* ontológica (esencia/verdad/ser)

- 4) La transformación del «yo» es, a su vez, la transformación del discurso: *parresía*. Un tipo de discurso asentado en el dominio de la franqueza, el ejercicio de la libertad puesto en el ágora de la mismidad como reino de la «apertura»; es decir, en la plena claridad de lo que hay que decir, como se quiere decir, cuando se quiere decir y bajo la forma que hay que decirlo.

### **Parresía**

- La franqueza
- La libertad
- La apertura
  - Lo que hay que decir
  - Cómo se quiere decir
  - Cuándo se quiere decir
  - Bajo la forma que hay que decir

5) Re-conocimiento es, en el «ethos socrático», un acto de re-conversión: un *ethopoiein*, una *transformación del ethos* al que Foucault caracteriza, como acontecer general, bajo dos momentos fundamentales:

- a) Desplazamiento del sujeto en relación con su «mismidad».
- b) Retorno a «uno mismo» (retorno al «Yo»).

Se completa, entonces, el regreso a la «patria ontológica», la Ítaca de Odiseo.

Tal expresión hermenéutica lleva a Foucault a lo que denomina «modelos de relación cuidado-conocimiento»: el *modelo platónico* caracterizado, en verdad, por un solo movimiento de conocimiento-verdad-uno mismo-ser; el *modelo cristiano* caracterizado por la circularidad exegética —interpretativa— del texto —Biblia—, por una determinada interpretación del método exegético y la *renuncia de sí mismo* como objetivo final como acceso a Dios; y, por último, un modelo derivado de los dos anteriores, el *modelo helenístico*, el de la autofinalidad, la puesta del «uno mismo» como «objetivo»:

### **Modelos de relación cuidado-conocimiento**

- 1) Modelo platónico  
Un solo movimiento: conocimiento/ verdad/ uno mismo/ ser
- 2) Modelo cristiano
  - i) Circularidad-verdad del texto
  - ii) Interpretación del método exegético
  - iii) Renuncia de sí mismo como objetivo
- 3) Modelo helenístico: la autofinalidad  
(el *uno mismo* como objetivo)

La labor interpretativa (hermenéutica) de Foucault arroja luz en la clarificación de la problemática de la «alteridad» tras una idea sumamente importante que señala hacia un «modelo platónico»<sup>9</sup> como una de las formas de re-conocimiento del sujeto en su individualidad, puesta o colocada en un cosmos envolvente. Tal ubicuidad, el mundo social, al que,

<sup>9</sup> Foucault termina denominando «platónico» al modelo por ser Platón, y no Sócrates, quien muestra en boca de Sócrates dicho comportamiento (*ethos*) mediante su idea de hombre-que-vive-en-polis. Véase «La República» (Platón, 1998).

en lo platónico del modelo se debe resaltar la presencia de la *polis* como tal en dicho cosmos. La pertenencia a un cosmos envolvente que es la *politicidad*, el cuerpo social al que, de suyo, el sujeto pertenece, se incluye y se integra en una odisea interminable: la identidad genérica del hombre.

## II. Analítica de la corporalidad del sujeto

Una reflexión detenida de la «alteridad» sugiere un replanteamiento de las propias esferas del saber desde las cuales ella puede ser formulada. Disciplinas como la biología, la medicina, la psicología, el psicoanálisis, la arquitectura, la antropología o la teología, bajo sus respectivos códigos, métodos y alcances, se formulan el problema; pero, al final, brota la cuestión de la *unidad*, desde la cual surge necesariamente la pregunta por el *hombre colectivo*, la *sociedad*, el *género humano*.

Se vuelve necesario el discurso integrador, incluyente de un hombre real concreto, desde el que se establezcan los principios básicos que auxilien en el inextricable punto de partida, que podría someterse a pautas todas ellas en la contemplación del *todo social genérico* como *cuerpo* existente a varios niveles sin el desgajamiento de la «diferencia» como pura «yoidad» y «alteridad», sin olvidar nunca su singularidad como género humano, identidad cultural e individualidad del sujeto, bajo el entrelazamiento de la multiplicidad, pluralidad y co-pertenencia al código de lo humano (animal-social/animal político).

«Discurso integrador» debe ser un tipo de argumentación de la integración social cuya integracionalidad consista en contemplar las «otras bases», las no incluidas en la tradición discursiva de la alteridad, lo cual no significa un abandono de esta o su subversión, sino la observación de ella desde las *otras miradas*, las de «los otros» («él», «nosotros», «ustedes» y «ellos»), la integracionalidad que constituye el todo social en «estado de apertura» (apertura).

En ese sentido, nos parece de especial importancia destacar la relevancia de la noción de «cuerpo» en la idea integradora de la «sociedad humana» o «género humano», cuya argumentación encontraría un punto de referencia fundamental en la idea de Marx de la relación hombre-naturaleza como constitutiva de su vínculo cuerpo orgánico-inorgánico.

Ya para Hegel, el vínculo hombre-naturaleza aparece como una «relación práctica y exterior cuando se sitúa frente a ella, como individuo sensible y como un fin respecto a los objetos naturales» (Hegel, 1985c, p. 119). Para Marx, no se tratará de un enfrentamiento a muerte, es decir, de sobrevivencia, sino de condición *sine qua non* en la que *naturaleza* es el *todo envolvente* («cuerpo inorgánico») de un organismo fundamental (el hombre) sin el que ella, el «mundo», sería un sinsentido. Se trata, pues, del *hombre* que constituye el «cuerpo orgánico» de ella (Marx, 1982, p. 599): el hombre y la naturaleza como «cuerpo» en su *unidad*.<sup>10</sup> Mediante la reconstitución de esta *unidad* se da lugar a una consideración integradora de la fragmentación del sujeto propio de la «alteridad» tras la idea de *cuerpo* en general, en esta relación hombre-naturaleza, y de *cuerpo social* (cuerpo orgánico) en particular.

Con la idea de un *cuerpo orgánico del hombre* se anuncia su corporeidad física. Se re-conoce la idea de Max Scheler según la cual «el hombre contiene los grados esenciales de la existencia, y en particular de la vida», a él llega «la naturaleza *entera* a la más concentrada *unidad* de su ser» (Scheler, 1997, p. 92). Para Max Scheler, la corporeidad del hombre es doble: como *Leibkörper* (cuerpo orgánico) y como *Leibseele* (alma corporal), dualidad que, desde otra perspectiva, constituye su distintivo peculiar que lo diferencia del resto de los animales: su *cultura* y *politicidad*.

Este distintivo, denominado por él como conjunto de «particularidades del hombre», puede ser elevado al rango de *principios básicos de trans-naturalización* (Echeverría, 2001, pp. 147-167), si por este entendemos el proceso a partir del cual el hombre se deslinda de su animalidad. Tales principios son los siguientes:

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

<sup>10</sup> De aquí la idea fundamental en la que el hombre es el punto de partida en pleno diálogo metabólico con la naturaleza.

*Principio de objetivación-subjetivación/apropiación-posesión.* Desde la perspectiva de la trans-naturalización del *cuerpo orgánico*, la relación simbiótica esquema sujeto-objeto resulta imposible sin la manera de distanciarse de la naturalidad-animalidad que comienza en la objetividad real-natural de su propio cuerpo puesto en el camino de la humanización mediante el proceso civilizatorio, tanto en su «*andar por el mundo*» entre los «entes intramundanos» (M. Heidegger), dando forma a su cuerpo en el andar, en el comer, en el reír, en el soñar, etcétera.

Como la actividad humana por excelencia, *el trabajo*, ha jugado un papel fundamental en el proceso de la trans-animalización del hombre fue expuesto por Engels en su ensayo *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, hace ya más de cien años, no solo tanto en la posición erecta del cuerpo sino en la anatomía de la mano. Ahora, podemos incluir en este proceso la expresión del rostro (Simmel, 1998, p. 187)<sup>11</sup> y el comportamiento individual-social dentro del proceso de la civilización (Norbert Elias). Hacer del cuerpo orgánico un objeto transformable, apropiándose subjetivamente, es el principio de toda libertad humana.

*Principio de referenciación-situación.* Referenciar(se)-situar(se) es colocar(se) (en el) «mundo». Colocarse en un espacio-tiempo concreto en el que la socialidad hace «mundo». «Hacer mundo» es colocar la socialidad como cuerpo social-general en la multidimensionalidad *espacio-tiempo- significación*. El hombre, contra su animalidad, se apropia de su cuerpo «colocándolo» en un lugar concreto, (la selva, la sabana, el valle, la montaña, el mar, la ciudad) y cohabita en la dimensión del tiempo y del sentido.

*Principio de socialización/expresión (comunicación).* La ex-posición del cuerpo ante el grupo social (la sociedad) es el principio de aceptación de sí mismo en la colectividad en la que esta se identifica y acepta a sí misma como expresión pública. Lo público y lo privado se vuelve identitario en la legitimación de códigos de

<sup>11</sup> Véase también Levinas (2000).

raza, lenguaje corporal y, lenguaje fonético, así como el conjunto de expresiones semióticas que el cuerpo porta y difunde. La cultura del cuerpo es un rasgo peculiar de la socialización que ejerce en la tensión de los valores reprimidos o vueltos públicos tanto en el trajín de la cotidianidad ordinaria como en los momentos de la conmemoración religiosa, festiva, deportiva, etcétera. Aquella es puesta ante los ojos de todos y todos son puestos en ella bajo normas de identidad y aceptación colectivas.

Cómo entender los encuentros olímpicos griegos de la época clásica sino como la exposición del dominio del cuerpo políticamente cultivado, socialmente aceptado e idealizado por una representatividad específica de la socialidad; como el dominio del cuerpo propio expresado en la derrota pacífica del oponente, llenando de gloria a su mismidad que no es otra que la de su *polis*, pues los griegos no distinguían entre «lo que está en nosotros» y «aquello que nos pertenece» (Vernant, 1965), constituyendo todo ello el ejemplo más vivo y más político de la socialización del cuerpo y de lo humano.

La noción de «cuerpo» es tan solo el comienzo de una topología social del sujeto; es decir, un principio desde el cual el sujeto individual o colectivo establece su posición/colocación/ubicación en el mundo.<sup>12</sup> El sujeto como tal es para el mundo y el «mundo» es para el sujeto, comenzando por el cuerpo individual del sujeto. La escala desde la cual se *hace «mundo»* y desde la cual «munde» el mundo (Heidegger) en la inmediatez y cercanía es el cuerpo-propio-corporal (*Leibkörper*) o cuerpo orgánico individual desde el que comienza la ubicación-colocación de todo «lugar» (*topogénesis*). Ser-en-el-mundo es moverse en él desde el vehículo más remoto que es nuestro cuerpo en un *acto* topogénico desde el que establecemos distancias, medimos cercanías o lejanías, colocamos «límites al mundo», si por límite entendemos no «donde la cosa termina» sino «donde la cosa comienza a ser» (Heidegger). Límite

<sup>12</sup> Gaston Bachelard señala que la «topología del sujeto» debería acompañar al psicoanálisis, mereciendo el rango de «topoanálisis», es decir, aquél estudio sistemático de los parajes de nuestra vida íntima destacando «la casa» como «rincón de mundo», como nuestro «primer universo» (Bachelard, 2001, p. 38).

de «mundo» es la cercanía o lejanía que nos separa del cuerpo orgánico individual o colectivo/social dentro del espacio y del tiempo. *Colocar* (se) (en el) *mundo* es un principio topo-genético en el que el cuerpo es situado en un determinado lugar de la vida social. La ajenidad o extrañamiento de ese proceso es la enajenación/alienación/reificación del sujeto como ser extrañado de su mundo de objetos, de su colectividad/socialidad y su género (humano), en la cercanía de todas las cosas (la naturaleza, el campo, la ciudad).

El reconocimiento de la integración-inclusión del sujeto social como tal, parte del reconocimiento de los *planos* o *niveles* de presencia-concreción de lo que llamamos *socialidad* o *cuerpo social* (*orgánico*), que pueden re-conocerse a través de una «analítica de la corporalidad del sujeto» bajo cuatro consideraciones de la corporalidad.

1. Cuerpo individual (*cuerpo orgánico I*): 1.º nivel de presencia.
2. Cuerpo social (*cuerpo orgánico II*): 2.º nivel de presencia.
3. Cuerpo genérico (*cuerpo orgánico III*): 3.º nivel de presencia.
4. Cuerpo inorgánico (*naturaleza-mundo*): 4.º nivel de presencia.

1. El «*cuerpo individual*» (*cuerpo orgánico I*) co-responde a un primer nivel de presencia cuyo origen es el propio «Yo», la mismidad (origen fragmentario de las coordenadas del *ser*) la finitud del cosmos (no como «cosmos» sino como pura *finitud*) cuya esfera biológico-temporal es determinada, desde antiguo, como *infancia*, *juventud*, y *vejez*. En una segunda dimensión del «Yo» individual, la de su *intelecto* o «*espíritu*» que busca la verdad sobre su mundo y sobre sí mismo en una trans-substanciación o transnaturalización de su conciencia animal bien podría ser representada por la tripartición propuesta por Hegel bajo el escalonamiento *conciencia-autoconciencia-razón* (Hegel, 1985d), que constituye la colocación del sujeto en el cosmos envolvente. Y una tercera dimensión, la dimensión de la *psique*, establecida por Freud como los estratos del «Yo»: *ello* [*Es*]: sede de las pulsiones; *yo* [*Ich*]: Sede de la angustia; *super-yo/sobre-yo* [*Überich*]: sede del malestar en la cultura (Freud, 2001).

## I. Cuerpo individual - Cuerpo orgánico I (1.º nivel de presencia)

1] Naturalidad biológico-temporal del «Yo»	[	1. Infancia 2. Juventud 3. Vejez						
2] Trans-naturalidad “espiritual” del «Yo» (G.W.F. Hegel)	[	1. Conciencia 2. Autoconciencia 3. Razón						
3] Los Substratos del «Yo» (Sigmund Freud)	[	<table style="border: none; width: 100%;"> <tr> <td style="width: 50%;">1. *ello</td> <td>[ Es: Sede de las pulsiones]</td> </tr> <tr> <td>2. *yo</td> <td>[ Ich: Sede de la angustia]</td> </tr> <tr> <td>3. *super-yo</td> <td>[ Überich: Sede del malestar en la cultura]</td> </tr> </table>	1. *ello	[ Es: Sede de las pulsiones]	2. *yo	[ Ich: Sede de la angustia]	3. *super-yo	[ Überich: Sede del malestar en la cultura]
1. *ello	[ Es: Sede de las pulsiones]							
2. *yo	[ Ich: Sede de la angustia]							
3. *super-yo	[ Überich: Sede del malestar en la cultura]							

2. El «*cuerpo social*» (*cuerpo orgánico II*) co-responde a un segundo nivel de presencia de la corporalidad del sujeto, perteneciente a un «Yo-colectivo», a un sujeto en tanto que *social*, bajo características identitarias de su socialidad colectiva, de su «cultura». En este nivel de presencia del sujeto colectivo son identificables los dos planos de su existencia, el *físico* y el *político*. En el primero, el plano *físico* se ubican los tres grados de presencia del «mundo»: el cuerpo [«Yo»] (*ser-en*), cuerpo-propio-corporal o cuerpo orgánico (individual) [*Leibkörper*] y el «alma corporal» [*Leibseele*] (Max Scheler); la *casa* (*ser-entre*) como sede de los lazos comunitarios más cercanos, la familia, el barrio; y la *ciudad* (*se-con*) como constancia y permanencia de (un) «mundo-ahí».<sup>13</sup> En el segundo plano, el *político*, son también identificables tres

<sup>13</sup> Además, Karl Popper dimensiona lo que denomina «estados del mundo» en un todo tripartito, a saber: mundo 1: mundo del cuerpo; mundo 2: mundo de la mente; mundo 3: mundo del pensamiento. Véanse estas ideas en Popper, *El cuerpo y la mente*, Barcelona: Paidós, 1977.

planos o grados de presencia de la socialidad: el de la *sociedad natural* (SN), la familia; la *sociedad civil* (SC) o sociedad económica (o, de acuerdo con Hegel, «burguesa»), la sociedad política (SP) y la distinción identitaria del cuerpo colectivo/político bajo formas identitarias de la cultura: autoctonicidad/*indigenismo*; ruralidad/*campo* y urbanidad/*ciudad*.

## II. Cuerpo social - Cuerpo orgánico II (2.º nivel de presencia)

4] Niveles o planos <i>físicos</i> de la sujetidad	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. El «Yo» (ser-en) / cuerpo (<i>Leibkörper</i>)</li> <li>2. La casa (ser-entre) / mundo-aquí</li> <li>3. La ciudad (ser-con) / mundo-ahí</li> </ol>
5] Niveles o planos <i>políticos</i> de la sujetidad (G.W.F. Hegel)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Sociedad Natural (SN): La familia</li> <li>2. Sociedad Civil (SC): La sociedad económica</li> <li>3. Sociedad Política (SP): La sociedad política</li> </ol>
6] Formas identitarias de la cultura	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Indigenismo (autoctonicidad)</li> <li>2. Campo (ruralidad)</li> <li>3. Ciudad (urbanidad)</li> </ol>

3. El «*cuerpo genérico*» (cuerpo orgánico III) constituye la identidad de la corporalidad del sujeto que se identifica como género en un grado máximo de pertenencia a su socialidad política. Se trata del grado más alto de la eticidad del sujeto, el plano de identidad entre lo «orgánico» y lo «inorgánico» del cuerpo, su mismidad trans-naturalizada: el «mundo de la vida».

## III. Cuerpo genérico - Cuerpo orgánico III (3.º nivel de presencia)

7] Trans-naturalidad genérica del sujeto político [*mundo de la vida*]

IV. El «cuerpo inorgánico» (la *Naturaleza*) constituye la conciencia y pertenencia de la identidad del sujeto como un «Otro» de la *mismidad* integrada a un cosmos envolvente: su *naturaleza-mundo*.

#### IV. Cuerpo inorgánico (4.º nivel de presencia)

8] La *naturaleza-mundo*

### III. Sujetividad política (transnaturalización del sujeto)

1) El momento en que el hombre es arrojado de su estado natural de existencia animal o gregaria (de su animalidad) y de su individualidad como encierro y estado de aislamiento, es la vida colectiva o *socialidad*. Su *habitar político* (politicidad).

El hombre, como *zoon politikón* (animal que vive en *polis*), es arrancado de su estado «natural» por el hecho mismo de su «dación» (otorgamiento, expresión o plasmación) de forma en la vida colectiva, tal y como lo afirmaba ya Aristóteles a mediados del siglo IV a. C. Lo político entendido como *la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad* es «la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma» (Echeverría, 1998, pp. 77-78).

En esta *dación de forma* radica propiamente la posibilidad de establecer el distintivo peculiar de la singularidad, la particularidad y la generalidad del sujeto social, esto es, su individualidad, su particularidad y su género.

*Dar forma a la sujetividad* quiere decir fundar o refundar el código de lo humano *cada vez* en los órdenes fundamentales de su existencia (el material o físico y el político) al amparo de las dimensiones que lo trascienden (la espacial, la temporal y la del sentido). Esto es trans-naturalizar: el proceso de trans-formar lo natural (cambiar la forma natural) en algo que, mediante un proceso social-histórico, es convertido por el individuo social en forma socializada o *forma natural-histórica*.

Con *transnaturalización* hacemos referencia al *status* del *proceso de transnaturalización*, cuyo concepto es propuesto por Bolívar Echeverría como «concreción innumerable del código del comportamiento humano», destacado desde las siguientes consideraciones (Echeverría, 2001, pp. 147-167):

- I. La reproducción social como proceso histórico.
- II. Salto cualitativo de lo humano sobre lo animal (primer momento o *big bang* del proceso). A partir de:
  - 1) Determinación por las características del territorio (cuerpo exterior o cuerpo propio).
  - 2) Gran ruptura de la armonía natural («perversión»).
  - 3) La libertad («apertura hacia lo Otro»).
  - 4) Transgresión de la individualidad gregaria.
  - 5) Reposicionamiento de su singularidad mediante una red de relaciones de interioridad.
  - 6) Imposición de metas al proceso de reproducción animal.
  - 7) Toma de distancia del código animal.
    - A. Humanización *del* código.
    - B. Posibilitación de réplica *del* código.
  - 8) Autotransformación del sujeto social.
    - A. Desdoblamiento de sí mismo/flujo comunicativo interno.
    - B. Generación interior de un momento de conflicto/choque entre dos pautas:
      - a. Pauta de «lo conciente».
      - b. Pauta de «lo inconciente».
  - 9) Proceso de autotransformación del sujeto social.
    - A. Represión de elementos productivo-consuntivos.
    - B. Sobredimensionamiento de elementos del proceso.
    - C. Sublimaciones producidas por el proceso.
- III. Violencia inherente al proceso de transnaturalización.
- IV. Elección tecnológica.
- V. Descontento vivo hacia la forma animal que «habita» lo humano.

No olvidamos que lo entendido como «dación de forma de la subjetividad» responde a condiciones históricas que moldean la individualidad y la relación del yo con los otros, nos referimos a la consideración histórica que hace posible la diferencia entre una y otra formas de socialidad, la

«apertura» o «estado de abierto» de la sujetidad. Es lo que distinguió al hombre griego del resto de los hombres históricamente existentes: su «apertura» hacia la socialidad, esto es, su socialidad propiamente *política*, cuyo distintivo tuvo y seguirá teniendo como fundamento cinco aspectos básicos: la desaparición de la monarquía (democratización/hombre libre); las leyes consensuadas; la vida pública plena; la laicidad del pensamiento; y la preeminencia de la palabra. Estos elementos constituyeron y constituirán el legado *ontogenético* (fundamento generador) de los griegos y del género *homo* a través del cual nos es posible «medir» (Hölderlin) la *dación de forma* de nuestra socialidad, la trans-animalidad y la *politicidad histórica*.

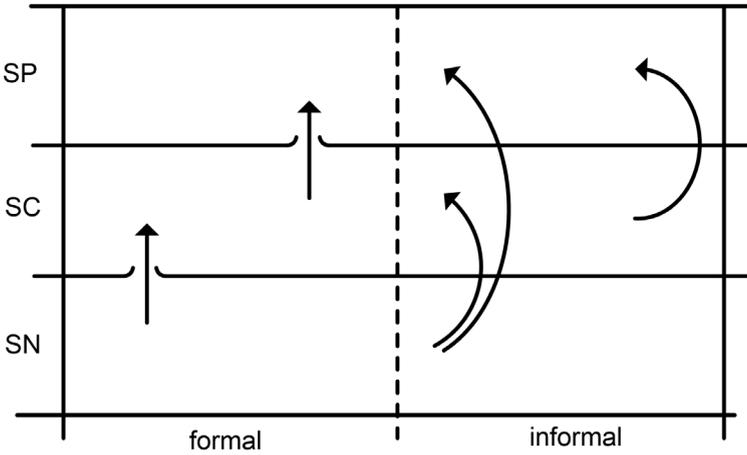
2) Para una comprensión de la politicidad del *cuerpo social* como uno de los niveles de presencia de lo humano, es indispensable establecer con claridad, a su vez, las dimensiones o niveles en que *lo político* se constituye en su organicidad social, de manera que se pueda distinguir el *todo* de su existencia en tanto *régimen colectivo*, de su cercenamiento mediante *la política*, esto es, de la usurpación de *lo político* por *la política*, establecida como mera gestión institucionalizada (estatalización de lo político). Al no des-encubrir esta distinción, caemos también en la falsa conciencia de la multidimensionalidad del *cuerpo social* mutilándola del tronco fundamental constituido por la socialidad y polivalencia de las esferas de lo humano-colectivo.

De acuerdo con Hegel, lo político, en su versión formal o pura, existe en tres niveles fundamentales:

1. El de la sociedad natural [familia/«lazos de parentesco» (Levi Strauss)]
2. El de la sociedad civil [relaciones entre propietarios privados/ relaciones de intercambio/la *res publica*]
3. El de la sociedad política [socialización de los sujetos en calidad de ciudadanos] (Echeverría/Hegel, 1998, pp. 77-93):<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Esquema de Bolívar Echeverría.

Los tres planos o esferas de ejercicio de la política:  
la sociedad natural (SN)  
la sociedad civil (SC)  
la sociedad política (SP)



De acuerdo con esta ilustración, que explica el estado «puro» o «impuro» de lo político (formal o informal respectivamente), según la incidencia de unos niveles en otros o todos entre sí, es posible distinguir la constitución del cuerpo orgánico colectivo o cuerpo social a partir de la apropiación de los intereses o dimensiones de lo humano (lazos de parentesco, relaciones económicas, colectividad de las necesidades humanas decididas de manera consensuada; propiamente, régimen político).

4. Nos interesa señalar, por último, que la dimensión de lo político en su conjunto no es el terreno de «la política» en el que se pone a andar la maquinaria y las instituciones del estado hegemónico (estatalización de lo político), se hace referencia a una definición de lo político en el que el cuerpo social se da forma a sí mismo, en todas aquellas esferas de lo humano que constituyen la completitud de las dimensiones de la socialidad política: el espacio-tiempo-significación cotidianas ordinarias y extraordinarias. En el trabajo, fundamentalmente las unas y en las experiencias o vivencias que la trascienden (lúdicas, festivas, estéticas), las otras.

## II. Moverse en la ciudad.

### Kinesis y percepción del espacio urbano

La ciudad tiene un efecto más constante que la escuela institucional. La vida florece con esta dilatación de los sentidos. Sin ella los latidos del corazón son más lentos, el tono de los músculos es más bajo, la postura carece de aplomo, faltan las distinciones más delicadas de la vista y el tacto y quizá la misma voluntad de vivir queda derrotada.

LEWIS MUMFORD:  
*La ciudad en la historia*  
(1966, p. 364).

Este capítulo destaca la importancia que guarda la ciudad como referente fundamental en la relación entre individuo y mundo. Se parte de dos aspectos centrales. El primero considera la ciudad como referente civilizatorio y expresión concreta de lo que llamamos mundo. El segundo aspecto es un supuesto problemático que toma como punto de partida la incompletud perceptiva —en nuestro caso hipotético, la discapacidad auditiva (sordera/anacusia)—. Formulamos esta pregunta: ¿qué sucede con nosotros, los humanos, cuando nuestra percepción del entorno es incompleta? Este supuesto exige la reflexión acerca del cómo en condiciones diversas de incompletud sensorial («discapacidad» intelectual, visual, auditiva, etc., y los procesos de *enajenación de los sentidos*) existen recursos de complementariedad perceptiva como la kinestesia, la descodificación semiótica y una posibilidad de «habitar poéticamente» la ciudad.

Este último constituye una salida posible del problema. Es un enfilamiento hacia la percepción completa del espacio, el tiempo y el sentido humanos, la conexión que otorga fundamento a la relación concreta ente individuo sensorial y mundo material.

En esta reflexión se otorga especial cuidado a la construcción semiótica del ser-en-la-ciudad gracias a un determinado moverse en ella (*kinesis*), pero bajo una circunstancia de incompletud perceptiva en condiciones de anacusia o sordera, con especial atención en la dimensión perceptiva del sujeto que carece de capacidad auditiva. Se trataría de un acercamiento a una «*kofología* de la percepción», o bien, a una «semiótica *kofológica* del ser-en-la-ciudad» (*in der Stadt sein*), bajo la idea de que la percepción sensorial mediante el uso de los cinco sentidos, forma parte de un proceso mayor de aprehensión del entorno social vinculado a nuevas formas de comprensión de estos procesos en las que se incluye su dimensión semiótica de ellos. La carencia o atrofia de uno o varios sentidos para la percepción no es la supresión completa esta capacidad humana. En primer lugar, es la anulación o negación parcial de las capacidades perceptivas (discapacidad), con las que potencialmente nace todo individuo «normal» y que a lo largo de su vida puede desarrollar inconciente o concientemente. En segundo lugar, se trata de la exaltación de las aptitudes desarrolladas en forma potenciada del resto de los sentidos y capacidades perceptivas.

En situaciones críticas (las perceptivo-comunicativas), el invidente, por ejemplo, en su carencia de capacidad visual, está obligado por su circunstancia a desarrollar su sistema auditivo, táctil, gustativo y verbal, mientras que el afásico (mudo), tiene la necesidad de desarrollar su agudeza visual y del lenguaje con señas, así como un campo auditivo, gustativo y táctil que le permita suplir la disfuncionalidad comunicativo-verbal. En forma semejante, el sordo tiene la necesidad de suplir su carencia auditiva mediante la dimensión visual y táctil, de las que depende para moverse por el mundo entre una selva multitud de objetos que son percibidos también con el auxilio a corta y mediana distancia por los sentidos del gusto y del olfato. En todos los casos existen como mediadores los fenómenos comunicativos o semióticos, que resultan ser vehículos potenciadores que ejercen, exigen, determinan o, por lo menos, condicionan las acciones comunicativas que ponen a los sujetos concretos en la cercanía de otros sujetos y objetos mediatos e inmediatos y de sus referentes social-ambientales (Bailly, 1979, p. 17).

Presencia corporal, percepción, existencialidad, racionalización sensorial (apercepción) y comunicación, constituyen los momentos de la acción humana sensorial-comunicativa que marcan la relación activa entre humanos y su mundo.

## I. Ser en el mundo-ser en la ciudad

Más que un acercamiento *oto-lógico* que efectuaría una explicación médica sobre los padecimientos humanos en el sistema auditivo y la sordera, de sus patologías y formas complejas de funcionamiento, así como el conjunto de padecimientos asociados a las implicaciones biológicas, este ensayo constituye una reflexión, más bien, *onto-lógica* entre anacusia (*kofosis* o sordera), y los puntos de partida que podrían direccionar la comprensión de las implicaciones de esta carencia sensorial (auditiva) al complejo de la asunción del sujeto en lo que llamamos «mundo» y al papel que desempeña la ciudad en esa relación.

La ontología, como una disciplina filosófica, constituye también un modo de comprensión de la relación hombre-mundo en la que este último es deconstruido o descubierto sensorial y mentalmente para ser conocido («lectura», aprehensión, comprensión, hermenéutica, semiótica y poiética), vivido (sensorial, mentalmente y existencialmente) y edificado («escrito» o edificado, y codificado). Nos permite comprender que la conexión del sujeto con su espacio existencial es la que posibilita la clarificación del vínculo que establece este sujeto en tanto que sujeto social (comunicativo) con el mundo. Gracias a esta relación general puede establecerse el lugar que ocupa la ciudad, a modo de una mediación, entre hombre y mundo. De manera simultánea a la percepción del conjunto de objetos que integran el entorno urbano y social, la percepción de esa «inmensa vegetación de objetos» (Baudrillard, 1994, p. 9) en relación con el tratamiento semiótico sugerido para la comprensión del entorno humano, se levanta la posibilidad entera del sujeto para ocupar, percibir, aprehender, racionalizar y transformar su mundo dentro del límite de sus capacidades.

Ser en el mundo-ser en la ciudad, implica distintos modos y momentos para la comprensión de un modo de habitar el espacio existencial de cada cual. Por un lado, la relación del sujeto con los objetos de su aprehensión sensorial, momento fenomenológico de la percepción

(Merleau-Ponty, 2000), primero, y de racionalización del proceso cognitivo (apercepción: Leibniz), después. Un proceso que ya Hegel, casi un siglo antes del nacimiento de la ciencia de la semiótica, denominó fenomenología del espíritu: «la ciencia de la experiencia de la conciencia» (Hegel, 1985d), aquello a lo que él denominó el verdadero saber, la verdadera ciencia, que explica la travesía que el «espíritu» efectúa para ascender los peldaños del viaje para su realización, el paso de lo simple a lo complejo: *conciencia, autoconciencia y razón*. Poco más de un siglo después Heidegger, tomando como recursos la hermenéutica existencial y la fenomenología de Husserl, llevó a cabo la interpretación de la acción humana integrada en total unidad con lo que denominó mundo y ser (*ser-en-el-mundo*). Desarrolló una *hermenéutica de la facticidad*, esto es, una interpretación ontológica de la existencia de un determinado *ser-ahí* (el hombre) en su «andar por el mundo entre los entes intramundanos» (Heidegger, 1999, p. 229).

A lo largo del siglo xx la semiótica, desde F. Saussure y C. Peirce hasta U. Eco, ha explicado las formas complejas de elaboración de signos y su vínculo con los sistemas comunicativos en los ámbitos semiológicos de objetos, lenguajes, referentes y ambientes posibilitadores de la creación de sentido. De esta forma, la relación general abstracta entre sistemas de signos, formas de codificación de lenguajes, interacciones corporales, medios de comunicación, formas de plasmación materiales o virtuales (inmateriales) se han entretendido para constituir sistemas complejos de comunicación e interacción entre sujetos y objetos, entornos o referentes que constituyen campos instrumentales para la percepción corporal, expresión comunicativa y vivencial espacio-tiempo.

En lo que se refiere a las formas concretas de relación sujeto-mundo, ha sido estudiada por autores diversos que han abordado el problema mediante lo que podríamos destacar bajo la denominación empleada por Leonardo Benévolo como *niveles de agregación* (Benévolo, 1978, p. 94): la casa (nivel mínimo de agregación), el barrio (unidad de habitación colectiva) y la ciudad (nivel máximo de agregación). Escalas, niveles o referentes *ekísticos* de concreción diversos que a través de tratamientos particulares permiten incorporar consideraciones que arrojan nuevas aportaciones en la construcción de herramientas explicativas del proceso cognitivo cuando se carece de una o varias facultades humanas para la percepción (discapacidad). La ciudad constituye un todo concreto digno de ser vivido y conocido. Es el todo universal a su alcance,

mediante el cual el mundo (*Welt*) se vuelve un *mundo envolvente* (*Umwelt*), un «entorno». Gracias a esto, el sujeto está en posibilidades de «percibir-mundo» por medio de las cosas que hay en él y gracias a las que, en palabras de Heidegger, «el mundo mundeá» y «las cosas cosean» (Heidegger, 1987, p. 20), expresiones que en nuestros días podemos analizar o deconstruir con las herramientas de la hermenéutica y la semiología como ciencia.

## **II. Consideraciones sobre la percepción en general y la percepción del espacio urbano**

Hoy contamos con formas de comprensión de los sistemas de referencia del espacio existencial o vivencial mediante los cuales podemos formular, de manera más precisa, construcciones argumentales que permiten explicar y entender los procesos complejos de lo que denominaríamos círculo hermenéutico de la percepción-óptica del sujeto, si por ello logramos transmitir la idea de que la presencia del sujeto (mediante su corporeidad), su percepción sensorial del entorno, la racionalización de los procesos cognitivos, la construcción de sentido de los procesos comunicativos involucrados y su praxis social constituyen no solo una analítica concreta del ser en el mundo, sino la identificación y exaltación de una dialéctica de la conciencia del sujeto de la que la percepción ocupa únicamente un momento de tal proceso complejo. Cuando a este proceso se lo emplaza en un lugar concreto, se crean las condiciones para lo que ya Bachelard anunciaba como la necesidad de un topo-análisis (Bachelard, 2001, p. 38), la exaltación de la vivencia individual que cada sujeto tiene en y de su espacio vital condicionante de su imaginario existencial.

### *El cuerpo*

Entre las consideraciones sobre el cuerpo realizadas por diversos autores destacan las de Max Scheler y las de Merleau-Ponty. Para Scheler, el cuerpo hace del hombre una doble manifestación: como *Leibkörper* (que podemos traducir como cuerpo-orgánico) y como *Leibseele* (traducido

como alma corporal).<sup>1</sup> La consideración doble del cuerpo es un problema que ya Hegel señalaba como un fenómeno de la identidad humana individual en la personalidad jurídica: «Como persona, poseo mi vida y mi cuerpo como cosas extrañas, en la medida de mi voluntad [...]. No poseo estos miembros y mi vida sino en la medida en que los deseo» (Hegel, 1985b, p. 69).

El cuerpo aparece bajo un *estatus* de objeto viviente relativamente «dependiente» del deseo, la voluntad y el alma. «El animal —dice Hegel— no puede mutilarse ni darse muerte; solo el hombre» (Hegel, citado en Labastida, 1998, p 34). Solo el hombre como tal, el alma humana, es capaz de hacerse «dueño» de sí mismo, de poseerse, mutilarse, gozarse, sufrirse y matarse. El cuerpo es, pues, *res extensa*: cosa, objeto, organismo. Es la escafandra del alma y la «casa del ser» (humano). El *Leibkörper* está puesto en el mismo plano de los fenómenos físicos que le son exteriores y en su vitalidad persiste una «biología desde dentro» y una «biología desde fuera». La biología desde fuera va del conocimiento de la estructura formal del organismo de los procesos vitales (Scheler, 1997, p. 93).

En Merleau-Ponty, el cuerpo aparece como el comienzo de un desarrollo considerable de la tesis heideggeriana, según la cual el ser-ahí (*Dasein*) del hombre es espacial o, dicho de otro modo, el hombre es un ser espacial (Heidegger, 1999, p. 119). Considera dentro de la espacialidad al propio cuerpo (*Leib*), «no solo al cuerpo como uno de los objetos de este mundo» sino como «un punto de vista acerca del mundo»: el cuerpo es un modo del espacio objetivo (Merleau-Ponty, 2000, p. 90). Se trata de un ser-del-mundo, una corporalidad pegada al mundo y portadora de mundidad. «Los sentidos y, en general, el propio cuerpo ofrecen el misterio de un conjunto que, sin abandonar su *ecceidad* y su particularidad, emite más allá de sí mismo unas significaciones capaces de proporcionar su armazón a toda una serie de pensamientos y experiencias» (Merleau-Ponty, 2000, p. 143).

La espacialidad no es, de acuerdo con Merleau-Ponty, un misterio propio del espacio exterior al cuerpo, sino que el cuerpo en tanto que espacio es también un misterio que reúne la portabilidad de expresiones visuales que rebasan, por mucho, el cúmulo de sensaciones acumuladas

<sup>1</sup> Sobre este problema, Juan Paret traduce *Leibkörper* como «cuerpo-propio-corporal» y *Leibseele* como «alma-propio-corporal» (Paret, 1983, pp. 55-57)..

a lo largo de la vida, a lo que él llama esquema corpóreo, acompañadas de impresiones cinestésicas; es decir, de un registro de imágenes en movimiento del sujeto en cuanto «sujeto motor» mediante un «significación motriz», gracias a lo que él llama «proyecto motor» y a una «intencionalidad motriz», acumuladas por registros penta-sensoriales, y articuladas en cada momento (Merleau-Ponty, 2000, p. 127).

El cuerpo es, a la vez, un vehículo y un referente para colocarse en el mundo y para generar distancias, cercanías y lejanías respecto de él y hacia él. Es el centro de todas las dimensiones topológicas gracias a las cuales los objetos, los lugares y los hombres adquieren posición, dirección y significado. Toda topogénesis posible emana del cuerpo como generatriz fundamental del sentido espacial (Muntañola, 1979, p. 13).

Elaborar un conjunto de consideraciones sobre el cuerpo invita a reflexionar en una serie de supuestos que allanan el camino de la reflexión teórica acerca de la relación cuerpo y mundo (cuerpo y naturaleza, o incluso, cuerpo y enfermedad). Aun cuando el cuerpo se encuentre en condiciones de salud «normales», existen diferencias de percepción entre el niño y el adulto sin considerar los fenómenos de obstrucción de los sentidos bajo el influjo de condiciones de enajenación. Se dice que el sujeto habita en condiciones «anormales» en situaciones patológicas o enfermedades temporales que cambian la condición humana del sujeto a la de un lesionado (enfermo o discapacitado temporal). Una tercera condición biológica de la corporalidad es la de los sujetos cuya capacidad perceptiva es incompleta y su pentavalencia queda truncada por condiciones, naturales, degenerativas o traumáticas, aspectos que le confieren al sujeto una condición corporal de «discapacidad permanente», quien en sentido riguroso, ya no debería ser tratado como «enfermo» sino como un sujeto que habita el mundo bajo condiciones y capacidades diferenciales. El reconocimiento de la discapacidad es, por un lado, el reconocimiento de la necesidad de habitar de otra manera el mundo, de obtener de otro modo los registros del entorno, empleando dialécticamente las capacidades perceptivas (complementariedad perceptiva potenciada), kinéticas y semióticas en el sentido antes expuesto; es decir, con base en la idea de la complementariedad perceptiva bajo la potenciación de los otros sentidos (para el ciego, la potenciación del oído, el tacto, el gusto, el olfato y la memoria topológico-significativa. Para el sordo, la agudización del campo semiótico basado en las imágenes que parten del sentido de la vista, la agudización del tacto, el olfato, el gusto y la memoria

simbólica). Por otro lado, es el reconocimiento de la necesidad de construir un entorno material social (mundo) incluyente y humanizado: naturaleza, campos y ciudades al alcance de todos.

### *La casa*

Una buena cantidad de autores efectúan consideraciones sobre el sentido de lo que significa casa como referente de disertaciones que van desde la filosofía hasta el psicoanálisis (topoanálisis, según la propuesta de Bachelard en su poética del espacio) y desde la historia hasta la arquitectura. Para resaltar la relevancia que ocupa este elemento existencial dentro de la posibilidad perceptiva de un ser humano, podrían destacarse de especial manera las consideraciones de Gaston Bachelard (2001) en torno a la casa como parte de la relación hombre-espacio y hombre-cosmos, y las consideraciones de Bollnow (1969) vinculadas con los elementos de la casa como parte de las conexiones íntimas del sujeto con su espacio existencial individual.

La casa es, a la vez, el nivel mínimo de agregación (Benévolo, 1978) y la célula de la sociedad mediante la que se construye la dialéctica entre lo individual y lo colectivo: el sujeto colectivo se particulariza en la familia que es la forma particular codificación del sujeto social y de la elaboración de subcódigos cuya expresión integra lo que es denominado casa. Ella funge, pues, como la mediación entre el sujeto individual y el sujeto colectivo. La casa es la unidad celular del barrio y el barrio es el tejido muscular de la ciudad. La casa constituye el referente del cuerpo; el barrio es el aquí de la ciudad y la ciudad, el ahí del mundo.

En otra esfera, la comprensión holística de la percepción, la revisión médico-psicológica que podría pasar del análisis del espacio concreto al espacio abstracto, en primera instancia, deberá reconocer como necesario el recorrido del camino completo para luego escudriñar en el camino inverso a la disertación teórica sobre el espacio en general (de las consideraciones ontológico-filosóficas del espacio matemático y físico), en las que debe identificar la relevancia de la dimensión antropológica del espacio vital o existencial, no sin antes discernir sobre el espacio geográfico (natural, regional, rural y urbano). La falta de comprensión de esta reflexión da lugar a una visión parcelaria del problema de la percepción, lo cual genera perspectivas unívocas y unidimensionales de la sensibilidad

humana mediante deducciones positivistas. En el ámbito médico y psicológico se generan este tipo de apreciaciones incompletas y con frecuencia cuestionables. En palabras de Merleau-Ponty:

El médico que hace actuar en el enfermo unos ‘estímulos visuales’ o ‘sonoros’ y cree poner a prueba su ‘sensibilidad visual’ o ‘acústica’ haciendo un inventario de las cualidades sensibles que componen su consciencia (en lenguaje empirista), o de las materiales de que dispone su conocimiento (en lenguaje intelectualista). El médico y el psicólogo toman del sentido común los conceptos de la ‘vista’ y del ‘oído’, y el sentido común los cree unívocos porque nuestro cuerpo comporta efectivamente unos aparatos visuales y auditivos anatómicamente distintos, a los que supone deben corresponder unos contenidos de consciencia aislables, según un postulado general de consciencia’ que expresa nuestra natural ignorancia de nosotros mismos. Pero tomados y aplicados sistemáticamente por la ciencia, estos conceptos confusos embrollan la investigación y acaban por reclamar una revisión general de las categorías ingenuas. En realidad, lo que la medida de los topes pone a prueba son las funciones anteriores a la especificación de las cualidades sensibles así como al despliegue del conocimiento, es la manera como el sujeto hace ser para sí mismo lo que le rodea, ya como polo de actividad y término de un acto de tomar o de expulsión, ya como espectáculo y tema de conocimiento (Merleau-Ponty, 2000, pp. 131-132).

La casa es, de acuerdo con Bachelard, «nuestro primer universo», nuestro «rincón del mundo». «Un cosmos en toda la acepción del término» (Bachelard, 2001, p. 34). La casa es un espacio personal en el que se cumple un acto fundamental de la vida humana, su sentido (carácter teleológico): el habitar. Y del habitar, el estar puesto en seguridad (Heidegger, 1983, p. 17), aspecto en el que coinciden los pensadores (Heidegger, Bachelard y Bollnow) que han fundado los principios fundamentales del habitar entre espacio construido y cosmos. Cuando los hombres habitan, se posibilita la reunión de las cuatro partes: el cielo, la tierra, las divinidades y los hombres (Heidegger, 1983, p. 17).

La casa constituye uno de los mayores poderes de integración para los pensamientos, los recuerdos y los sueños del hombre (Bachelard, 2001, p. 36). En ella se encuentran espacios vitales que dan lugar a la formación de la intimidad del sujeto: la cama. En ella se da lugar a ese espacio donde la vida cotidiana y la vida misma terminan. Es el lugar de la ensoñación nocturna, desde el que se sueña vida y mundo (Bollnow, 1969, p. 152).

Desde la casa se genera un adentro y un afuera. El sujeto se siente ubicado en un «mundo que llama a la puerta»; la que permite, al cruzar el umbral de una entrada y en la que un cerrojo da lugar a la comunicación entre casa y ciudad, entre ciudad y cosmos. Una forma de acceso a un mundo-ahí que espera ser visitado y vivido moviéndose en él. En la casa acontecen los hechos más fascinantes: actos culinarios, dimensiones olfativas, músicas familiares, vestuarios para las grandes ocasiones del juego, la fiesta y el arte como formas de ruptura de monotonía de la vida cotidiana (Echeverría, 2001, p. 199): la cocina, la mesa del comedor y la sala de estar adquieren un sentido especial porque en ellos se pone al alcance de los sentidos, los discursos semióticos más significativos que surcan la dimensión del sentido mismo de la existencia individual y adquiere concreción la subcodificación familiar que marca el sello particular del sujeto.

### *La ciudad*

La ciudad es un mundo-ahí. El espacio en el que el individuo mira, escucha, toca, respira y degusta mundo. Es el lugar en el que las filtraciones civilizatorias son «puestas al alcance» («a la mano») del sujeto como lugares, objetos y significaciones, a manera de propuestas de mundo circundante o entorno. Las mismas que el sujeto en mayor o en menor medida hace suyas como valores de uso y como patrimonio colectivo material o inmaterial. Quedan a su alcance según las posibilidades de socialización que el conjunto colectivo ha logrado en su lucha colectiva y a través de su historia política como proyecto más o menos consumado de humanización del espacio edificado. En esa, y solo en esa medida, la ciudad es un mundo-ahí.

La ciudad, cuando se descodifica esencialmente, tiene la posibilidad de constituir un *Kosmos*, una porción de mundo transnaturalizado (Echeverría, 2001, pp. 147-167) y, como naturaleza transformada, le permite al sujeto percibir el significado de una lejanía o una cercanía que posibilita su ubicación como integrante de un cosmos: dentro de un valle, una bahía o una colina, gracias a un paisaje natural o artificial-arquitectónico, a la exuberancia de una selva, el verdor de un bosque o la aridez de un desierto.

La ciudad posibilita el «estar puesto en seguridad» frente a las inclemencias de la naturaleza cósmica cuyo «poder» es descomunal y a

la vez un envolvente maravilloso, una tormenta eléctrica o la maravilla de un arco iris. Si la casa es el referente del sujeto individual, la ciudad es el referente del sujeto colectivo (la sociedad). Gracias a este estado de seguridad y protección, se puede habitar al amparo de la casa y de la ciudad, en ambos planos de la existencia: uno inmediato (la casa) y el otro mediato (la ciudad). El primero, la casa, enclavado en el espacio cotidiano y el segundo, la ciudad, entretejido con elementos de naturaleza circundante y naturaleza cósmica. En la ciudad se materializan, se registran, se preservan y se potencializan ambos códigos que constituyen el patrimonio de la universalidad humana y toca a los seres humanos su descodificación permanente en condiciones «normales» y en condiciones «anormales» de salud (Cangilhem, 1978).

A estas consideraciones que tienen un carácter abstracto pertenecen elementos de carácter ontológico como los citados, pero pertenecen también los de índole topológico y geométrico ya consideradas por autores como Heidegger, Merleau-Ponty y Bollnow. Se trata de elementos que confieren orden al espacio y son anteriores a su percepción física inmediata. Elementos de relación tales como la proximidad, distancia o separación entre elementos geográficos, la sucesión natural de los elementos del ambiente, la separación dentro-fuera (interior-exterior) y la continuidad. La idea de «centro» está asociada a la relación naturaleza, hombre y geometría a través del punto como elemento relativo del espacio existencial. La línea es la expresión inconsciente del trayecto (Caniggia, 1995, p. 84) que, a su vez, es la expresión de dirección y camino. Y el área representa la presencia de un lugar natural como un bosque, una selva, una sabana, o simplemente un paraje.

Asimismo, existen otras consideraciones de carácter concreto que autores de primer orden como Norberg Shulz logra colocar en un eje de presencia y de relación ontológica vinculando esencialmente existencia, espacio y arquitectura al colocarlos como «elementos circundantes». De este modo, se integran en un todo el paisaje rural, el ambiente urbano, los edificios y los elementos físicos que pueblan el entorno circundante (Schulz, 1975, p. 20).

Para Kevin Lynch, los elementos de la imagen de la ciudad se componen de la presencia de elementos geométricos estructurantes que le conceden forma y estructura a la ciudad, por ejemplo, el hito urbano o mojón, que estaría asociado a un punto desde el cual se miden distancias haciendo

las veces de centro; la senda que constituye la presencia geométrica de la línea elemental y da sentido geométrico a las calles de la ciudad como asociaciones comunicativas entre lugares; los bordes son elementos lineales que no son considerados sendas, elementos de linealidad natural en ocasiones poco geométrica que funcionan como límites naturales, tales como ríos, costas, montañas, lagos, etc.; los barrios constituyen las áreas que hacen las veces de tejidos urbanos, «aquellos lugares en los que el observador puede ingresar con el pensamiento y que tienen cierto carácter en común, pueden ser reconocidos desde el interior y de vez en cuando se les emplea como referencia exterior cuando una persona va hacia ellos»; los nodos son cruces de caminos, los focos estratégicos a los que puede entrar el observador tratándose típicamente de confluencia de sendas o de concentraciones (Linch, 1985, pp. 61-111).

En efecto, como afirma Kevin Lynch, en toda la apreciación general o particular de los elementos del conjunto existe más de lo que los sentidos pueden asir y percibir: «En cada instante hay más de lo que la vista pueda ver, más de lo que el oído puede oír, un escenario o un panorama que aguarda ser explorado. Nada se experimenta en sí mismo, sino siempre en relación con sus contornos, con las secuencias de acontecimientos que llevan a ello, con el recuerdo de experiencias anteriores» (Linch, 1985, p. 9).

La *casa*, el *barrio* y la *ciudad* son los tres niveles de presencia en que el mundo se concretiza y que el sujeto interioriza como asideros vitales que durante su andar por el (su) mundo él vivencia, existencializa, registra, llena de sentido y rememora.

### **3. Ser en la ciudad es moverse en ella: kinestesia y semiótica**

En la perspectiva histórica de Lewis Mumford, la vida se mueve entre dos polos: el movimiento y el asentamiento (Mumford, 1966, p. 11). En el fondo se hace referencia a un problema ontológico de la facticidad del hombre bajo la consideración abierta por Heidegger del *ser-en-el-mundo*. En Mumford, el hombre con su andar errante (nomadismo), prefigura las gradaciones del mundo. Y no es sino hasta que acontece su «asentamiento» (sedentarismo), cuando realiza con él, por fin, su edificación de mundo. En todo ello hay una dialéctica histórica del movimiento y el asentamiento civilizatorio. Nomadismo (movimiento) no es puro error, sino búsqueda histórico-natural de una elección civilizatoria.

El mundo referido por Heidegger en *Ser y tiempo* es un mundo ciudadano cuya circundancia, circunmundidad o «entorno» se encuentra dominada por la «exégesis ontológica de los entes *intra-circunmundanos* a los que se hace frente inmediatamente». Ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) le llamó Heidegger como el *andar en el mundo* «con los entes intramundanos» (Heidegger, 1999, p. 80).

Una idea profunda de Walter Benjamin en su *Calle en un solo sentido* (1988) y sobre todo en su *Libro de los Pasajes* (2005), no podría ser entendida sino como una exégesis del «moverse en» y del «andar en» el mundo, entendiendo por *mundo-ahí* (inmediato) a la ciudad. «Saberse “perder” en la ciudad» (Gasca, 2020, pp. 28-39), como sugería Benjamín, no es «sentirse desorientado» en ella; es, más bien, la exaltación del problema ontológico ser-en-el-mundo: ser-en-la-ciudad, pero bajo la acotación fundamental de que el Sentido (*Sinn*) es El sentido (*Einbahn*), esto es, la dirección única posible en la que el hombre puede encontrar las «coordenadas de su existencia» en la forma de su completud en tanto que humana. El sentido completa las dimensiones de lo humano (espacio-tiempo-sentido). La dimensión del sentido es la brújula con la cual el ciudadano aprende a «perdersé» en la ciudad y con esta dimensión construye el mapa del sentido que solo dibuja habitando en ella.

La trascendencia del movimiento, la kinestesia, es una condición del ser en el mundo, no es solo una condición del desplazamiento «pasatis-ta». No es deambular recorrer distancias entre lugares vacíos de sentido, sino una forma de acceso a los objetos, a los parajes del mundo y las significaciones del patrimonio civilizatorio. Un modo de estar ante el mundo, en el mundo y con el mundo para, finalmente, ser-del-mundo y transformarse para ser portador de mundo, de imágenes sensitivas y significativas.

Kinestesia<sup>2</sup> es percepción en movimiento. Esta percepción en movimiento es la percepción del mundo durante y por el movimiento. Es una expresión que se refiere a la y proviene de la sensibilidad corporal (cutánea, muscular, articular, etc.) con la que potencialmente se amplifican las sensaciones táctiles del sujeto, esto es, se emplea o no la sensorialidad, dependiendo de la predisposición o disposición a la agudización del sentido del tacto.

<sup>2</sup> Kinestesia o cinestesia (*kinesis*: movimiento; *aisthesis*: sensación).

En estas percepciones, el sentido del tacto es agudizado de manera emergente cuando la dimensión óptica (visual) o acústica (auditiva), o ambas, se encuentran obstruidas. En esa circunstancia la percepción humana opera a manera de forma de sensorialidad desde y sobre el mundo, e implica una analítica del movimiento humano: la percepción del movimiento y la percepción desde el movimiento. La kinestesia es, a la vez, una disciplina que estudia los fenómenos sensoriales y la dimensión de esos fenómenos vinculados con la percepción humana en situación cinética, dinámica y motora.

En un sentido, los elementos perceptivos del cuerpo realizan operaciones sensoriales, cognitivas y semióticas que funcionan como aferentes; es decir, realizan el papel de receptoras y transmisoras (hacia el sistema nervioso) y eferentes (proveniente del sistema nervioso) dirigidas a la comunicación y la construcción semiótica del sentido.

En un estudio sobre Husserl en relación con las cinestesis o kinestesis, Canela (2013) destaca que estas expresiones humanas son «mecanismos» que forman parte de los movimientos de nuestro cuerpo y contribuyen a la exhibición y percepción o de «la cosa», permitiendo su percepción espacial tridimensional tratándose de una toma de conciencia del movimiento, lo cual podría generar la idea de una «conciencia cines-tésica» (Melle, citado por Canela, 2013, p. 752). Se destaca que Husserl devela la relación constitutiva entre «cuerpo vivo» (*Leib*) y espacialización del mundo, esto es, entre el modo en cómo nuestro cuerpo está (con) formado y el modo en el que percibimos las cosas espaciales (Husserl, citado por Canela, 2013, p. 752).

Con base en esta idea, sería posible identificar dos momentos de la percepción claramente discernibles: uno proveniente del enfrentarse-con o estar-frente-a los objetos (la cosa) y al mundo circundante cuya valencia es de corte exhibitivo, y otro momento proveniente del cuerpo en movimiento del que emanan sensibilizaciones dinámico-espaciales llamadas —no sin dificultades— «sensaciones de movimiento», a las que Husserl hace necesario precisar. En ello, como veremos, hay un conjunto de minucias que provienen de análisis fenomenológicos y ponen de manifiesto esta distinción que precisa ser meditada y diferenciada.

En el estudio de Canela, el término «sensaciones de movimiento» se remonta hasta los análisis del fisiólogo alemán Hermann von Helmholtz (1821-1894), en relación con las investigaciones de Alexander Bain y de

Ernst Mach.<sup>3</sup> Del estudio mencionado, el autor destaca que en el filósofo austriaco Ernst Mach ya existía la preocupación acerca de cómo obtenemos conceptos como espacio, sensación, corporalidad y otros más, desde un ambiente «psico-físico». Destaca que este aspecto fue advertido por Husserl y sometido a un análisis crítico que estudió con detenimiento durante muchos años. Dicha discusión puede explicarse con la tesis central del ensayo de Canela. Se funda en una afirmación que Ulrich Melle formula del siguiente modo: «en el análisis de la percepción, de las lecciones de la cosa física de Husserl, está de fondo la intelección de que lo percibido se da a través y mediante un evento de conciencia» (Melle, citado por Canela, 2013, p. 751).

Por otra parte, Mach afirma que cada sensación puede ser localizada y determinada desde el elemento que la irradia, observando con ello que a cada acción le corresponde un estímulo por parte de nuestro cuerpo. Esta «evidencia» lo lleva a postular un principio que resume buena parte de su investigación: «El principio del paralelismo (completo) de lo psíquico y lo físico». Mach afirma que la relación con el espacio sensible se divide en tipos de sensaciones: las sensaciones de espacio primarias, que son aquellas que no llevan necesariamente sensaciones de movimiento, y, otras sensaciones las de espacio secundarias, que llevan consigo las sensaciones de movimiento (Mach, citado por Canela, 2013, p. 751).

A partir de estas consideraciones es posible hacer patente una cuádruple posibilidad: la sensaciones corporales provenientes de la presencia del objeto son generadas en distintas situaciones, cuando:

- 1) El objeto está frente al cuerpo humano en estado de quietud;
- 2) Las sensaciones corporales provenientes de la presencia del objeto cuando el cuerpo se mueve en torno a este;
- 3) Las sensaciones corporales propias del cuerpo en movimiento en las que se percibe el cuerpo propio gracias a la presencia del objeto;
- 4) Las sensaciones corporales que emanan de la percepción del entorno (percepciones espaciales) cuando el cuerpo está en movimiento.

<sup>3</sup> De Ernst Mach (1838-1916) se hace referencia a dos destacados libros suyos: *The analysis of sensations and the relation of the physical to the psychical* y *Space and geometry in the light of physiological, psychological and physical inquiry*.

Gracias a las kinestesis, en efecto, se pueden distinguir dos rasgos que destacan la relevancia de esta forma de percepción particular: primero, que «las sensaciones kinestésicas no son exhibitivas, o sea, no son expresiones (visuales) del objeto». Sin embargo, «sin ellas la cosa no puede exhibirse mediante figuras en perspectiva, “escorzos”» (Fernández, citado por Canela, 2013, p. 753). Esto implicaría que las cosas carecerían de profundidad y que se favorecería la idea de la constitución del cuerpo como cuerpo propio, esto es, como un modo de sentir el cuerpo y del cuerpo (Canela, 2013, p. 753) como parte integrante de un ser-en el mundo y del ser-del mundo (espacio).

De este modo, podemos resaltar la tesis: ser-en el-mundo: ser-en-la-ciudad: moverse-en-la-ciudad, que es una condición perceptiva para cumplir las necesidades de la existencia humana en proceso cognitivo que comienza con el moverse en el espacio interior individual, singular (*cuerpo*: la cabeza, las extremidades, las manos, la cara y sus partes, etc., y, *casa*: el dormitorio, el baño, la cocina, la estancia, etc.), continúa en el espacio exterior mediato (1), particular: *el barrio* (la calle, la acera, el poste de luz, la barda, el semáforo, la rampa del cruce, el puesto de periódico, la estación del autobús, el mercado, la plaza, la iglesia, la escuela, la peluquería, etc.), y continúa con el espacio exterior mediato (2), que constituye un todo existencial o referente general: *la ciudad* (la casa, el barrio, la ciudad del valle dotada de universidades, de cines, de vías rápidas, de vialidades, de museos, de plazas comerciales, de sala de conciertos, de parques, de templos, de centrales de abasto, etc.).

La semiótica, como comenta Jakobson, aparece desde la Antigüedad, por ejemplo, en «Cratilo o del lenguaje» (Platón, 1998, pp. 249-294). Con John Locke aparece una división tripartita de las ciencias en la cual, en su tercer libro de su *Essay Concerning Humane Understanding* (1694), ubicó la dimensión semiótica, la de las palabras, como «los grandes instrumentos de la cognición»: es la tercera de las «tres provincias del mundo intelectual» y propuso llamarla *semeiotiké* (Jakobson, 1996, p. 8). Es en el libro de Kevin Lynch *La imagen de la ciudad* (1985) donde aparece tratado el tema de la dimensión semiótica de la ciudad como un tema particular de la ciencia del signo, lo cual desde luego no significa que no se hubiesen abordado los problemas de la dimensión semiótica. Más bien, desde entonces data el tratamiento de esa escala, la urbanística, de la ciudad como un todo autónomo. Desde Wittgenstein y la escuela de

Viena se ha dicho que el mundo, la realidad —nosotros diríamos la ciudad— «se piensa no con ideas sino con palabras». Desde entonces, la filosofía y la lingüística ocupan un lugar inseparable en la teoría del conocimiento (gnoseología), las cuales son una mancuerna fundamental para la construcción explicativa del conocer humano. No hay conocimiento sin lenguaje.

El andar entre las cosas no es un oscuro deambular entre ellas; abre la posibilidad de una *kinestesia de la percepción* en la que se recibe el calor propio, de los objetos sino permite agregarles conocimiento; esto permite re-nombrarlos o re-nominarlos (Benjamin, 2001, p. 92), en muchos casos, reinventando su significado. Con ello se re-semantizan las cosas bajo el hecho práctico de un determinado ser entre las cosas. No es el caso de una concepción «deambulatoria» o «pasatista» de la praxis, sino del proceso de resemantización que acompaña al moverse en o andar por el mundo (la ciudad).

Al dar sentido se habita el mundo. La ciudad como mundo es, para nosotros, en la medida que, además de estar en ella, andamos en ella y la recorreremos a pie «dirigiéndole la mirada», desenmarañamos la «red de calles», la «red de edificios» y la «red de objetos» que durante años «habíamos evitado». Como dijera Walter Benjamin, «no bien empezamos a orientarnos, el paisaje desaparece de golpe como la fachada de una casa cuando entramos en ella. Una vez que empezamos a orientarnos en algún lugar, aquella imagen primera no podrá reproducirse nunca más» (Benjamin, 1988, p. 61).

Al orientarse, el ciudadano intuye su existencia cósmica en lo que de polis conserva la ciudad, descubriendo el instante como si se tratara de un tiempo-ahora (*Jetztzeit*), desmonta la paradoja envolvente del perderse del que hablaba Benjamin, representa el «bosque de la ciudad»: la ciudad es el «bosque de la modernidad», como la «megaciudad» su «selva». Saberse «perder» es «adentrarse», es ir al encuentro de las cosas y de su sentido en lo más íntimo de su ser-ahí. Por ello, decir —junto a Benjamin— «perderse en la ciudad» es descubrir el sentido de ella, pero en donde «letreros y nombres de calles, transeúntes, tejados, quioscos o tabernas tienen que hablarles a los que por allí deambulan como ramas que crujen en el bosque bajo sus pies, como el sobrecogedor canto de un alcaraván en la lejanía, como la súbita calma de un claro del bosque en cuyo centro un lirio ha brotado» (Benjamin, 1987, p. 23).

#### IV. Incompletud perceptiva y complementariedad sensorial poiética

Incompletud perceptiva es un modo de denominar y referirse a la llamada «discapacidad» perceptiva o sensorial (visual, auditiva, táctil, gustativa, olfativa u otras). Parte del supuesto de que la percepción es la resultante de la integración de los cinco sentidos. La capacidad corporal que a través del movimiento (kinesis) complementa el proceso de la percepción junto a la capacidad intelectual representacional y semiótica. Toda reflexión sobre la incompletud perceptiva es una invitación a una dialéctica de la percepción, en la que la carencia de uno o más sentidos, de manera concomitante, es la exaltación del resto de ellos. Con la negación de uno de los sentidos es posible la afirmación de los demás, de la percepción kinestésica y de la semiótica de la percepción mediante un proceso de complementariedad perceptiva que por provenir de un acto poético se le puede denominar «poiética» o «poética», como un como un acto del hacer aparecer o permitir que la «apertura de mundo» sea posibilitada. Esta «posibilitación» de apareamiento de lo que «es» (ser) es, propiamente, lo que se denomina «posibilidad poética» (*poésis*), un estado de apertura de mundo. Martin Heidegger lo denomina —no sin el asombro de usar lo que en lengua española se denomina barbarismos— «mundear», «co-sear», «serear», etcétera (Heidegger, 1987).

El acceso al mundo, está posibilitado por la percepción de sus dimensiones materiales (físico-naturales) e inmateriales (semiótico-espirituales). Las formas de acceso a la existencia material del mundo, a su existencia física, quedan definidas, por un lado, por las propiedades objetivas de las cosas (objetos: dureza, textura, color, sonido) y por el entorno (espacio físico: cercanía, lejanía, profundidad, extensión, duración, horizonte, etc.). Por otro lado, las facultades sensoriales del sujeto (vista, oído, tacto, gusto, olfato) son medios de recepción que constituyen, a su vez, canales de comunicación que posibilitan la conexión con cada uno de los elementos del mundo, a los que se puede tener acceso gracias a uno u otro de los sentidos. Una facultad humana también fundamental: la de la representación, en la que opera el ámbito de la construcción de imágenes, la memoria (el recuerdo y el olvido) y la creatividad imaginante.

Un sentido, por ejemplo, el oído, es un órgano, un instrumento, y a la vez un vehículo para lograr el acceso a la dimensión sonora de las cosas y

a las sonoridades del mundo objetivo (la realidad, el espacio circundante, el entorno). La dimensión sonora (el sonido) de una cosa se hace posible gracias a la capacidad físico-natural de vibrar de esa cosa y del conjunto de cosas que se encuentran a su alrededor, debido a la conversión de estas vibraciones en ondas mecánicas perceptibles por el oído humano (en mayor, menor o en nula medida), a las aptitudes del espacio (medio) físico para propagar estas ondas mecánicas y —esto es especialmente importante— a la disposición (voluntad) para escuchar. La transmisión de las vibraciones de los cuerpos generan las ondas sonoras que el oído humano capta podría captar o en el más desfavorable de los casos está imposibilitado a captar según sean las intensidades sonoras, las capacidades auditivas del sujeto perceptor o la formación (disposición-capacidad-educación) del sujeto.

Esto último, la aptitud, la disposición para escuchar y la conciencia de ello, constituyen modos de acceso a la cosa en todas sus dimensiones. Por un lado, las dimensiones físicas del objeto, la espacialidad de los objetos y lugares (largo, ancho y altura) a las que sería posible acceder mediante los cinco sentidos (vista, oído, tacto, gusto, olfato), en estado de «normalidad». Por otro lado, las dimensiones a las que podríamos caracterizar como metasensoriales del sujeto o metadimensiones de los objetos o lugares (tiempo: pasado, presente y futuro; semiótico-existenciales: significado, signifiante y significatividad) a las que solo sería posible acceder por medio de la intelección de los objetos-lugares, gracias a la aprehensión intelectual o «concienciación» (toma de conciencia) del objeto por el sujeto, esto es, por medio de la subsunción intelectual del objeto por el sujeto cognoscente.

Haciendo referencia a la dimensión sonoro-auditiva de las cosas, se da lugar a lo que José Revueltas denominó en su *Dialéctica de la conciencia* «oído teorizante». Invita a considerar una potenciación del sentido, al incremento considerable de la capacidad «natural» perceptiva de la sonoridad, propiciada por la «educación del oído». Siguiendo a Revueltas, habría entonces una doble posibilidad: la existencia de sentidos ordinarios «toscos», «groseros» o «vulgares» y, en virtud de las adquisiciones de la experiencia histórica, su transformación en sentidos «teorizantes», esto es, «educados» y agudizados por la teoría, la formación cualitativa del sentido auditivo.

En la práctica auditiva de la música sinfónica, por ejemplo, el oído común y corriente es sordo para ella. Quien la escucha con especial disposición

se convierte en portador de un oído teorizante capaz de distinguir el sonido de un violín del de un *cello* y del de un contrabajo; de una flauta dulce a diferencia de una flauta transversa, de un fagot o un clarinete, etcétera. Más aún, se afirma como un oído teórico para quien la compone quien sería capaz de «escuchar la partitura de una obra musical», su entonación y los matices del sonido de cada instrumento, su ejecución [...] (Revueltas, 1986, p. 24). De acuerdo con José Revueltas, existen sujetos con un oído espontáneo, común y corriente, aunque existe otro tipo de sujetos cuyo oído se potencializa como oído teorizante u oído «teórico».

De estas consideraciones de Revueltas, nos es posible observar que la discapacidad auditiva no sería el único impedimento para acceder a las dimensiones de la cosa, sino que estas dimensiones y metadimensiones podrían estar impedidas por la falta de formación (educación) intelectual, aunque también por las condiciones de obstrucción sensorial a las que un sujeto puede estar sometido, condiciones de enajenación incluso de los sentidos, que en un sistema económico-político-cultural como el capitalismo ruidoso conviene sojuzgar a sus intereses sistémicos opresivos.

La percepción auditiva se potencia intelectivamente por la educación, ejercitación o formación que recibe el cuerpo humano para captar, de manera alternativa y concomitante, mediante el sentido del tacto y la *kinesíesis*, la «excitación» (resonancia) producida por otros cuerpos sonoros vibrantes. El mejor ejemplo de ello son los instrumentos musicales. Pero, en teoría lo son todos los cuerpos, de y hacia nuestro propio cuerpo. Este aspecto explica en buena medida cómo la sordera de Beethoven (1770-1827) no fue ningún impedimento para que desarrollara composiciones tan bellas y tan complejas como las de sus últimos años (1817-1827), los años de su sordera profunda (Heras, 2015, p. 269). Su oído teórico le permitió acceder a la dimensión sonora, no en calidad de «lectura» del objeto o de la realidad sino en calidad de autor y productor de escritura sonora. Lectura y escritura forman parte de un proceso comunicativo mediante códigos de acceso determinados que tienen que ser descodificados por cada sujeto que esté interesado en acceder a él.

En el tiempo en que vivimos, «la época de la imagen del mundo» (Heidegger) y del mundo como imagen, la época del *homo videns* (Sartori, 2001), basado en la dimensión visual, hablar de «sordera» sería resaltar obligada y forzosamente otro de los sentidos «sistémicos», sería exacerbar cuando no «elogiar sensorialmente» a la vista y al tacto como «sentidos macroespaciales», de distancias de alcance medio y largo. En este

sentido, el gusto y el olfato se convierten en «sentidos microespaciales»; es decir, de distancias inmediatas o cortas. Los primeros podrían considerarse como sentidos extracorporales macroespaciales por tratarse de recursos o medios para el moverse a través de (en y por) el mundo (la ciudad), moviéndose entre las cosas, gracias a que con ellos se hace posible la percepción de medianas y largas distancias si se toma el *cuerpo* y la *casa* como referentes existenciales y topológicos. Los segundos (gusto y olfato) podrían ser considerados como recursos, medios o modos de ser en las cosas. Son sentidos de corto alcance debido a que con ellos nos encontramos en condiciones de percibir dimensiones sensoriales de contacto cuasi directo: sabores y olores de objetos-aquí; estos sentidos permiten el acceso a «lejanías» cuando son generados como ambientes o forman parte de entornos circunstanciales: una explosión volcánica, un aguacero, un huracán, un bosque de pinos, una cloaca urbana, un incendio, etcétera.

Es posible, sin duda, habitar el mundo con la potenciación de los sentidos y bajo la consigna de Hölderlin:

«Pleno de méritos, más poéticamente, habita el hombre en esta tierra»  
Hölderlin, poema «En primoroso azul» (Gasca, 2007, pp. 335-339).

La anacusia (sordera), como incompletud perceptiva, es una obstrucción parcial de acceso a la dimensión sonora de las cosas y del entorno social (mundo, realidad, ciudad). La anacusia es el impedimento parcial a una dimensión de la cosa, debida a la discapacidad auditiva de los sujetos sociales pero, en general, no se trata de un impedimento total de acceso a los objetos, pues existen otras vías de acceso.

Esto abre un cierto camino hacia una dialéctica de la percepción gracias a la presencia concomitante de una negación sensitiva, la del oído, que al mismo tiempo afirma y confirma una exaltación complementaria del resto de los recursos sensoriales (vista, tacto, olfato y gusto): *kinestesia*, y lo que llamaremos ya, desde aquí, intelección semiótica y *percepción poiética*.

Una incompletud sensorial (discapacidad) es un llamado a la percepción complementaria y una invitación a lo que hemos denominado *percepción poiética*, esto es, el llamado, la exaltación y la apertura de toda la capacidad sensitiva e intelectual para *habitar el mundo poiéticamente*, mediante la búsqueda de accesos a la dimensionalidad de mayor percepción de los objetos, lugares, y, desde luego, de los propios sujetos del mundo en condiciones de humanización.



### III. Ekística.

## Escalas y niveles de agregación social-espacial<sup>1</sup>

El habitar del hombre descansa en el medir la dimensión, mirando hacia arriba, una dimensión a la que pertenecen tanto el cielo como la tierra.

MARTIN HEIDEGGER:  
«Poéticamente habita el hombre»  
(1994, p. 170).

Por *ekística* se entiende aquí, además de una herramienta multidisciplinaria, un conjunto relativo de «niveles de agregación» —para usar la expresión de Benévolo, 1978: *casa; barrio; ciudad*— o «escalas territoriales» con las que el geógrafo, el urbanista y el planificador económico y social conciben el ordenamiento-diseño de los conglomerados urbanos para generar secuencias y correlaciones espaciales que le otorgan formas, ritmos y coherencias a la comprensión o, en su caso, al ordenamiento del territorio habitable. Por otro lado, se incluyen también las formas y dimensiones como los conjuntos urbanos se aglomeran y se producen espacialmente más allá de las voluntades técnicas previsoras, de la teoría y sus conceptos actuales, que se encuentran ya rebasados.

La hipótesis de partida establece lo siguiente: *la ciudad es la unidad referencial de las «escalas de agregación humana» («niveles de agre-*

<sup>1</sup> Este capítulo es una versión corregida y profundizada para esta publicación, del proyecto de investigación «Niveles de agregación, producción del espacio y formas del hábitat en la megalópolis Ciudad de México», auspiciado por el Instituto Politécnico Nacional (México, 2020), con número de registro SIP-20200404.

*gación» tomando como referencia y fuente a Leonardo Benévolo) de los conglomerados urbanos. Desde ahí, se estudia, se «mide» o se «calibra» la escala de comprensión de las aglomeraciones humanas para dar lugar a una diversidad tipológica de las morfologías territoriales, tanto a escalas menores (micro-escalas: el cuerpo, la cama, la casa, el barrio, el pueblo) como a escalas de aglomeración mayores (macro-escalas: ciudad, metrópolis, megalópolis, ciudades-región, ciudad-nación, ciudad-continente, o, ciudad-mundo/ecumenópolis/holópolis) que dan lugar, en nuestros países subdesarrollados latinoamericanos, a la producción del espacio de ciudades desbordadas (macrocefaleas o periferias urbanas acéfalas: urbanizaciones sin ciudad).*

Desde una perspectiva histórica —para mantener la idea de Braudel como testigo de un mecanismo que «parece haberse roto» y que venía funcionando desde la Antigüedad hasta el siglo XVIII (Braudel, 1984, t. I)—, el «mecanismo» que reguló el crecimiento demográfico fue modificado, aún más y con especial énfasis, en la posguerra de 1945, con lo que surgió la necesidad imperativa de estudiar los tejidos urbanos y la producción del espacio generados como subconjuntos, conjuntos y megaconjuntos de cuerpos territoriales coexistentes, articulados o no, que fomentaron el desarrollo de instrumentos para la comprensión endógena y exógena de ellos. Se ha dado lugar a la necesidad y a la posibilidad de construcción de intentos explicativos para el estudio de sus cambios y de sus tendencias, aspecto que le otorga sentido a esta revisión.

Cuando los niveles básicos o elementales son desbordados, las aglomeraciones urbanas producen espacialmente gigantismos imprevisibles y se vuelve necesario el estudio de las nuevas formas del hábitat social-territorial que dan lugar, también, a distintos parámetros y concepciones del hábitat urbano que deberían colocarse al alcance de la comprensión de las ciencias, las disciplinas, las técnicas y de los estudiosos de los conglomerados urbanos, metrópolis, megalópolis y periferias conurbadas envolventes de sus objetos de estudio.

## **I. El origen histórico de la *ekística***

Konstantinos Apostolos Doxiadis (1913-1975), arquitecto y urbanista de origen griego, es el creador del concepto *ekística* y de la idea de «la ciudad mundial», a la que denominó *ecumenópolis*. Nosotros, atendiendo a la completud planetaria de la urbanización, llamamos «holópolis», sin el

substrato religioso que se le ha otorgado al término *ecúmene* [oikouménē] (Gasca, 2007, p. 62).

La información disponible permite saber que *ekística* es una noción (del griego οἰκιστικός, de οἶκος, «casa, hogar») que evoca una «ciencia del hábitat», una ciencia de los asentamientos humanos que alude no solo al diseño y planificación de asentamientos urbanos *en y de* ciudades. Con el paso del tiempo, la *ekística* también se convirtió en una publicación especializada: la revista *Planificación Regional, Planificación Urbana y Ekística*, única publicación técnica clandestina en los territorios ocupados durante la Segunda Guerra Mundial.

Entre 1948-51, Doxiadis fue ministro-coordinador del Programa de Recuperación de Grecia y Subsecretario del Ministerio de Coordinación, tras esa labor participó activamente y lideró el Programa de Recuperación de Grecia (Panorama, 2023). En 1951, Doxiadis fundó la Doxiadis Associates, una firma privada de ingenieros consultores con un pequeño grupo de arquitectos y planificadores. Esa compañía creció de tal manera que, en 1963, montó oficinas en cinco continentes y proyectos en cuarenta países, con registro jurídico internacional (como DA International Co. Ltd., Consultants on Development and Ekistics), esto es, se convirtió en un movimiento que propició en 1963 la creación del Centro de Ekística de Atenas. Con estos antecedentes, hoy se sabe que Doxiadis enseñó *ekística*, entre 1958 y 1971, en la Organización Tecnológica de Atenas, impartiendo conferencias en universidades estadounidenses, en Oxford y Dublín (Panorama, 2023).

El Centro de Ekística de Atenas (ACE) se planteó como objetivo el fomento de un programa de investigación, educación, documentación y cooperación internacional relacionados con el arte, la ciencia y el desarrollo de los asentamientos humanos. Sus publicaciones incluyeron *Ekistic: the Problems and Science of Human Settlements* y el *Ekistic Index of Periodicals*, así como informes de investigación y monografías que documentan sus cuatro principales proyectos de investigación: City of the Future (COF), Human Community (HUCO), Capital of Greece (COG) y Ancient Greece Cities (AGC) (Panorama, 2023).

## **2. *Ekística*, un concepto en construcción**

Es conveniente destacar que el proyecto original de investigación de la Comunidad Humana (Human Community, HUCO) comenzó en la

década de los sesenta (1961), con la intención de investigar y categorizar los asentamientos urbanos a *microescala*. Partía de la inclusión y definición de «unidades ekísticas» a nivel de vecindario local con la intención de contribuir al diseño de un entorno residencial dentro del cual predominase la satisfacción de las necesidades humanas y de los valores sociales. La experiencia acumulada a lo largo de tres décadas de la firma Doxiadis Associates arrojó como resultado la formulación de una integración progresiva de las comunidades según un patrón jerárquico (*ekístico*). El proyecto Human Community partió de la ciudad de Atenas como «laboratorio» y el equipo de investigación integrado para ello participó en un análisis sistemático de las comunidades locales dentro de este proceso de crecimiento urbano en rápida expansión.

La definición y tendencia arquitectónica práctica que se planteó el problema de la edificación de espacios colectivos a partir de la idea de *unidades ekísticas* a la que Doxiadis denominó *microescala* encuentra de manera contrastante su contraparte en el nivel de *macroescala*, tratada en su proyecto City of the Future, vinculada con su idea de la urbanización planetaria (ecumenópolis), que vendría después de la era megalopolitana a lo largo y ancho del mundo urbanizado, una realidad por venir hacia el siglo XXII. Es una realidad hipotética que coincide con los supuestos de Henri Lefebvre de una «sociedad urbana» establecida también como parte de un futuro acompañado del fenómeno mundial denominado por él la «revolución urbana».

Vista desde el presente y hacia el futuro, la *ekística*, en la construcción doxiadiana primigenia del término, consistiría en el conjunto de escalas que abarcan ambas tendencias: las del presente o *microescalas*, las de la vida barrial de las unidades locales, hasta las urbanizaciones que rebasarían el nivel de ciudad, las unidades del futuro o *macroescalas* de urbanización que incluiría la metrópolis, la megalópolis (ciudad-región) y los conglomerados hipermegalopolitanos (ciudades-nación, ciudades-continente y la ciudad-mundo). De esta forma, es posible distinguir una definición relativa (flexible, «elástica») y, por tanto no única, del término *ekística*.

En un análisis detenido del término, en las consideraciones iniciales y originales de Doxiadis, podríamos identificar por lo menos los siguientes sentidos del término:

- 1) La *ekística* (escrita con artículo femenino) es una «ciencia» cuyo objeto de estudio es el hábitat social humano.
- 2) La *ekística* (escrita con artículo femenino) es una herramienta o una técnica que permite el estudio o el ordenamiento (proyecto de diseño territorial) de «unidades socio-territoriales locales» o de megaconglomerados urbanos postciudadinos.
- 3) El/lo *ekístico* (escrito con artículo masculino o neutro) se refiere a un nivel, plano o carácter definitorio de apreciación (visualización, perspectiva, forma de comprensión) relativa (flexible) de los asentamientos humanos entendidos como modos o formas de comprensión *microsocial* (de menor tamaño que la ciudad: barrios, pueblos etc.) o *macrosociales* (de mayor tamaño que la ciudad: metrópolis, megalópolis y asentamientos tendientes a la *ecumenópolis* del siglo XXII).

Actualmente, salvo raras y escasas excepciones,<sup>2</sup> el concepto e incluso el término sigue siendo prácticamente desconocido; pero sin duda el término ya como concepto y categoría seguirá abriéndose paso en este siglo de construcciones disciplinarias y subdisciplinarias nuevas.

Uno de los primeros ensayos que hacen alusión de esta preocupación es el trabajo clave y fundante de Antoine Bailly (1944-2021) *La percepción del espacio urbano* (1979), que en forma pionera fue de los primeros geógrafos urbanos en destacar la *ekística* como disciplina técnica y nivel de comprensión del espacio percibido a las que él destaca como «unidades ekísticas» (Bailly, 1979, p. 18), señalando tales referentes a los siguientes:

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, la difusión y la línea de investigación creada en el sentido de promover la «ekística» como una ciencia para el ordenamiento del hábitat, Grupo de Investigación y Desarrollo Urbano: «Ekística y transformación de ciudades» (Galindo, 2009, pp. 1-8).

Hombre	Habitación	Apartamento	Grupo de apartamentos
Vecindario	Ciudad pequeña	Ciudad	Centro histórico (ciudad)
Metrópoli	Conurbación	Megalópolis	Región urbana
Continente urbanizado	Ecumenópolis		

Como es posible observar y destacar, su referente de partida es el «Hombre», el humano y su fuente es, desde luego, Doxiadis (*Ekistics*, 1968).

De lo anterior sería posible destacar dos tendencias —desde nuestra apreciación y contribución— que se suman a la enumeración de los sentidos o connotaciones que es posible visualizar y que —creemos— será posible concebir como tendencia de un posible concepto o, por lo menos sentido del término «ekística».

- 4) *La ekística o lo ekístico* (empleado de ambas formas: en femenino y neutro), que puede y tiene como referente de partida la corporalidad del individuo o sujeto, cuya corporalidad sensitiva y perceptiva es el punto de partida tanto de la subjetividad (*psike*) como del «logos conceptual» que lo *piensa* (el científico-observador). Esto da pie a que las ciencias que estudian la sujetividad (psicología-psicoanálisis, antropología e incluso la arquitectura y el urbanismo, que diseña y proyecta la edificación de entornos incluyentes para la discapacidad, etc.) puedan concebir el carácter existencial de la relación topológica de la individualidad del sujeto con su entorno y su mundo.
- 5) *Lo ekístico* (en neutro) como relación topológico-ontológica que abre la relación entre sujeto y mundo con toda la dinámica que otorga la flexibilidad del uso del sentido para pensar las relaciones topológicas relativas: sujeto-entorno, sujeto-campo, sujeto-territorio, sujeto-ciudad, sujeto-mundo, ciudad-mundo, etcétera, esto es, como *categoría ontológica* de la existencialidad humana con su *mundo*.

En total, la *ekística*/lo *ekístico* es un concepto en construcción, actualmente con una marcada tendencia a su uso técnico para el diseño u

ordenamiento de entornos edificables (arquitectónica y urbanísticamente referidos), pero con una amplia y posible tendencia de asunción entre las ciencias sociales y las humanidades que establece la relación topológico-ontológica *sujeto-mundo*.

### III. Escalas geográficas y niveles de agregación socio-espacial

#### *Escalas geográficas*

1. La noción de «escala» es empleada con una diversidad de sentidos que van desde el dibujante o el pintor que, a su modo, establece una representación del cuerpo humano; el diseñador industrial, que dibuja «piezas» o elementos mecánicos diminutos o máquinas gigantes; el arquitecto, que dibuja casas, hospitales, estadios, etc.; el urbanista, que diseña barrios o elementos urbanísticos de aglomeraciones humano-habitacionales; el geógrafo, que dibuja o interpreta asentamientos humanos (rurales o urbanos), municipios, regiones, ciudades, metrópolis, etc. En todos estos casos, el empleo de escalas es una necesidad básica y una tarea más que cotidiana en el quehacer científico-técnico. La «escala» es un recurso técnico: un *medio* para un *fin*. El *medio* es la escala, su empleo y su representación; el *fin* es la comprensión, el análisis y las implicaciones *de* y *en* la realidad social.
2. Desde el punto de vista meramente técnico, la «escala» es la relación de proporción entre las dimensiones reales de un objeto y las del dibujo que lo representa. Una escala geográfica, por ejemplo, indica una proporción 1:15 000 significa que un centímetro de un mapa geográfico, por ejemplo, para hacer referencia al empleo de la escala en esta ciencia, representa 15 000 cm en el mundo real, o sea, 150 metros.

En geografía, la primera forma de representación es la relación entre el tamaño del *globo generador* y el tamaño de la *Tierra*. El *globo generador* es un modelo representacional al que se reduce la *Tierra* y a partir del cual se proyecta un *mapa*. La relación entre el tamaño de la *Tierra* y el del *globo generador* se denomina *escala nominal*

(*escala principal* equivalente a una *fracción representativa*). Los mapas indican la escala nominal e incluso pueden mostrar una *escala de barras* —la «escala», propiamente dicha— para representarla. Al hacer referencia a la escala, los emplazamientos urbanos y ciudades, Olivier Dollfus (1931-2005), geógrafo francés con especial interés por América Latina, decía lo siguiente:

El espacio urbano es un espacio limitado que en los mapas a pequeña escala está representado por puntos, y por manchas a veces alargadas en forma de estela o dispuestas como nebulosas [...]. Para precisar la posición de una ciudad es conveniente utilizar mapas de escala mediana, como 1:200 000, o bien, mapas de pequeña escala como 1:1 000 000 o 1:5 000 000 [...]. Para el análisis del emplazamiento debemos usar mapas a gran escala: 1:20 000 o mapas de escala 1:50 000 [...]. (Dollfus, 1982, pp. 83 y 86).

La escala, entendida como un recurso técnico, es una herramienta de y para la representación de un objeto técnicamente aprehendido y asumido por el científico, el técnico o, incluso, el pintor-artista.

3. Entre los científicos y técnicos el nivel de convergencia de la noción relativa de «escala» es la del geógrafo regional (territorial), que es la misma que emplearía el arquitecto, el sociólogo, el urbanista, el economista o el planificador que estudia los emplazamientos rurales, urbanos o regionales del territorio social o natural.

Dependiendo del *referente* en estudio, esta escala relativa se flexibiliza y adquiere sentidos diversos, desde la comprensión técnica para el ordenamiento intra-urbano, hasta el análisis de tendencias sistémicas o civilizatorias, pasando por las realidades regionales (entidades territoriales) del desarrollo, hasta las actuales dicotomías que van de lo local a lo global. Olivier Dollfus establece las siguientes consideraciones:

El interés del emplazamiento original varía según las épocas. El propio emplazamiento es inmutable, aunque ciertamente puede ser modificado por la acción humana [...]. La naturaleza de la aglomeración cambia al pasar de un nivel urbano al siguiente: una ciudad de 100 000 habitantes no equivale a 10 ciudades de 10 000 habitantes,

sino que es otro organismo, que posee servicios más numerosos y diversificados y la posibilidad de contar con empresas industriales más importantes, y también es un estilo de vida diferente para sus habitantes. No se vive de la misma manera en una ciudad de 100 000 habitantes que en una metrópoli. Ni los problemas del desplazamiento cotidiano entre el domicilio y el lugar de trabajo, ni las relaciones personales, se plantean en los mismos términos. Así, al analizar el papel del tamaño de los organismos urbanos, vemos claramente que las transferencias de escala no son posibles. Al cambiar la escala, no solamente se cambia de dimensión, sino también de naturaleza (Dollfus, 1982, p. 89).

En este sentido, el referido por Dollfus, la «escala» propone y adopta un *quantum*, un recurso técnico (instrumento) que es, a la vez, una visualización técnica. Lo que él denomina «naturaleza» es el *thelos*, la finalidad, esto es, *el sentido cualitativo* de la intención e interpretación del *quantum* adoptado. Así, cuando decimos —con Dollfus— «naturaleza», hacemos alusión al *referente* y al *sentido* de lo que observamos, sea este «el hombre» (su corporalidad orgánica o existencia psíquico-antropológica), la «casa», la «ciudad», etcétera (el resto de las *dimensiones ekísticas* mencionadas). Nos dice mucho más que una cantidad matemática visualizada o establecida que es factible descodificar en cada dimensión o escala explorada.

### *Niveles de agregación socio-espacial*

«Niveles de agregación» es una denominación propuesta por Leonardo Benévolo y Carlo Melograni en *La proyectación de la ciudad moderna* (1978), de la que tomamos el sentido, la connotación y las aplicaciones técnico-arquitectónicas. Se trata de tres niveles básicos: la *casa*; el *barrio* y la *ciudad*. Estos niveles fungen como referentes claramente distinguibles para la comprensión de escalas de aprehensión, «proyectación de la ciudad» (*progettazione della città*, dicho en sentido arquitectónico), de su diseño y construcción.

Aunque no se trata de la construcción semántica, ni mucho menos de un tratamiento sistemático de la expresión «niveles de agregación» en un sentido teórico, metodológico, topológico-arquitectónico o urba-

nístico, sí constituye un desarrollo técnico lo suficientemente claro para identificar un referente técnico acompañado de un conjunto de consideraciones que permiten establecer pautas y articulaciones topológicas intra-urbanas, inducciones inter-urbanas o inter-regionales desprendidas de sus definiciones.

### *La casa*

Constituye un «mínimo elemento funcional» en la relación *casa-ciudad* como expresión de extremos: el primero, como referente elemental; el segundo, como el más complejo de ambos. La casa debe entenderse como el *nivel mínimo de agregación* que tiene como punto de partida, muy en el sentido lecorbusiano del término (y los Congresos Internacionales de Arquitectura Moderna, CIAM), la función humana del «habitar».

### *El barrio*

Si bien no se encuentra elaborado explícitamente como un componente delimitado de esa forma, queda incluido como *unidad de habitación*, establecido como una articulación entre la casa y la ciudad, bajo tres consideraciones:

- 1) La relación entre lo individual y lo colectivo (la casa y la ciudad), que pone en duda la distinción tradicional entre arquitectura y urbanismo.
- 2) Los niveles de agregación más extensos y complejos —y de hecho todos los niveles de la planificación territorial—, pueden ser tratados con los métodos de la composición arquitectónica. La definición de los niveles superiores implica la definición preliminar de todos los niveles inferiores, dentro de cierto grado de aproximación.
- 3) A todos los niveles, la arquitectura moderna presenta o puede presentar alternativas precisas a los mecanismos de la ciudad tradicional (Benévolo-Melograni, 1978, p. 95).

En el estudio y propuesta que tomamos como referencia, la *unidad de habitación*,<sup>3</sup> a diferencia del *barrio* tradicional, considera la moderna edificación de bloques constructivos como las propuestas lecorbusianas de *La Carta de Atenas* y sus «principios de urbanismo». Dicho de otra forma, bloques edificados que incluyen «el elemento altura», a diferencia de los «barrios horizontales» de las viviendas unifamiliares tradicionales.

### *La ciudad*

Constituye el referente superior denominado *unidad máxima de agregación*. Está integrada por dos características o propiedades: la «repetibilidad» y la «normalización» a todas las escalas, lo que origina modalidades de agregación «homogénea alta» u «homogénea baja». Sin embargo, si hay homogeneidad, también es posible, como las suburbanizaciones así lo prueban por doquier en los contrastes urbanísticos de gran cantidad de países pobres, la urbanización «heterogénea mixta».

Los autores no dejan de considerar las propuestas de Le Corbusier en torno a una «tipología de ciudades», por ejemplo, la ciudad de núcleos dispersos de colonización agrícola, la ciudad industrial lineal, la ciudad radiocéntrica de intercambios o las ciudades satélite.

El nivel de ciudad invita a pensar hoy en día en situaciones en que tal nivel es desbordado y sobrepasado; entonces, las aglomeraciones urbanas se convierten en gigantismos imprevisibles y se vuelve necesario el estudio del comportamiento social-territorial que propicia distintos parámetros y formas del hábitat urbano que se escapa ya de la comprensión de los estudiosos de las metrópolis, megalópolis y las gigantescas inmensas conurbaciones municipales.

De esta forma, en torno a los niveles de agregación podríamos establecer consideraciones como las siguientes:

- Se les denomina *niveles de agregación* a las escalas con las que es posible identificar los conglomerados urbanos que constituyen el

<sup>3</sup> En México se la denomina «unidad habitacional» (por ejemplo, en Ciudad de México, en Tlatelolco está la unidad El Rosario; en Acapulco, la unidad El Coloso, entre otras más).

tejido de la ciudad. Son unidades básicas mediante las cuales pueden ser identificados los tres referentes de la vida social urbana: la *casa*, el *barrio* y la *ciudad*. Se trata de unidades referenciales a las que llamamos escalas intraurbanas (en ellas la «ciudad» representa el nivel máximo de agregación).

- En un segundo orden complementario se identifican dos macroescalas de agregación urbana que integran las unidades referenciales macrosociales superiores: unidad metropolitana y unidad megalopolitana (ciudad-región). Estas escalas se denominan *escalas interurbanas*.
- Las aglomeraciones urbanas enormemente habitadas que configuran los grandes conglomerados urbanos tienen formas multidimensionales de utilización del territorio que derivan en múltiples usos de suelo desde una vertiente básica. Esa variación múltiple deriva de tres vertientes provenientes de grandes bloques de territorio: el *rural*, el *urbano* y el ecológico (es decir, la *zona natural*). El territorio trans-naturalizado contiene la huella natural y humana expresada en las estructuras ambientales del territorio.
- La tipología intraurbana de los conglomerados urbanos megalopolitanos mantiene de manera combinada una tipología de estos conglomerados basada en elementos como los siguientes: 1) zonificaciones de la ciudad propias de la etapa de industrialización de la ciudad (primera mitad del siglo xx), 2) usos de suelo mixto, 3) urbanizaciones neoliberales (basadas en el emplazamiento de centros de comercio de concesiones al capital privado), 4) unidades habitacionales cerradas, 5) territorios bajo protección ecológica, 6) redensificaciones urbanas, 7) espacios lúdicos, 8) espacios para el arte, 9) espacios festivos y 10) necrópolis (panteones de la ciudad).
- La refuncionalización del espacio urbano al que suele referirse la investigación sobre los niveles de aglomeración se vincula con la renovación de la ciudad y esta, a su vez, atiende los cambios de uso de suelo. En algunos casos, implica la modificación del uso habitacional a uso comercial; en otros, renovación de vivienda; en otros más, a la preservación del espacio público mediante el rescate de inmuebles de uso comercial para transformarlos en museos, centros de exposición o preservación del patrimonio histórico.

- Se denominan *niveles de agregación* las escalas con las que es posible identificar los conglomerados urbanos que constituyen el tejido de la ciudad. Son unidades referenciales mediante las que pueden identificarse las tres coordenadas o multidimensiones de la vida social urbana-megalopolitana (espacio, tiempo y significación).
- Los distintos tipos del suelo urbano son factibles de ser «leídos» (interpretados y descodificados) o «escritos» (rediseñado simbólicamente), una vez identificados los códigos con los cuales las unidades, escalas o niveles de agregación configuran aglomeraciones urbanas de coherencia morfológica e identitaria.
- Desde una dimensión antropológica y sociológica que va más allá de la comprensión técnica, se llega a un resultado fundamental: en síntesis, la dimensión macro social de la vida humana —me atrevo a afirmarlo de manera certera y contundente— la escala referencial de lo urbano, considerada como una referencia técnica y psicológica, es *la ciudad*. A partir de la ciudad podemos dimensionarnos nosotros mismos como parte de un *mundo*. En este caso, *mundo* es también una escala, la escala humana o escala de lo humano, que es una escala planetaria.

De esta forma, la comprensión delimitativa de los *niveles de agregación* o escalas de interpretación de la ciudad y lo urbano permitirá una «calibración» de los criterios para la aprehensión de las formas metropolitanas y megalopolitanas de aglomeración. Dicha argumentación de los *niveles de agregación* propiciará gradualmente el desarrollo de un tipo de urbanismo comprensivo y significativo que articule *la ekística*, vinculándola de forma multidisciplinaria con el resto de las disciplinas científicas con que se enlaza epistemológicamente.

#### **IV. Conceptos asociados a las «escalas de aglomeración»**

En una posible asociación nominativa (denominación) o construcción conceptual que permita el empleo de una categoría adecuada, por un lado, para la visualización del fenómeno de las aglomeraciones humano-sociales, su comprensión cualitativa y cuantitativa («lectura del espacio antrópico») y, por otro lado, su empleo en el sentido técnico para el diseño, edificación y ordenamiento de hábitats con criterios humanistas

(«escritura del espacio antrópico»), hemos encontrado que existe una asociación posible entre la *ekística* (empleadas por arquitectos-urbanistas), las *escalas geográficas de aglomeraciones humanas* y los *niveles de agregación* empleados en arquitectura y urbanismo.

En la exploración conceptual realizada para este ensayo destacamos dos aspectos que, si bien no fueron propuestos en el sentido de la *ekística*, sobresalen de manera especial en el momento de la «lectura del espacio urbano». Nos referimos a los conceptos empleados por Gianfranco Caniggia de *matriz de aglomeración base* y al de Aldo Rossi, de *hechos urbanos* y *área-estudio* (de la ciudad).

La secuencia o proceso territorial del estudio de Caniggia comienza por el reconocimiento de la comprensión de una lógica de asentamiento al que denomina en su conjunto *ciclo de implantación de antropización*. Dicho proceso establece tres momentos claramente distinguibles:

- 1) El *organismo territorial* que da lugar a un «tipo territorial».
- 2) En la totalidad de las dimensiones urbanas: sistema de interacciones entre aglomeraciones como resultante de la existencia de un *organismo urbano*.
- 3) El *tejido urbano*, en el que interviene la lectura de los elementos componentes de lo que se denomina «espacio antrópico» (aglomeraciones de edificios, los edificios y el «tipo de edificación») (Caniggia-Mafei, 1995, pp. 40, 60 y 147).

Aldo Rossi, al exponer su *Arquitectura de la ciudad* (1979), destaca la importancia del *área-estudio* y los llamados *elementos primarios*. Define el *área-estudio* señalando lo siguiente:

El *área-estudio* puede considerarse una abstracción respecto al espacio de la ciudad; sirve para definir mejor cierto fenómeno. Por ejemplo, para comprender las características de cierta parcela y su influencia sobre un tipo de viviendas será necesario examinar las parcelas colindantes, las que constituyen cierto contorno, para ver si tal forma es completamente anormal o bien si nace de condiciones más generales de la ciudad (Rossi, 1979, p. 100).

El *área-estudio* es una abstracción respecto del espacio de la ciudad, una abstracción que le sirve también como método de trabajo en las delimitaciones cualitativas más complejas.

Es posible distinguir la asociación del concepto de área-estudio con el de *contorno urbano*, que se define como la delimitación de la «porción del área urbana» (área-estudio) compuesta por cualquier elemento urbano, hecho urbano (individualidad arquitectónica) de naturaleza más compleja hasta llegar sucesivamente a la ciudad en la que se manifiestan. Termina su explicación diciendo que «deberemos aclarar a qué contorno urbano nos referimos» (Rossi, 1979, p. 100). Para Rossi, de manera semejante a Benévolo, cada edificio indica un «hecho urbano», pero entre la singularidad arquitectónica de cada «hecho urbano» y la *ciudad* en su conjunto se encuentra el *barrio*, que es también un «hecho urbano». Dice Rossi: «Todo cambio de un hecho urbano presupone un salto cualitativo» (Rossi, 1979, p. 101).

Así, la sucesión cualitativa de un *hecho urbano*, en tanto que edificación singular (un edificio o una casa, por ejemplo), el *barrio* y la *ciudad* es un referente articulador relativo de partida, clave para el establecimiento de la tipología edificatoria y la morfología urbana. Esto implica una delimitación de *niveles* reconocida y empleada por Rossi a manera de conceptos que auxilian y muestran la búsqueda para la comprensión de los fenómenos intraurbanos mediante saltos cualitativos que conectan metódicamente el *barrio* hasta su arribo gradual con el nivel complejo de *ciudad*.

## V. Referentes definitorios de la *ekística*

En esta exploración de la *ekística* como referente conceptual hemos visualizado sus denotaciones y connotaciones principales. Si, como se dice en semiología, «la denotación está constituida por el significado en cuanto tal» y «las connotaciones expresan valores subjetivos atribuidos al signo debidos a su forma y a su función (poética, científica, etc.)<sup>4</sup> connota el significado que expresa» (Giraud, 2014, p. 40), la *ekística* nació con la virtud de ser flexible. Se creó como el conjunto de connotaciones arquitectónico-urbanísticas que hacen referencia a las elongaciones provenientes de lo que Doxiadis denominó *unidades ekísticas microsociales*:

<sup>4</sup> Nosotros diríamos: geográfica, arquitectónico-urbanística, psicológica, antropológica, económica, ontológica, etcétera.

el cuerpo, la cama,<sup>5</sup> la casa, el barrio, el pueblo y la ciudad, que nosotros ubicamos como todos aquellos fenómenos y sus visualizaciones endógenas de la ciudad, tomada esta como referencia, esto es, todos aquellos fenómenos urbanos intracitadinos, y las *unidades ekísticas macrosociales*, que rebasan y desbordan el nivel de ciudad (la metrópolis, la megalópolis, la ciudad-región, la ciudad-nación, la ciudad-continente y la ciudad-mundo o ecumenópolis/holópolis).

Con el cuidado que amerita, nos hemos referido a términos sucedáneos que favorecen la precisión de la definición del concepto o conceptos vinculados con lo que ya es una necesidad teórica: la definición de las escalas de agregación o existencia de lo humano-social. Partimos de la terminología propuesta por Doxiadis de *unidades ekísticas*. Consultando a Dollfus, continuamos con la idea de nombrar de manera completa lo que en forma escueta y sin detenerse a pensarlo llamamos «escala», connotando el término y «sabiendo todos a qué nos referimos»; nosotros hemos empleado la expresión «escalas geográficas de aglomeración socioespacial». Hemos efectuado una revisión de la expresión empleada por Benévolo, la de «niveles de agregación», denominación empleada con toda claridad para el diseño y «proyectoración» de los espacios habitables de la ciudad (casa, unidad habitacional, barrio y ciudad). Por último, revisamos la idea de Caniggia de «matriz de aglomeración-base», como núcleo para el estudio del tipo de asentamiento y edificación de un organismo urbano (intracitadino). Asimismo, revisamos la denominación de Rossi en torno al uso flexible de «hecho urbano» y «área-base».

<sup>5</sup> La cama es un nivel, un sitio de referencia topológica sugerido por Otto F. Bollnow en relación con la «utopía» y la «esperanza». Como aquel lugar desde donde se tejen los sueños que, a su vez, Ernst Bloch denomina «sueños diurnos» (la imaginación creadora de utopías posibles) y «nocturnos» (sueños no posibles) (Bollnow, 1969, pp. 150-173).

De la indagación realizada surge un pequeño bloque de preguntas cuyas respuestas permitirían la creación, adecuación o empleo correcto de los términos en uso. Por ejemplo, ¿son los seres humanos los que se «agregan» en «niveles» («niveles de agregación») o «escalas» formando conglomerados humanos rurales o urbanos? ¿No son los científicos los que, en busca de la explicación de los fenómenos denominados «asentamientos humanos» (rurales o urbanos), crean «niveles» o «escalas» (entre ellos la *ekística* como técnica) para la comprensión y aprehensión de los fenómenos territoriales? Al diseñar los espacios habitables, ¿no son los urbanistas y planificadores territoriales quienes promueven los «niveles», las «escalas» y los «tipos» de «agregación» (*ekística*) de los asentamientos humanos?

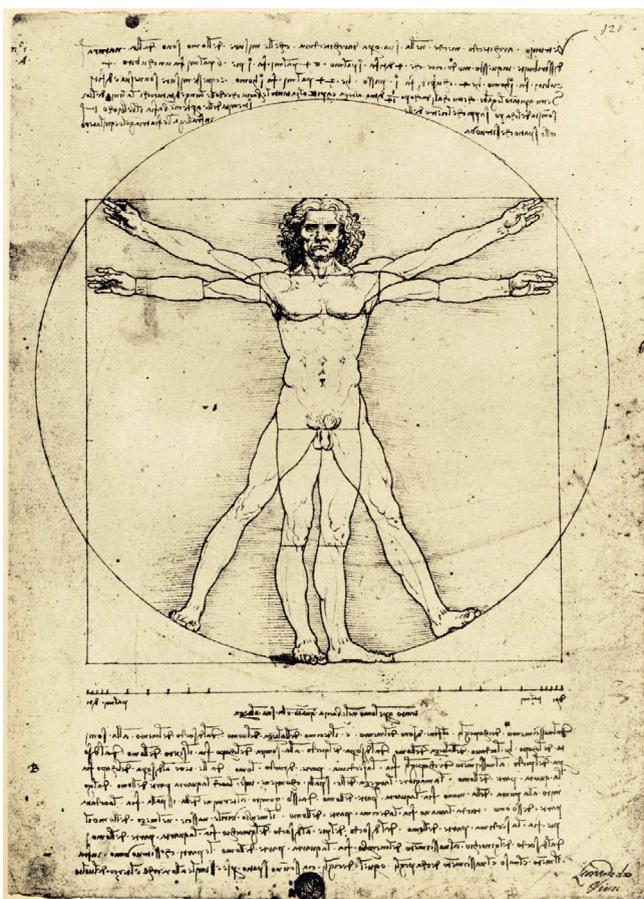
Creemos que el proceso se da en ambas direcciones: del fenómeno hacia el científico-intérprete y del *proyectista* (ordenador-planificador, arquitecto-urbanista) al fenómeno de los asentamientos humanos como fenómeno del hábitat social-humano. ¿Cómo denominar, entonces, el proceso de «agregación humana» o la herramienta de la *ekística*?

Los seres humanos (rurales o urbanos) se aglomeran, pero no con la finalidad de integrar «niveles» (de «agregación») o agruparse en «escalas». Las «escalas» o «niveles» son invenciones de los científicos o técnicos para tener una mejor comprensión de las aglomeraciones humanas y estudios territoriales, o para diseñar arquitectónica y urbanísticamente hábitats colectivos. Son herramientas epistemológicas para la comprensión de la realidad humana.

Por tanto, dicho en el contexto de la *ekística* como un «concepto en construcción» (apartado 2 de este capítulo), consideramos que son adecuadas y aplicables, a excepción de la *ekística* como «ciencia» (1), las cuatro connotaciones expuestas: como herramienta técnica (2), como nivel o plano de apreciación, visualización o perspectiva (3), como referente corporal orgánico individualidad (4) psicológico o antropológico. Derivado de ello destaca especialmente una quinta acepción: su *sentido topológico-ontológico* (5). Se trata esta última, sin duda, de una aportación necesaria al sentido primigenio del término *ekística* que enriquece al ya existente conjunto de «escalas geográficas de aglomeración humana» y «escalas territoriales».

### III. Imágenes de unidades ekísticas\*

#### III.1a. Unidad corporal: El Hombre de da Vinci. Nivel de agregación (1)

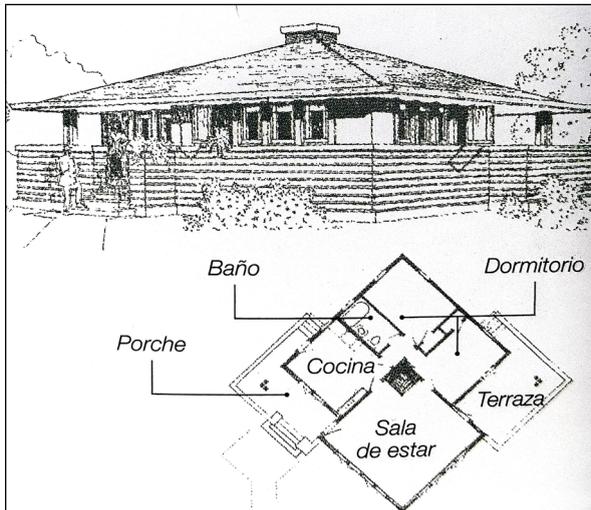


\*Nota: Las referencias de las imágenes se encuentran en el apartado «Ilustraciones», después del apartado «Bibliografía consultada».

*III.1b. La Cama. Nivel de agregación (1)*



*III.2a. La Casa. Unidad de vivienda. Nivel de agregación (2)*



*III.2b. El Barrio. Unidad de habitación. Nivel de agregación (2)*



*III.3a. Ciudad Antigua de M.ontevideo (Uruguay). Nivel de agregación (3)*



*III.3b. Metrópoli de Monterrey (México). Nivel de agregación (3)*





## IV. Humanismo y urbanismo. Legado y tentativas de resignificación: de Wirth-Harvey a la vuelta de siglo<sup>1</sup>

Nunca hemos de analizar e interpretar demasiado cabalmente la ciudad para la que tenemos que proyectar: hay que analizarla en su punto máximo en el pasado y en el presente, y por sobre todo, ya que el urbanismo es el problema, prever el futuro que se le abre.

PATRICK GEDDES:  
*Ciudades en evolución*  
(1960, p. 32).

**E**l *humanismo* emerge como una necesidad urgente en momentos de peligro en los que se ve amenazada la vida humana y la dimensión de lo humano en general. Un ejemplo de ello se dio después de la Segunda Guerra Mundial. Jean Paul Sartre (1905-1980) y Martin Heidegger (1889-1976), dos pensadores clave del siglo xx, a propósito del existencialismo coincidieron en resaltar, espacio-temporalmente, la

<sup>1</sup> Este capítulo es una versión aumentada del proyecto de investigación «Reformulación del legado urbanístico para la edificación de ciudades humanistas», auspiciado por el Instituto Politécnico Nacional (México) durante el año 2014, con número de registro SIP-20141217. Parte de sus resultados fueron publicados, con adecuaciones, como «Edificación de ciudades humanistas. Legado y reformulaciones urbanísticas» en el libro de investigación *La cultura como herramienta de expresión humana* (Padilla, G. *et al.* [coords.], 2018, Barcelona: Gedisa, pp. 201-215).

necesidad de lo humano, después del genocidio nazi y la necropolítica europea que dejó más de sesenta millones de muertos. En nuestro tiempo, la naturaleza, la vida humana y la dimensión de lo humano en general (su vida material y espiritual) se encuentran amenazadas por la propia dinámica de la modernidad predominante en su versión capitalista: el llamado «capitaloceno» (Altvater, 2014), con todo su proyecto civilizatorio basado en la ganancia, la especulación del espacio urbano, rural y la devastación de la naturaleza. Dicho sea en general, en el uso especulativo del espacio humano.

El urbanismo, pese a las tentativas de resignificación realizadas de manera importante en distintos periodos y coyunturas del siglo xx, la de Lewis Wirth de los años treinta como miembro de la destacada escuela de sociología de Chicago, y la de David Harvey de los años setenta en su calidad de joven representante del pensamiento marxista del último cuarto de siglo (encabezado por Henri Lefebvre), sigue siendo una disciplina fundamentalmente dedicada y orientada al diseño de la ciudad, una ciudad estandarizada. Si bien ya hoy, en pleno *cuasi* final del primer cuarto del siglo xxi, el urbanismo viene acompasado y aderezado con acompañamientos de la planeación o planificación en sus distintas variantes (económico-social, territorial, urbana, etc.), en total, sigue siendo una disciplina proyectacional (para emplear el término de L. Benévolo de «proyección», propio de la arquitectura), todavía escasamente vinculada con la filosofía, la sociología, la antropología y la semiótica.

Todo proceso urbano edificatorio se encuentra colocado en el ámbito de la producción de la ciudad y todo proceso de producción de la ciudad queda directamente implicado en el ámbito edificatorio y constructivo. Desde un punto de vista de la génesis de la vida material no metafísico, se trata de un problema ontológico en el que el «ser» directamente involucrado y puesto en cuestión es el *ser-hombre*. Edificar es, en ontología, *poner-mundo*, un mundo hecho *por y para* el ser-hombre.

La edificación de ciudades humanistas es, así, la resaltación de la necesidad de contrarrestar las anomías sociales desde la construcción del entorno material para que influya lo conveniente en la vida social, la socialidad. Atender el campo instrumental mismo para generar mejores condiciones de vida social y propiciar el encuentro comunitario mediante infraestructuras, trazas urbanas, espacios suficientes, redimensionamientos en todos los niveles de agregación (la casa, el barrio, la ciudad, la región), espacios de ruptura de la vida cotidiana —durante el juego,

la fiesta y el arte— (Echeverría, 2000) que dé lugar al tiempo libre productivo y liberador (recreativo).

Partimos de un principio que intenta definirse como marcadamente no-urbanocentrista: *no hay civilización sin ciudad, así como tampoco hay ciudad sin campo ni naturaleza. La ciudad y el campo son naturaleza transformada con rostro humano. Por tanto, la defensa de la ciudad humanista es la defensa del campo y de la naturaleza.*

Esto constituye un acto colectivo de grandes dimensiones e implicaciones que involucra y forma parte integrante de una *poiesis* (Heidegger, 2001, pp. 139-152) colectiva y de la producción del espacio, del tiempo y del sentido (Gasca, 2007). Ya Lefebvre en *La producción del espacio* (Lefebvre, 2013) y Folín en *La ciudad del capital* (1976) han desbrozado de manera clara que la ciudad que se produce es una ciudad marcada por los procesos ideológicos y los códigos de clase desde los que se dominan y controlan los fenómenos edificatorios. En nuestras sociedades contemporáneas, son parte del *hecho capitalista*, una realidad dominante, imperante y superimpuesta.

El «sujeto» es el *hombre*; el «objeto», en la edificación de ciudades, es la *ciudad*; el *fin* (*thelos*) es el *habitar* de los hombres. El ámbito del *habitar* es aquel que favorece la coexistencia de unos sujetos con otros en un hábitat que debería propiciar la socialidad y los lazos comunitarios profundos.

De este modo la edificación, en tanto producción de la ciudad, implica por lo menos tres agentes en el proceso edificatorio: los sujetos sociales (habitantes), que se integran en el hábitat y solicitan permanentemente formas nuevas en cuestión; los urbanistas, que planifican e inciden directamente en el diseño de los espacios colectivos, y las autoridades locales, que facilitan, permiten, autorizan y legitiman u obstaculizan la producción del espacio social. De la articulación histórica pertinente de estos elementos integrantes dependerá la operatividad y vigencia de su permanencia.

## I. Humanismo y urbanismo

Para clarificar el sentido básico de este apartado, hacemos una consulta de las significaciones que otorgan fundamento a la perspectiva de estas categorías clave para la comprensión de los procesos edilicios ciudadanos contemporáneos: el humanismo, el urbanismo y la necesidad de su vínculo.

### A. Sobre la trascendencia del significado de «humanismo»

Desde Protágoras en el siglo v a. C., periodo caracterizado esencialmente por la «vuelta del hombre sobre sí mismo», existió una preocupación manifiesta por la dimensión de lo humano. Destacó entre los sofistas del siglo de Pericles (siglo v a. C.) gracias a una frase que lo volvió célebre: «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, y de las que no son en tanto que no son» (Marías, 1954, p. 37). Desde entonces se ha intentado colocar históricamente al hombre como centro de la vida y del cosmos. Dos siglos después, en el humanismo de la posguerra, Sartre y Heidegger resaltaron, desde ángulos distintos, la importancia de lo humano como necesidad fundamental de toda existencia. Señala Sartre: «Por humanismo se puede entender una teoría que toma al hombre como fin y como valor superior» (Sartre, 1998, p. 40). Para él «el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que lo realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida» (Sartre, 1998, p. 25). Más allá de considerar al humanismo como «los actos más altos de ciertos hombres», la idea que Sartre considera como de un humanismo absurdo, afirma que hay otro humanismo mucho más profundo caracterizado por la siguiente idea:

[...] el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y por otra parte es persiguiendo fines trascendentales como puede existir; siendo el hombre este rebasamiento mismo, y no captando los objetos sino en relación con este rebasamiento, está en el corazón y en el centro mismo de este rebasamiento. No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana (Sartre, 1998, p. 41).

Para Sartre humanismo es, fundamentalmente, trascendencia de lo humano mismo.

Heidegger piensa, desde su preocupación sobre lo que denomina «olvido que Occidente», que consiste en haber confundido el *ente* (lo «entitativo») con el *ser*. En este caso, el del humanismo, al *ser-ahí-hombre* (*Dasein*) con el *ser* (*Sein*). Una confusión que ha involucrado a la imposibilidad de superar el pensar metafísico: la separación entre el (lo) *ser* con el *pensar*. Desde esta perspectiva, establece sobre el humanismo lo siguiente:

El hombre no es el déspota del ente. El hombre es el guardián del ser. El hombre es en su esencia —que es propia de la historia del ser— aquel ente cuyo ser, en cuanto ec-sistencia consiste en habitar en la proximidad del ser. El hombre es el vecino del ser.

Es el humanismo que piensa la humanidad del hombre desde la cercanía al ser. Pero es también el humanismo en el cual no está en juego el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su procedencia de la verdad del ser. Pero, ¿no está y se decide en este juego también la ec-sistencia del hombre? Sí, así es (Heidegger, 1998, pp. 98-99).

Desde la idea anterior, para Heidegger, el hombre no es un déspota del ente; el hombre es, o debería ser, el guardián del ser (Heidegger, 1998: 98) o, por lo menos, «su vecino».

En todos los casos, el humanismo es un *modo* de colocar la dimensión de lo humano en un *acto* colectivo que *edifica-mundo* (poner-mundo; hacer-mundo o producir-mundo). Producir mundo es, directamente, producir el *habitar*, considerado como verbo y como sustantivo.

*Poner-mundo*, sí, pero edificado con los *valores* humanistas (de uso, éticos, estéticos, etc.) que coloquen lo humano como centro de la vida material y «espiritual», no al servicio de la especulación económica ni a favor del enriquecimiento, el saqueo y la ganancia privadas por encima del interés colectivo y público.

### *B. Sobre la definición de «urbanismo»*

Para Françoise Choay (1925-), en la obra *L'Urbanism, utopies et réalités*, de 1965, y para Norbert Schmidt-Relenberg (1931-2020) en su obra *Sociologia y urbanismo*, (*Soziologie und Städtebau*) de 1968 —dos grandes referentes para el estudio de lo que aquí tratamos—, se despliega un tipo de urbanismo que, todavía en los años setenta, transitara de las políticas de saneamiento y del ensanche urbano al «ensanche epistemológico» pretendido por Wirth, Choay y Harvey.

En relación con el origen del término, de acuerdo con F. Choay, la palabra *L'urbanisme* surgió, según G. Bardet, hacia 1910 en el *Bulletin de la Société géographique de Neufchatel* como propuesta de P. Clerget. En 1914 se fundó la *Société française des architectes-urbanistes* y en 1924 se fundó el *Instutut d'urbanisme* de la Universidad de París

(Choay, 1970, p. 11). Para Choay, existe una etapa anterior al urbanismo que denomina «preurbanismo», ubicada históricamente a comienzos del siglo XIX, y una tendencia a contrapelo del urbanismo que denomina «urbanismo en tela de juicio» y a la corriente que lo sustenta «urbanismo progresista», caracterizado por el humanismo (Choay, 1970, pp. 75-106).

Para N. Schmidt —haciendo gala de erudición de historiadores tratadistas del tema en lengua germana—, el «urbanismo» (*Städtebau*, sin el empleo de la raíz latina del término) estuvo asociado originalmente en el siglo XIX con un carácter remedial sanitario vinculado incluso con la medicina. Pero en lo que él denomina «autodefinición del urbanismo» es necesario considerar los rasgos característicos para su definición. Entre ellos, hay que tener en consideración su objeto, sus tareas, sus intenciones sus métodos y sus modalidades. Destacamos de ello sus intenciones: científico-sociales, técnicas (constructivas), artísticas y políticas. Si no tomamos en cuenta las intenciones políticas, toda definición teórico-práctica se vendría abajo (Schmidt, 1968, pp. 18-54).

Cada una de estas intenciones visualizan un *telos* o finalidad del urbanismo históricamente entendido que ve sus frutos en las aplicaciones prácticas y, a su vez, moldea las tendencias diacrónicas, formando el perfil tanto de un proyecto específico de ordenación espacial del territorio ciudadano o urbano como del proyectismo que juega el papel de mediador entre los sujetos y los objetos del urbanismo, así como el sesgo dominante (por ejemplo, el técnico-constructivista, o el político), pudiendo constituirse en una limitación de la ordenación urbana cuando incluye la visualización parcial del *todo social*. Esto nos invita a la preparación del camino hacia una visión compleja del urbanismo como conjunto de disciplinas tecno-artísticas, sociopolíticas y, desde luego, científicas que reformulan a cada paso el alcance global de este bloque multi y transdisciplinario.

De estas reflexiones que son, a la vez, síntesis históricas, destacamos cuatro:

1. Sigue siendo un problema prioritario, en el estudio de la ciudad, la evaluación de los avances y retrasos que acompañan a la práctica urbanística en sus dimensiones teórica y empírica, sobre todo cuando una realidad social concreta, como la nuestra, solicita acuciosamente su análisis e investigación acorde con los acontecimientos urbanos que se gestan en ella.

El primer aspecto por considerar cae en la noción particular que se tiene de «urbanismo» como práctica profesional, asunto que nos lleva directamente al problema del campo de investigación que se abre al explicar esta noción por cada *sesgo epistemológico* y a su determinado compromiso científico para atacar el conjunto de problemáticas abiertas por ese campo.

Desde el punto de vista teórico, el problema cobra forma cuando solicitamos *la* o *las* metodologías apropiadas para estudiar los fenómenos que configuran la noción específica de «urbanismo» que un investigador o una institución emplea en su práctica teórica y, por tanto, de su nivel de aprehensión de los fenómenos urbanos.

El nivel teórico y el nivel empírico confluyen en la noción peculiar que se le asigna al «urbanismo» y al campo problemático de la vida social en el que incide. Este campo aparece ante nosotros de manera multifacética, solicitándonos, de inicio, la distinción entre los fenómenos ciudadanos y los urbanos. Los fenómenos ciudadanos acontecen dentro del cuerpo o territorio de la ciudad, mientras que los fenómenos urbanos pueden acontecer de manera endógena o exógena en las áreas urbanas localizadas fuera de la ciudad (en lugares urbanos periféricos o en lugares rurales en crecimiento).

2. Al revisar la noción, que podríamos llamar, *clásica* del urbanismo encontramos en ella las carencias, pero también los elementos que debemos salvar y superar críticamente, actualizando las necesidades contemporáneas de esta noción. A saber, la definición *clásica* establece al urbanismo del modo siguiente:

La ordenación de un sistema espacial y social determinado, conocido bajo la denominación de ciudad, por medio de la ejecución de determinadas tareas y con vistas a determinados fines, en el marco de una concreta metodología y a través de determinados tipos de actividad (Schmidt, 1968, p. 11).

El urbanismo aparece aquí como una página en blanco y subsumida al concepto más amplio de ordenación del territorio. Bajo la necesaria vinculación lógica y material con la ordenación territorial. Desde luego, no están presentes las dimensiones o campos de investigación que se abren al adentrarse en el estudio de la vida social urbana y que de manera sintética delimitarían al objeto empírico, pudiendo seguir orientaciones

o sesgos claramente diferenciables y predominantes en los centros de investigación. Hemos ubicado tales orientaciones o *sesgos epistemológicos* en cuatro *tendencias*: 1) científicas (sociológicas y ecológicas), 2) técnico-constructivas (sistémico neofuncionalista), 3) artísticas (arquitectónico-urbanísticas o cultural-esteticistas) y 4) político-económicas (estructural-marxista).

Como se observa, en los matices anteriores están presentes corrientes, enfoques, o escuelas de pensamiento teórico que terminan por completar la o las metodologías que abrazan estas dimensiones del urbanismo, fundamentales en su devenir histórico.

3. Gracias a los matices y sesgos epistemológicos ya identificados podemos visualizar incidencias de la práctica teórica y de la práctica tecno-artística:

a. Cuando con *urbanismo* evocamos a las *tareas* y a los *finés* constructivos, nos incorporamos generalmente en el ámbito del funcionalismo y obedecemos las disposiciones básicamente técnicas. Con ello participamos en la conversión del urbanista en técnico de la ciudad y de la vida urbana. Esto ocurre al cumplir con iniciativas institucionales oficiales o privadas de orden práctico y muchas veces carentes de carácter crítico por falta de comprensión global de la problemática.

b. Como proyectista del espacio urbano, el urbanista pragmático llega a convertir al urbanismo en disciplina artística que modela, da funcionalidad y forma al espacio (diseño urbano), olvidándose con frecuencia de la problemática social que verdaderamente configura el territorio social de la ciudad. Esta es una tendencia general de los centros de investigación públicos y privados. Por ello, se vuelve necesaria la reconsideración de sus contenidos programáticos para lograr mayor apertura en el estudio y comprensión de la sociedad.

Las dos tendencias anteriores se circunscriben en el campo instrumental del urbanismo, subsumiendo los sujetos a los objetos del urbanismo y confundiendo con frecuencia los fines con los medios. Los sujetos de la historia se pierden en la historia de la «civilización material» (Braudel, 1984), para emplear los términos de Fernand Braudel (1902-1985).

- c. Entendido el *urbanismo* bajo el predominio de la sociología y otras ciencias sociales como la antropología social, la psicología social, ocurre el problema metodológico contrario al anterior: se sobrevalora la relación social y se omite que esta surge de condiciones materiales peculiares articuladas con la vida cultural de una colectividad social determinada, situándose únicamente en algunos aspectos como la calidad de vida, la cohesión, la pertenencia e identidad de grupos sociales, la importancia del lenguaje y del signo, la demografía, los asentamientos humanos, etcétera.
  - d. La otra tendencia u orientación del *urbanismo*, en la que domina la política, cae de lleno en el dominio de la supraestructura y subordina al sujeto social al discurso hegemónico del grupo o grupos en el poder político. El *urbanismo* consiste, entonces, en la revisión y análisis de los «planes de desarrollo» o de «planes de desarrollo urbano». Su metodología se simplifica y se reduce, pues, al estudio de las «políticas» o disposiciones que «regulan» la vida material y social de los conjuntos urbanos.
  - e. Cuando se introduce el elemento económico, el sujeto de la historia deja de tener su carácter de fuerza motriz y se pierde en la estructura económica de tal o cual «proyecto capitalista» dominante que se legitima bajo la concertación con matices más o menos democráticos, o lo convierten en discurso radical del cambio social.
  - f. Tanto la dimensión política (supraestructural) como la económica (estructural) niegan al sujeto y mutilan al urbanismo de sus agentes de cambio. Niegan al *urbanismo* su papel instrumental para el desarrollo social y lo convierten en mero instrumento del discurso oficialista.
4. Estas dimensiones u orientaciones no solo cualifican la noción de «urbanismo» sino el sesgo dominante de los centros de investigación. La amplitud de estas dimensiones marca el alcance y trascendencia potenciada del campo de investigación urbana de los institutos como mediadores entre la teoría y la práctica, entre la vida social y la posibilidad de intervención racional y coherente con las necesidades objetivas de la sociedad política contemporánea.

Si el urbanismo, como conjunto de disciplinas que pueden plantearse el problema de lo tecno-social como un todo complejo de lo urbano y de la totalidad social peculiar, olvidara los elementos que dimensionan su campo y alcance, olvidaría también la metodología y las necesidades científicas de nuestro tiempo que solicitan nuestras ciudades complejas. Debe recordarse constantemente que urbanismo no es solamente una dimensión de la arquitectura, sino que esta y aquel son solamente una forma de comprensión de la vida social multifacética que busca la coherencia y racionalidad del espacio social plural y diverso. Es, por tanto, una síntesis multidisciplinaria que busca la organización del espacio urbano, de la vida material de los sujetos sociales bajo el *telos* de la democracia social, como coexistencia pluriclasista de un determinado hábitat, bajo valores de la belleza, el orden y el uso del espacio urbano.

El *urbanismo* es, a decir verdad, la síntesis de potencialidades cualitativas de orden científico, técnico, artístico y político. Es *científico* porque incluye la organización sistemática del conocimiento para conocer la realidad social (antropología, sociología, psicología, historia, geografía, etc.). Es *técnico* porque incluye los últimos avances de técnicas de investigación social, la tecnología adecuada para el estudio y construcción del entorno social-material (cibernética, programas de simulación, procesamiento de datos computarizados, fotografías satelitales, tecnología para la construcción, etc.). Es *artístico* porque recoge la herencia más notable de la arquitectura mundial (todos los tipos de formas, estructuraciones urbanas, construcciones tridimensionales, etc.) que moldean estéticamente el espacio urbano. Es *político* porque obedece a las iniciativas más o menos democráticas del «jalónamiento» de la relación Estado-movimientos sociales urbanos.

La *ciudad*, cualquiera que esta sea, es un laboratorio que nos invita a organizar, sistematizar y replantear las dimensiones del urbanismo. Los hechos, los fenómenos urbanos de la gran ciudad, son quienes nos exigen nuevamente la readecuación de la investigación urbana a las nuevas realidades y acontecimientos sociales que han dejado rezagada la teoría en manos de la política y los intereses del mercado irracional del suelo urbano.

La excesiva división del trabajo científico debe ser readecuada a las necesidades que surjan de la labor multidisciplinaria en defensa de un urbanismo colectivo de largo alcance, en el que, como dijera Henri Lefebvre, no «imperere» ninguna ciencia, sino que «reine» una especie de

«democracia científica» interdisciplinaria en defensa de la vida social y un entorno más humanizado (Lefebvre, 1978, p. 227).

Esta necesidad debe construirse en el seno mismo de los centros de investigación contemporáneos mediante el intercambio interinstitucional, adecuando los *curricula* y contenidos programáticos de los posgrados mediante áreas que abarquen las dimensiones generales de la vida urbana y que sean capaces de influir en las decisiones democráticas del orden social, esto es, que tengan incidencia directa en la llamada *planificación urbana* y en las políticas públicas. Solo una reflexión profunda del «urbanismo» nos conducirá a la adecuación de los *curricula* de los centros de investigación, logrando que estos tengan la capacidad y fuerza suficientes para influir en sus investigadores, primero, y en las instancias superiores, después, al impedir que el eclecticismo teórico reine en nuestras universidades, reproduciéndose los errores que por largo tiempo se han cometido.

En el orden teórico-metodológico, propiamente dicho, debe aceptarse que existe no solamente la necesidad imperiosa, sino la posibilidad de desarrollar una «teoría de la ciudad» que sintetice críticamente los siguientes elementos:

Génesis y desarrollo histórico de la sociedad urbana devenida ciudad.

1. Producción y construcción del entorno material como proceso de civilización material.
2. Relaciones sociales en la medida que constituyen las fuerzas motrices para las transformaciones sociales, aludiendo directamente al proceso onto-creador de las tentativas de humanización de la vida social.
3. Vida política, en tanto que lucha democrática para la organización y participación en las demandas que resuelvan los proyectos y necesidades de calidad de vida material e ideológica en la comunidad de intereses.
4. Elaboración estética de formas urbanas que obedezcan a los reclamos del consumo comunitario del discurso. Esto es, conversión del discurso material ideológico a las necesidades comunitarias de consumo estético (poner la estética de las formas arquitectónicas al alcance del uso y consumo colectivo) en toda índole de construcciones.

Asimismo, nuestras ciudades de problemáticas complejas nos expresan sus exigencias:

1. No cambiar los análisis macro sociales y estructurales por los «estudios de caso», insertos en el tiempo coyuntural con la idea de elaborar trabajos «al vapor» y con la finalidad de acumular puntos curriculares, sino desarrollar ambos con la misma importancia, ya que «dejar para después» los trabajos teóricos verdaderamente críticos y ricos en aportaciones, convierte al investigador en «teórico de coyuntura urbana».
2. Distinguir claramente el tiempo del sociólogo (corta duración) con el tiempo del historiador (larga duración), diferencia fundamental entre época o *periodo* con *coyuntura*, lo cual se refleja en la confusión entre estrategias de planificación urbana con planes de urbanismo (generalmente cuatrienios, quinquenios o sexenios).
3. Plantear investigaciones referidas a la civilización material, vida cotidiana, contenidos sociológicos expresados en el «discurso de las construcciones» y elaboraciones materiales de nuestro tiempo. Esto se manifiesta en la necesidad de abordar las aportaciones más recientes de la semiología para el estudio del contenido discursivo de toda índole de producciones arquitectónicas y urbanas en general.

Todo esto trae como consecuencia la necesidad de que el urbanismo revise sus viejos contenidos funcionalistas estructural-sistémicos para cambiarlos por tesis nuevas que superen los viejos discursos constructivistas conservadores y los anquilosados esquemas heredados de los discursos pseudocríticos —por fortuna— poco a poco superados.

Por último, no debe olvidarse que el urbanismo ha sido y seguirá siendo un *medium* entre los sujetos sociales y los objetos que conforman su entorno material. Por ello, debe quedar perfectamente entendido que por muy bien elaboradas que sean nuestras investigaciones, contravendrán su función social si no se vinculan con sus beneficiarios directos, con la sociedad misma. Es ella, en verdad, el verdadero sujeto-objeto de la teoría urbana.

El *urbanismo* por definición es o debería ser por fin la síntesis más rica que las ciencias del hombre y de la construcción de su hábitat material hayan podido heredar de un siglo a otro: la mejor herencia del siglo xx al siglo xxi.

### C. La necesidad del vínculo entre humanismo y urbanismo

La relación entre humanismo y urbanismo es la relación primaria para la edificación de la ciudad. En este nivel se conjetura el proyecto de hábitat con rostro humano en la edificación de *mundo* (Schulz, 1979). *Urbanismo* no es aquí una disciplina científico-técnica, sino un plano o nivel *poiético-político* que incide en la intervención para al estudio, diseño, edificación, racionalización y puesta en marcha de las ciudades. El urbanismo humanista es el que coloca al ser humano como centro de sus propuestas edilicias o edificatorias del entorno material y social de la vida humana citadina colectiva.

En la *diagnosis* de la ciudad, el discurso de la materialidad citadina es el discurso materializado de la valorización fetichista y cosificadora, caracterizado por la rigurosidad del ángulo recto, la verticalidad edificatoria en la que forma y existencia material se unifican en la producción de valor de cambio (la especulación y la ganancia). El espacio estructural y la circulación material son expresiones de «libertad», pero consuntiva. Libertad visual electora del consumo: si la ciudad en general existe como producto, como máquina, como mercancía o como mercado, también existe como *anuncio* comercial publicitario (afiche, luz, sombra, color e imagen). La ciudad es un anuncio en el más amplio sentido del término; es *el* anuncio de nuestro tiempo; es propaganda mercantil y mercadotecnia. En ella se tiene a la ciudad como su *medio* y como su *fin*. Es su *stand*, aparador, y pasaje comercial. La ciudad aparece como el sitio de exhibición global, como el aparador más grande del conglomerado social.

Así, denominamos «urbanismo humanista» a la antítesis de la manera en que funciona la ciudad contemporánea. Es posible visualizarla mejor desde lo que denominamos *niveles de agregación* «*máximos*» (la región y la ciudad en sí) y «*mínimos*»: la unidad de habitación y la casa (Benévolo, 1974). De este modo, nos conducimos hacia la *comprensión de la materialidad concreta*. Se vuelve necesario formular la pregunta que interroga radicalmente por la esencia, sentido y apariencia de la funcionalidad y develamiento de la existencia social-material de los objetos prácticos en sus distintos niveles de expresión: *singular* (todo tipo de objetos separados del conjunto: un monumento, una mercancía, una casa, etc.), *particular* (una unidad de habitación) o *global* (la ciudad en general).

Es concreta, porque en ella confluyen funcionalmente necesidades de la reproducción social capitalista y tantas otras que calladamente retro-

traen funciones arcaicas trans-históricas potencialmente presentes en los objetos prácticos. De ello se desprenden preguntas que podrían conducir hacia el develamiento de la *esencialidad social material*:

- Del nivel *singular* (la habitación): ¿Por qué reina la forma mercantil rectangular de los mínimos elementos funcionales (sala de estar, comedor, baño, cocina, dormitorio)? ¿Qué papel desempeña la arquitectura doméstica en la reproducción de la individualidad hacia la familia y de esta hacia la socialidad exterior? ¿Es posible otra organización del espacio habitable supracapitalista y cómo se prefiguraría materialmente? ¿Qué características deben tener las ciudades que satisfacerían las nuevas demandas de población sin obedecer las leyes de la especulación y la ganancia?
- Del nivel *particular*: ¿Cuál es el papel de la calle en la socialidad material y de qué manera la vía pavimentada niega esta posibilidad? ¿Cómo tendría que ser esta (la calle) para articular materialidad social y materialidad técnica (automóviles, etc., contra socialidad)? ¿Cómo debe organizarse el nivel mínimo de agregación (unidad de habitación) para generar habitación y vida social? ¿Cómo se articulan o deben articularse la arquitectura colectiva (*arquitectura del paisaje*), la esteticidad doméstica contemporánea y la funcionalidad material para generar un estado de bienestar material y psicológico?
- Del nivel *general*: ¿Contribuye la arquitectura (estructuración del espacio) de la ciudad a la creación de lazos de socialidad mediante la promoción operante de uso y consumo de su espacio material edificado? ¿De qué manera la ciudad confirma o niega la socialidad de sus habitantes ensamblando funcionalidad técnica y humanización social?

Vida material (habitación y hábitat social) y ciclo de reproducción de la riqueza capitalista se estructuran para dar forma concreta al espacio ciudadano, una tetrafuncionalidad estructural capitalista regida por sus cuatro *momentos estructurantes*: producción, distribución, cambio y consumo (Marx, 1971). A este funcionalismo, típicamente capitalista, corresponde otra tetrafuncionalidad social capitalista reduccionista: habitar, trabajar, circular y recrearse (Le Corbusier, 1975). Ambas se entretajan como funciones configuradas y configuradoras del territorio ciudadano para

dar paso y continuidad a la vida material de la sociedad: historia material y cotidianidad enajenada y enajenante tienen lugar en este sitio del funcionamiento estructural del tiempo, el espacio y el sentido sociales contemporáneos.

## **II. El urbanismo histórico. Tentativas de resignificación: «ensanche epistemológico», de Wirth-Harvey, a la vuelta de siglo**

Denominamos «urbanismo histórico» a ese urbanismo constructivista al que nos hemos referido como «clásico» o «tradicional» que ha acompañado a las adecuaciones de la ciudad a lo largo de la historia. La definición de urbanismo es histórica, porque el surgimiento de esta disciplina acompaña las adecuaciones físicas de la ciudad y su ordenamiento durante periodos históricos concomitantes del desarrollo del capitalismo comercial, industrial y urbano. Así, la definición actual de urbanismo ha atravesado por etapas e intenciones que han pretendido su diversificación epistemológica y su humanismo; pero, como veremos, el esfuerzo sigue siendo insuficiente como para hablar de una resignificación o redefinición nueva o ampliada del concepto. Escasamente tan solo se podría aludir a una labor o un vínculo «multidisciplinario» que es lo menos que puede seguir a la construcción del urbanismo como una «transdisciplina».

### *A. Louis Wirth y el urbanismo como «modo de vida»*

Entre los estudiosos de la sociología urbana es especialmente conocido el ensayo de Louis Wirth (1887-1952) «Urbanism as a Way of Life» («El urbanismo como *modo de vida*»), publicado en julio del año 1938, en el volumen 44 de la revista *The American Journal of Sociology* (Wirth, 1988, pp. 162-182), una destacada publicación de los creadores de la sociología urbana pertenecientes a la famosa *Escuela de Chicago*, también conocida como la *Escuela Ecológica de Chicago*, por su marcado sesgo epistemológico por los temas ecológicos o, dicho de otro modo, la concepción de la ciudad como un todo ecológico, con el liderazgo de Robert Ezra Park como conductor de dicha corriente de pensamiento.

Concebir el urbanismo como «modo de vida» es ya, desde el comienzo de su incursión, un tratamiento a contrapelo, una tentativa para la resignificación del concepto tradicional o «clásico» tecnicista de lo que se entendía por «urbanismo» (urbanismo histórico). Así, como «modo de vida», es un intento de ampliación («ensanche») de la concepción del urbanismo como un cierto *ethos espontáneo* que acompaña al proceso civilizatorio del modernismo metropolitano manifestado desde las primeras décadas del siglo XX a nivel planetario, abordando aspectos como «la ciudad y la civilización contemporánea», «la definición sociológica de ciudad» y atributos o rasgos de los conglomerados urbanos, como el tamaño de la población, la densidad, la heterogeneidad, la personalidad urbana y el comportamiento colectivo, y, propiamente, su tentativa de redefinición del «urbanismo»: «teoría del urbanismo», «la relación entre una teoría del urbanismo» y «la investigación sociológica», «el urbanismo en la perspectiva ecológica» y «el urbanismo como forma de organización social» (Wirth, 1988, pp. 162-182).

Destaca y es de especial interés su apartado «la relación entre una teoría del urbanismo y la investigación sociológica», en vista de establecer las líneas para su definición:

El urbanismo como modo característico de vida puede enfocarse empíricamente desde tres perspectivas interrelacionadas:

- 1) como estructura física que abarca una base de población, una tecnología y un orden ecológico;
- 2) como sistema de organización social que abarca una característica estructural social, una serie de instituciones sociales y una pauta típica de relaciones sociales; y
- 3) como conjunto de actitudes e ideas y constelación de personalidades que participan en formas típicas de comportamiento colectivo y sujetas a mecanismos característicos de control social (Wirth, 1988, pp. 177).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> El listado es nuestro.

En este listado es perceptible, epistemológicamente, en el punto número 1, la relación de las ciencias y sesgos sobre la construcción del hábitat, esto es, el urbanismo *clásico* o *histórico*, con su base científica (física e ingenierías) y técnica (arquitectura y urbanismo, tecnología de los materiales y del hábitat constructivo), pero aderezado con una base ecológica bajo un determinado «orden».

En los puntos 2 y 3 es notorio el «desbordamiento epistemológico» del urbanismo tradicional, en el punto número 2, altamente relacionado con la o las estructuras sociales y las relaciones que los grupos sociales o sectores establecen y constituyen el «tejido social». En el punto número 3 destaca la dimensión conductual que les otorgan las peculiaridades a las ciudades («personalidad» diversa para cada ciudad) a través de las peculiaridades de su comportamiento colectivo en relación consigo misma, entre grupos sociales e instituciones creadas por cada Estado en particular. Esto da lugar a la necesidad de su comprensión desde teorías y métodos de las ciencias particulares como la psicología, la antropología, la etnografía, la semiótica, el derecho y la filosofía, por solo destacar algunas dimensiones de lo humano.

El urbanismo como «modo de vida» fue en los años treinta del siglo xx —hace casi cien años, si se considera la existencia de la Escuela de Chicago en su conjunto (1915-1945) (Morris, en Park, 1968, vii)— y sigue siendo, históricamente, una incursión digna de ser considerada hoy en la revisión-evaluación de las tendencias del urbanismo histórico contemporáneo ya iniciado el siglo XXI, ponderando sus logros, limitaciones y atributos epistemológicos.

### *B. David Harvey: la geografía del territorio como crítica del espacio capitalista*

Con el pensamiento de Harvey (Inglaterra 1935-) queremos matizar un círculo exploratorio sobre lo urbano, el urbanismo, la ciudad y temas adyacentes que permitan una síntesis apropiada sobre el tema tratado a lo largo del presente libro; de ahí la relevancia de este autor y sus preocupaciones por el tema de este capítulo, así como el detenimiento del asomo a su perspectiva.

Harvey es la representación viva de la geografía crítica gestada desde la segunda mitad del siglo xx y que realizó contribuciones importantes

a la geografía humana sin dejar de lado el hecho de que el territorio está permeado por el sistema capitalista. Continuador de geógrafos fundamentales como Max Sorre (1880-1962) y otros más suscritos a la geografía crítica de raigambre marxista, como Pierre Georges (1909-2006), Yves Lacoste (1929) e, incluso, a los hispanoamericanos como Milton Santos, Ángel Bassols y Horacio Capel, teóricos del periodo desarrollista y neoliberal del capitalismo.

Corresponde a Harvey, a lo largo de más de cinco décadas, desarrollar y en muchos casos desbrozar el camino de la geografía, el espacio geográfico, la ciudad, el urbanismo, la economía urbana, el capitalismo neoliberal y el derecho a la ciudad, entre muchos otros temas de actualidad, para incursionar en definiciones básicas de lo que hoy se conoce como *geografía crítica*, esto es, un tipo de geografía marxista que parte de la necesidad de una comprensión del territorio que toma a la crítica de la economía política (materialismo histórico) como fundamento de la comprensión de los procesos sociales que se expresan en el territorio y que lo han configurado históricamente. Desde su *Explanation in geography* (1969) es destacable su preocupación por establecer puntos de partida sólidos que permitiesen las bases epistemológicas y teórico-metodológicas para la articulación histórico-filosófica de naturaleza, territorio, sociedad y subjetividad.

En este apartado destacamos señalamientos-clave que le han permitido a este importante autor mirar en perspectiva y proyectar lo que, a la distancia, consideramos un *continuum* de su teoría y su crítica. Resultan especialmente destacables aspectos que perfilaron su obra desde los comienzos de su trayectoria intelectual y su cercanía con el tema de la ciudad y el urbanismo.

A manera de síntesis multidimensional sobre estos autores de este capítulo cuyas aportaciones permiten formarse una visión general o global de la ciudad, nos permitiremos resaltar ideas-clave pertenecientes a su obra *Social Justice and the City* [1973], traducido como *Urbanismo y desigualdad social* (Harvey, 1985).

De manera correspondiente a los dos apartados establecidos en las «Conclusiones» de su obra citada, establecemos dos bloques temáticos que resultan trascendentes tanto para la comprensión general de su teoría como para la comprensión de sus aportaciones sobre la ciudad, lo urbano y el urbanismo, temas centrales de este libro: a) sobre métodos y teorías y

b) sobre la naturaleza del urbanismo. Revisaremos a continuación tales aspectos.

**a) Sobre métodos y teorías**

Destaca aquí su preocupación por clarificar elementos clave para él y para todo aquel que pretenda una comprensión profunda de los fenómenos geográficos, territoriales y sociales en general; por lo que se debe estar preparado para una «reformulación del sentido en el que podamos hablar válidamente de una “teoría del urbanismo” en sus contextos histórico y geográfico» (Harvey, 1985, p. 301). De ahí la relevancia de esta incursión para satisfacer esta necesidad:

1. La asunción del *método materialista dialéctico* de Marx en la investigación geográfica y social.

Un aspecto que le permite incluir la presencia de dualismos tales como idealismo-materialismo, hombre-naturaleza, sujeto-objeto, libertad-necesidad, mente-cuerpo, pensamiento-acción y, desde luego, campo-ciudad. Tales opuestos solo podrían ser resueltos mediante la práctica humana y mediante la fusión de la teoría abstracta y de la práctica concreta (Harvey, 1985, p. 302).

2. La *totalidad* como nivel *ontológico*

«Una ontología —dice Harvey— es una teoría de lo que existe. Por consiguiente, decir que algo tiene un estatuto ontológico es decir que existe». Para precisar esta idea debe señalarse que, aun cuando Marx no señalara tal nivel (ontológico), sí lo alude cuando señala que, si existe «la producción en general», entonces existe también su categoría (y comprensión) —su estatuto teórico— de producción general (Marx, 1971, p. 35). Por otra parte, pero de forma simultánea, siguiendo a Olman,

los dos pilares gemelos de la ontología de Marx son su concepción de la realidad como una totalidad cuyas partes se relacionan internamente, y su concepción de dichas partes como relaciones extensibles de modo que cada una de ellas en su plenitud puede representar la totalidad (Olman/Harvey, 1985, p. 303).

Totalidad no es la sumatoria de partes sino la comprensión general y unitaria (ontológica) del objeto. Por ello resulta

fundamental en nuestro tiempo, entrados ya en pleno siglo XXI, identificar lo que desde 1973 Harvey rescataba y resaltaba como «ontología de Marx» (Echeverría, 2000, pp. 153-160).

3. La posición epistemológica: *estructuración de totalidades*

Nosotros denominamos «plano» al fundamento *epistemológico* para la comprensión de la realidad social identificada por Harvey como «posición epistemológica de Marx» y que podríamos denominar por ello «plano epistemológico». Consiste en una comprensión aguda de, por un lado, la identificación de *estructuración de totalidades* integradas a un proceso de transformación y, por tanto —denominadas por él—, *estructuras en transformación* configuradas por relaciones generales tales como —dicho en términos de Marx— las relaciones de producción y los medios de producción que determinan, condicionan o definen unas a otras y, en su *estatus* de *generalidad*, establecen sistemas económicos —hoy diríamos, con Braudel y Wallerstein, «sistemas-mundo»—. Por otro lado, se destaca la coexistencia de estructuras de categoría *superior* e *inferior*, lo cual definiría una jerarquía de estructuras, aspecto que, a manera de reglas de funcionamiento, nos obliga a «distinguir las contradicciones *dentro* de una estructura y contradicciones *entre* estructuras» (Harvey, 1985, pp. 304-306). Señala Harvey:

[...] la superestructura de la que tan frecuentemente habla Marx está constituida por estructuras diferentes (política, ideológica, jurídica, etc.), ninguna de las cuales puede derivarse de otra, ni de las estructuras de la base económica de la sociedad, por medio de una transformación (Harvey, 1985, p. 307).

Estas observaciones no liberan a Harvey de tocar «con pinzas» el carbón ardiendo del estructuralismo que en los años setenta sobrevolaba la atmósfera intelectual marxista europea que autores como Castells cayeron en la tentación de coquetear con el estructuralismo de Althusser, Alain Badiou y otros, con una diferencia sumamente importante: el joven Harvey leyó de primera mano a Marx, dado que cita lugares específicamente agudos de sus escritos fundamentales —*El Capital* y los *Grundrisse*— sin dejar de «poner el dedo en la llaga» marxista de algo como la «ontología», que no dejaba de mantener un supuesto dejo metafísico.

Con todo ello, Harvey formula una pregunta clave para su punto de arranque y plataforma conceptual. Nos dice esto:

¿Deberíamos considerar al urbanismo como una estructura que puede proceder de la base económica de la sociedad (o de elementos superestructurales) a través de una transformación o deberíamos considerar al urbanismo como una estructura diferente en interacción con otras estructuras?

¿Con qué clase de objeto o entidad estamos tratando cuando nos ponemos a investigar sobre el urbanismo? (Harvey, 1985, pp. 308 y 318).

La respuesta da lugar a la segunda parte de sus conclusiones para destacar uno a uno sus argumentos en esa perspectiva de perfilamiento de lo que con el tiempo sería su plataforma teórico-argumental.

#### **b) Sobre la naturaleza del urbanismo**

La gran pregunta que salta aquí es esta: ¿a qué le llama Harvey «urbanismo»? ¿Cuál es el sentido que le otorga para colocarlo como envolvente de un tema tan basto como el de la *ciudad* y la gama de fenómenos contemporáneos que lo acompañan como la *modernidad*, el *capitalismo* y la *revolución social* que lo desbordaría? Y una pregunta que intentaremos resaltar de este punto de arranque, que es el final de esta auscultación temática: ¿de qué manera y en qué consiste su relevancia para la definición de los temas vinculados con el estudio *en y de* la ciudad?

El urbanismo ha de ser considerado como un conjunto de relaciones sociales que refleja las relaciones establecidas en la sociedad como totalidad. Además, estas relaciones han de expresar las leyes según las cuales son estructurados, regulados y construidos los fenómenos urbanos. Por tanto, hemos de considerar si el urbanismo es:

1. Una estructura diferente con sus propias leyes de transformación y construcción internas, o;
2. La expresión de un grupo de relaciones integradas en una estructura más amplia (tal como las relaciones sociales de producción).

Si creemos que se trata de lo primero entonces estamos obligados a identificar las leyes internas de transformación del urbanismo y los procesos semiautónomos que lo estructuran, así como también la relación entre el urbanismo y las otras estructuras de la totalidad. Si aceptamos el segundo punto de vista entonces tenemos que establecer el proceso por medio del cual el urbanismo procede de otras estructuras (Harvey, 1985, p. 320).<sup>3</sup>

Es claro que aquí no se trata de una comprensión tradicional del término «urbanismo», ni en el sentido de «una» disciplina derivada de la arquitectura ni tampoco —incluso— en el sentido de un «nivel», «escala» o «plano», técnicamente hablando, tal y como lo llega a emplear Lefebvre en sus comentarios sobre esta disciplina y esta profesión (Lefebvre, 1976, p. 43), sino más bien en el sentido que este pensador francés le asignó como *economía política del espacio* y de *lo urbano*, y, al final de sus reflexiones sobre los temas urbanos, denominó *producción del espacio (social)*, *sociedad urbana*, y, a la ciencia que lo estudiaría tentativamente, *espaciología* (Lefebvre, 2013, p. 434). Tratándose, en el caso de Lefebvre, de la inclusión compleja de fenómenos de un período histórico del capitalismo imperialista, la modernidad, la vida cotidiana y la ciudad acontecidos en la segunda mitad del siglo xx.

Es evidente que con «urbanismo» Harvey no hace referencia a campos disciplinarios especializados en el estudio o diseño de la ciudad. Se refiere a totalidades que han sido perfiladas históricamente por acontecimientos tecnológicos o sistémicos, como la primera revolución urbana acompañada de la oposición entre campo-ciudad. Son totalidades históricas configuradas por estructuras civilizatorias marcadas por un acontecimiento concomitante, la ciudad, caracterizada por ser un elemento esencial de carácter superestructural, según lo señaló Max Weber en su tiempo (fortaleza, mercado, tribunal de justicia, leyes parcialmente autónomas, formas de asociación, y autocefalias parciales), (Harvey, 1985, p. 320). Es de un valor considerable la distinción entre ciudad y lo que él denomina «urbanismo», dada la relevancia para ello. Dice Harvey:

La ciudad como forma construida y el urbanismo como modo de vida han de ser considerados por separado porque en realidad se han separado.

<sup>3</sup> El listado es nuestro.

Lo que en un tiempo fueron conceptos sinónimos ya no lo son. Podemos ver los comienzos de esta separación solo con la industrialización y la penetración del intercambio de mercado en todos los sectores y zonas cuando ha sido finalmente superado el antagonismo entre campo y ciudad. La ciudad, el suburbio y la zona rural se encuentran actualmente incorporadas dentro del proceso urbano (Harvey, 1985, p. 323).

No dudamos en considerar, de acuerdo con las precisiones de este importante y agudo autor, lo siguiente:

1. Primero, que la ciudad es una forma construida.

Y ha de ser considerada, de acuerdo con Harvey, como una «estructura de carácter propio en relación con otras estructuras».

2. Segundo, el «urbanismo» (en el sentido y contexto destacados en lo que antecede) es un *modo de vida*, la expresión de un grupo de relaciones integradas en una estructura más amplia.

El «urbanismo» es, para Harvey (con reconocimiento de una alta coincidencia con Lefebvre), un proceso histórico que ha atravesado por tres estadios o épocas: la ciudad política, la ciudad comercial y la ciudad industrial. Esto le permite reconocer los rasgos del «urbanismo contemporáneo» destacado por Lefebvre como una cuarta época por la que transitamos. Es destacable su coincidencia con él como es posible observar en la delimitación que revisamos.

3. Analogía entre urbanismo y conocimiento científico (Lefebvre-Harvey).

El «urbanismo» no es meramente una estructura que proviene de la lógica espacial, sino también una función autónoma que modela el modo de vida de la gente. Una vez creada afecta el desarrollo del futuro de las relaciones sociales.

En polémica con Lefebvre, a quien sin duda toma como brújula en su camino inicial, destaca una polémica en la configuración dialéctica de la relación industrialización-urbanización. Para Harvey,

4. la sociedad industrial y las estructuras que comprende, continúan dominando el «urbanismo».

A diferencia de Lefebvre, cuya tesis establece que la industrialización solo puede encontrar su realización en la urbanización, para Harvey la industrialización sigue influyendo cuando se cumplen tres condiciones: el cambio en la composición orgánica del capital y el creciente volumen de inversión en capital fijo; creación de necesidades y demanda efectiva; la producción, apropiación y circulación de plusvalor. Se reconoce que la tesis de Lefebvre no sea necesariamente falsa, sino que históricamente es imprecisa y que en una etapa futura se pueda cumplir de manera predominante.

En las incursiones conclusivas de Harvey no deja de resaltar elementos clave de sus estudios. Uno de ellos es el siguiente:

5. Cambio de escala y de densidad en la organización urbana.

Un fenómeno que acompaña al paso de la escala de ciudad al de metrópolis, y el de esta a la megalópolis. Se trata de un conjunto de cambios que exigen replantear la oposición entre el derecho a la propiedad privada y el derecho público a la propiedad colectiva que deriva de la organización política del espacio (Harvey, 1985, p. 324).

6. El derecho a la propiedad colectiva como parte de sociedades con Estados de bienestar.

Se trata de una demanda que es producto de la vida colectiva y que trae consigo un conjunto de necesidades de espacios colectivos y de convivencia política.

7. Presencia de tres tipos de espacio: espacio *efectivo*, espacio *creado* y espacio *verdadero*.

El espacio creado es el resultante del flujo de bienes de las zonas de oferta (el campo) a las zonas de demanda (la ciudad). La industrialización fue capaz de transformar los espacios efectivos generando procesos de urbanización y, así, dar lugar al espacio *creado*. «El espacio creado —dice Harvey— alcanza el predominio sobre el *espacio verdadero* como consecuencia del cambio de la composición orgánica del capital» (Harvey, 1985, p. 326). Se sobreentiende que este *espacio verdadero* es un espacio generado socialmente fuera del proceso de enajenación, un tipo de espacio *humanizado*. Se trata de un tipo de espacio sin duda como parte integran-

te de un intrincado proceso de signos provenientes del capitalismo, y más allá de él, que proporcionaría una orientación y un significado a la vida cotidiana dentro de la cultura urbana. Un conjunto de signos, símbolos y señales que constituyen el entorno social y geográfico mediante el que damos forma a nuestra sensibilidad, extraemos sentido de los deseos y necesidades, y también localizamos nuestras aspiraciones. De la historia hemos heredado un urbanismo basado en la explotación, por lo que «el urbanismo genuinamente humanizador está por construirse». Concluye Harvey: «Queda para la teoría revolucionaria explorar el camino que va de un urbanismo basado en la explotación a un urbanismo apropiado para la especie humana. Y queda para la práctica revolucionaria llevar a cabo tal transformación» (Harvey, 1985, p. 330).

### III. El legado de un urbanismo humanista

La propuesta de ciudad que la historia de la humanidad ha legado a las sociedades futuras convertidas en presente —es decir, las de hoy,— es la *polis* (Domínguez, 1995), la ciudad griega diferente a todas las demás ciudades de la Antigüedad fundada en rasgos que se erigen como principios fundamentales para consignar lo humano como centro de todas las cosas: sociedades laicas, basadas en el amor a la sabiduría (*episteme*: ciencia y filosofía), desarrollo tecnológico suficiente para la producción (*tejne*), democráticas, de vida pública transparente y, desde el punto de vista espacial-temporal-simbólico, basada en lugares de encuentro: el ágora (Vernand, 1965).

La aparición de la *polis* (Martienssen, 1967) en la historia pone de manifiesto la apertura del ser-hombre dentro del proceso de edificación del mundo como *ciudad*. Con esta aparición se constata que no toda ciudad es, de suyo, develamiento de la socialidad, pues para que tal develamiento aconteciera, debieron darse condiciones fundamentales que la distinguieran del resto del *continuum* civilizatorio: el hombre libre, leyes consensuadas, plena publicidad, laicidad del pensamiento, preeminencia de la palabra; en total, «*apertura pública*» de la vida humana (Gasca, 2007).

Para las ciudades contemporáneas, la *producción de la ciudad* se perfila como el conjunto de capacidades humanas, tecnológicas y organizativas, que ocupan el ámbito del *campo instrumental* mediador de ese acto colectivo cuya *finalidad* (*thelos*) es lo que propiamente denominamos *habitar* (Heidegger, 1983).

La pregunta por la ciudad se vuelve *fundamental* solo en el momento en que se coloca en el centro de las preguntas por el hombre y por la realidad. Lo que una cosa *es* ocupa un lugar central en las problematizaciones de la ontología, sobre todo cuando a lo que se le llama *ser* es el «hombre» o la «realidad». Por eso su existencia temporal, su historicidad, se vuelve *trascendente*, pues por ella y en ella se ubica a los *seres*, que son su «objeto de estudio».

Hacer del espacio humano un espacio habitable requiere que el espacio construido sea de «escala humana», esto es, que favorezca lo que llamamos una *ciudad diáfana*, una ciudad que articula el uso racional del espacio social-urbano tomando como referencia la relación armónica de la *vida cotidiana* y los *espacios estructurales* de la vida social. Los espacios en sus momentos estructurales son distinguidos por elementos que determinan la dinámica del espacio, del tiempo y del sentido, identificándolos en su matriz generadora es posible preservar los espacios urbanos libres de ellos o por lo menos con menores incidencias: concentración de la población, concentración de los instrumentos de producción, concentración del capital, concentración del disfrute, concentración de las necesidades, régimen colectivo, política en general, no-propiedad territorial, capital *versus* trabajo (propiedad del trabajo o de la fuerza de trabajo), intercambio, subordinación del valor de uso al valor de cambio, flujo de mercancías, incluyendo al trabajo mismo (suponiendo la existencia de un mercado de la fuerza de trabajo), imperio del patrimonio-dinero (dinero), relación e intercambio de producción entre unas ciudades y otras, división del trabajo entre las ciudades e «identidad» de costumbres entre ciudades (Marx, 1953).

#### IV. Ciudades humanistas

Las ciudades humanistas deben seguir criterios para su edificación necesariamente re-definidos y re-significados a partir de nuevas condiciones de la vida contemporánea que establezcan el diálogo de lo público y lo privado siguiendo, cada vez, los niveles de integración política participativa, el análisis histórico-político, socio-cultural, urbanístico-arquitectónico y tecnológico, estableciendo las condiciones de reformulación permanente de los criterios humanistas a partir de la revisión de principios que el

urbanismo actualice históricamente en cada período social a modo de reivindicar, defender, proponer o implementar políticas de edificación de las ciudades contemporáneas.

La importancia de estas consideraciones emana de la urgencia de la explicitación de estos elementos, que son elementos cada vez más escasos en la generación de ambientes sociales y de estabilidad psicofísica que acompaña la habitabilidad de nuestras ciudades, zonas urbanas y zonas rurales que transitan hacia su humanización.

Estas consideraciones son colocadas con mucha frecuencia en el campo de la *utopía*; sin embargo, la utopía debe ser la búsqueda del «rostro humano», la esencia de la identidad social vivida en la colectividad política. Esa esencia que, por un lado (el pasado), es la trascendencia del olvido, de su pérdida de identidad, trascendencia de la enajenación en la que el hombre no se encuentra a sí mismo por ningún lado, y, por otro (el presente), mediante su develamiento, que debe ser capaz de colocar la socialidad y la existencia en su más radical cercanía con los ideales de verdad y belleza de lo que el hombre ha edificado como *mundo*.

En la utopía, el «imaginario» se vuelve «esperanza» porque en ella la imaginación se espiritualiza bajo el ensueño de un mundo mejor pero, en tanto ese no-lugar sea negado, en su esencia como tal (como *no-lugar*), deberá ser instaurado en la ciudad como tendencia civilizatoria.

La «utopía», según Bloch (1977), así como lo «imaginario» y la «esperanza», de acuerdo con Bollnow (1962), pierden su suelo metafísico para formar parte de otro tipo de suelo. Apenas esto sucede, adquieren la vigencia real y la radicalidad de la trascendencia que de suyo les pertenece, se convierten en *utopía, en imaginario y esperanza poético-políticas*, solicitando del pensar una posibilidad-radical-concreta, una «urbanotopía-poiética» que no sería indistintamente imaginable de una «citadiotopía política» (Rubert de Ventós, 1984). De no resultar esto así, ¿sería posible imaginar el mundo? ¿Es posible imaginar el mundo sin ciudad? Es decir, cómo pensar el *habitar poético y el habitar político* sino desde una forma de esperanza.

Hacer ciudad es hacer-mundo solo cuando *mundo* significa proyecto de humanidad. Esto quiere decir proyectación del sujeto en su realidad en una doble y simultánea manera: como un determinado modo de *ser* del ser social en el tiempo y en el espacio presentes y como un determinado modo de ciudad o de la proyectación histórica de su socialidad. Proyectar significa someter a tensión el presente con el futuro; significa llevar el

presente hacia el futuro y volver presente al futuro. Hacer *mundo* implica jalonar el tiempo y el espacio en la ciudad y hacer de ésta un proyecto de socialidad. Los procesos urbanísticos en los que la ciudad misma constituye un *proyecto*, en efecto, quedan signados por intenciones claramente definidas por su eficacia en el diseño para la generación del espacio social (físico): las intenciones técnicas, las científicas, las estéticas y las políticas (Schmidt-Relemborg, 1968), que dependen del involucramiento o intervención de este ámbito de los sujetos participantes, en última instancia, de la presencia y participación política de los involucrados, los urbanistas y los gobernantes (Schmidt-Relenberg, 1968).

## V. Principios urbanísticos para la edificación de ciudades humanistas

Por *principios urbanísticos* para la edificación de ciudades humanistas no entendemos, de modo alguno, prescripciones de tipo técnico o cartabones para el diseño urbanístico o arquitectónico, sino puntos de partida desde los que sería posible generar la apertura multidimensional de la producción del hábitat humano, bajo la rectoría de los soportes histórico políticos que contribuyan a generar elementos identitarios y, a la vez, universales que integran lo que denominamos *metadimensionalidad*: espacio-tiempo-sentido del habitar. Estos principios podrían ser como los siguientes:

1. *Principios edificatorios*. Toda producción que se proponga edificar o modificar la ciudad y lo urbano deberá partir de los principios básicos que se levantan sobre expresión de lo humano:
  - a. Preservación de la relación *hombre-naturaleza*.
  - b. Defensa del *proceso de reproducción social humanista*.
  - c. Defensa y preservación de la relación cultura-civilización concretas.
  - d. Uso humanista de la tecnología (complejo tecnológico) para la edificación de la ciudad.
  
2. *La ciudad diáfana*. Los procesos constructivos deben contribuir a la edificación de la *ciudad diáfana*, esto es, deben partir de la desmitificación histórica de la ciudad, que se inicia con clarificación

de las *funciones trans-históricas* (religiosa, política, militar, estética, etc.) que han acompañado a la ciudad durante siglos y que son acordes con la *necesidad* de su existencia espacio-tiempo, a manera de *códigos* que materializan épocas históricas. Una ciudad que exalte, en efecto, los sentidos, la comunicación y las dimensiones de la vida social (Gehl, 2006).

3. *Contrarrestar el uso capitalista del espacio humano*. La manifestación global de la ciudad y del capitalismo como sistema que se impone, se materializa significándose en ella funcional y simbólicamente (arquitectónica, urbanística y semióticamente) puede ser contrarrestada si se identifican primero los elementos que la codifican: todos ellos a manera de *encadenamientos* lógico-históricos expresados en la sociedad capitalista *producción, distribución, cambio y consumo* (P, D, Ca, C) (Marx, 1971). Identificados estos encadenamientos, clarifican la producción y re-producción del capitalismo como *sistema* que se *totaliza* mediata e inmediatamente en su dimensión espacio-tiempo-sentido, sometiendo ostensiblemente a su dinámica la totalización ininterrumpida de todas las formas de vida social. El esclarecimiento empieza por tomar en consideración este encadenamiento lógico-histórico tanto de la esfera económica como de las demás funciones fundamentales: política y cultural de cada etapa histórica. *Contrarrestar* no implica demoler o desaparecer, acciones cuyos resultados serían ilusos e improbables, pero podrían integrar agentes para disminuir mediante leyes y reglamentos que defiendan el espacio social bajo criterios de uso público y colectivo en lugar del imperio del uso privado del espacio. En resumen: reivindicación del *valor de uso* y no del *valor de cambio* del espacio público existente.
4. *Ciudades de rostro humano*. Un problema real de la vida de las ciudades se manifiesta en su «dimensión física». Esta dimensión, además de arquitectura, urbanismo y economía, constituye también la *imagen de la ciudad*; es decir, su *dimensión semiótica*. Esta dimensión es posible preservarla y cultivarla si partimos del principio, dicho sea en general, de dar prioridad a lo estético antes que a lo económico, a lo público antes que lo privado, a lo civil antes que lo religioso y lo militar, a la producción antes que la destrucción. En síntesis, la dimensión semiótica es el cierre de las dimensiones espacio-tiempo socio-cultural, socio-política

- y socio-histórica. Constituye una clave fundamental de la preservación y elaboración del código de lo humano que, en cada caso, contribuye al uso social y humanista del espacio edificado.
5. *Habitar poéticamente*. El habitar poiético y el habitar político son, en esencia, lo mismo. Habitar poiético y habitar político son lo mismo, porque ambos son formas o expresiones de lo conocido (el misterio de la máscara-ciudad), pero ambas señalan la esencia oculta del rostro, el rostro de lo humano, lo-no-conocido, lo por-conocer en el sentido de un por-venir-pensado (el «imaginario real» o «imaginario político») que se contrapone a lo por-venir-dado o mero progresismo conservadurista y a lo no-conocido por ser pura imaginería proveniente de un no-conocido-imaginante. El habitar poiético y el habitar político son lo todavía-no, la «esencia aún no lograda». Lo que el mundo es en verdad, no respecto de lo fáctico, sino a lo todavía-no-fáctico, a su esencia no lograda, la única sustancial: esto es en sí mismo un *utopicum* y en sus formas una multitud de significados, la mayor parte de las veces una polisemia real-alegórica apenas ordenada ya real-simbólicamente. El ser, que se halla de tal modo distanciado de su esencia, tiene así al *todavía-no* como necesaria determinación ontológica (Bloch, 1977).
  6. *Edificación de la utopía humanista posible*. Como por-venir es un todavía-no inexistente y, como tal, es *u-topos*, un no-lugar, o bien, un «lugar que no existe» en «ninguna parte», pero de existencia posible. Esto puede ser afirmado porque la historia, el proceso histórico (pasado-presente), es el escenario de lo posible-imposible (la historia de las utopías). Lo no-conocido que es posible conocer, es un «allá» futuro que jalona el pasado e impulsa (empuja) lo presente hacia un futuro posible como tal fundamento de lo imaginado. Se trata, pues, de lo que nosotros hemos denominado el «imaginario político», que se apoya en lo que Bloch llama «utopía concreta» (Bloch, 1977) por el hecho de que en ella el *habitar poiético* y el *habitar político* provienen de realidades ya conocidas (la clásica griega y las de modernidad no capitalista), aspectos que fortalecen la posibilidad de una politización del espacio, democrática y socialmente: un jalonamiento hacia lo futuro.
  7. *Diseño físico de la ciudad*. El dimensionamiento de las ciudades no debe depender nunca de criterios económico-especulativos ni, por tanto, obedecer a las leyes de la ganancia. Las dimensiones

del espacio humano en los tres niveles básicos expuestos, esto es, la casa, el barrio y la ciudad, así como el nivel complejo de la región (metrópolis, megalópolis) (Schulz, 2005), deben liberarse del automóvil como amo y señor del espacio humano. El criterio de la funcionalidad es un referente y nunca debe imponer su tiranía a la forma, ni la funcionalidad debe obedecer a la necesidad múltiple de formas diversas dependiendo de las necesidades antropológicas, estéticas y políticas en general. De esta forma, ¡no más ciudades neoliberales!, destinatarias del espacio para plazas comerciales, sino a espacios para la convivencia social, la recreación, el deporte y el favorecimiento (con dimensiones suficientes de calles, plazas, monumentos, viviendas, etc.) como *lugares de encuentro* en todos los niveles del hábitat humano. Habitar la arquitectura volumétrica interior y exterior (Giedion, 1975) y el espacio existencial (Schulz, 1975) a manera de una poética del espacio (Bachelard, 2001).

8. *El arte al servicio de la ciudad humanista*. El espacio humano debe estar siempre acompañado de criterios de diseño artísticos. La relación entre la funcionalidad y la forma debe estar acompañada de criterios estéticos en todos sus niveles de agregación. La ciudad debe ser el resultado de este dimensionamiento y significación semiótica de la materialidad, la forma y el color (Trías, 1977).

## VI. Tentativas sobre humanismo y urbanismo

De lo anteriormente expuesto destacamos, a manera de cierre temático, los siguientes aspectos:

- Partimos de un principio no-urbanocentrista: no hay civilización sin ciudad, así como tampoco no hay ciudad sin campo. La ciudad y el campo son naturaleza transformada con rostro humano. Por tanto, la defensa de la ciudad es la defensa del campo y de la naturaleza.
- La necesidad del humanismo surge en momentos de peligro en los que se ve amenazada la vida humana y la dimensión de lo humano en general.
- Todo proceso edificatorio se encuentra colocado en el ámbito de la producción de la ciudad y viceversa, todo proceso de producción

de la ciudad queda directamente implicado en el ámbito edificatorio y constructivo.

- Desde un punto de vista de la génesis de la vida material no-metafísico, se trata de un problema ontológico en el que el «ser» directamente involucrado y puesto en cuestión es el *ser-hombre*. Edificar es, en ontología, *poner-mundo*, un mundo hecho *por* y *para* el ser-hombre, en el que este es quien otorga sentido a aquel.
- La relación entre humanismo y urbanismo es la relación primaria para la edificación de la ciudad. En este nivel se conjetura el proyecto de hábitat con rostro humano en la edificación de *mundo*.
- *Urbanismo* no es aquí una disciplina científico-técnica, sino un plano o nivel *poiético-político* que incide en la intervención para al estudio, diseño, edificación, racionalización y puesta en marcha de las ciudades.
- *El urbanismo humanista* es aquel que coloca al humano como centro de sus propuestas edilicias o edificatorias del entorno material y social de la vida humana citadina colectiva. Se trata, así, de un urbanismo multisensorial (Asher, 2004, p. 83).
- Las ciudades humanistas deben seguir criterios para su edificación necesariamente re-definidos y re-significados a partir de las nuevas condiciones de la vida contemporánea que establezcan el diálogo de lo público y lo privado siguiendo, cada vez, los niveles de integración (Gropius, 1957), política participativa, el análisis histórico-político, socio-cultural, urbanístico-arquitectónico y tecnológico para preservar y establecer las condiciones para reformular permanentemente los criterios humanistas.
- Por *principios urbanísticos* para la edificación de ciudades humanistas no se entienden, de modo alguno, prescripciones de tipo técnico ni cartabones para el diseño urbanístico o arquitectónico, sino puntos de partida desde los que sería posible generar la apertura multidimensional de la producción humanística del hábitat social.

En todos los casos, el humanismo es un *modo* de colocar la dimensión de lo humano en un *acto* colectivo que *edifica-mundo* (*poner-mundo*: hacer-mundo o producir-mundo). Producir mundo es, directamente, producir hábitat y, sobre todo, producir el *habitar*, que significa forjar gradual e históricamente un *ethos poiético*.

# **La Ciudad**



## V. Valor de uso contra «gentrificación». Renovación-envejecimiento de la ciudad: defensa del patrimonio arquitectónico<sup>1</sup>

En las ruinas de los grandes edificios, la idea del plan se delata con más fuerza que en los edificios de menor importancia, aun cuando estén bien conservados.

WALTER BENJAMIN:  
*Origen del Trauerspiel alemán*  
(2012).

La «gentrificación» es un término de origen inglés (*gentrification*) acuñado por Ruth Glass en 1964, que al emplearlo en castellano para referirse a fenómenos de renovación y refuncionalización del espacio urbano, específicamente de centros históricos contemporáneos, genera muchas imprecisiones por el hecho de aludir de manera simultánea a fenómenos tales como la renovación de subcentros (no necesariamente históricos), producción de vivienda para clases medias o altas y comercio para la inversión de capital de empresas internacionales

<sup>1</sup> Este capítulo derivó del proyecto de investigación «Tendencias de la refuncionalización y la “gentrificación” en centros históricos de ciudades latinoamericanas», auspiciado por el Instituto Politécnico Nacional (México) durante el año 2018, con número de registro SIP-20181978. Fue publicado con el título «Valor de uso contra “gentrificación” de la ciudad. En defensa del patrimonio histórico y arquitectónico», en el libro de investigación *Análisis innovadores para manifestaciones culturales clásicas*, capítulo 17 (Madrid: Pirámide-Anaya, 2019).

(consideradas «globales») y, en general, mejoramiento de la imagen urbana (Duque, 2015, p. 3).

La preocupación fundamental que motiva esta investigación consiste en la exploración de las diversas implicaciones temático-epistemológicas (ubicación en el campo científico: arquitectura, urbanismo; sociología, historia, geografía urbana, ciencia política, derecho, ecología, semiología, etc.), metodológicas y, fundamentalmente, las implicaciones teórico-prácticas que genera el uso multifacético del término «gentrificación». Surgió de la necesidad de, primero, identificar dentro de sus límites, el fenómeno de la gentrificación, mismo que genera muchos desconciertos, imprecisiones en su uso y sus aplicaciones. En segundo lugar, investigar sobre cuáles son los fenómenos que acompañan a este proceso en la actualidad. En tercer lugar, la determinación de las tendencias de este proceso en ciudades como las latinoamericanas, si es que fuera posible establecerlo como procesos comunes que permitan identificar tendencias de los centros históricos. Aspecto que confirmaría, para ser breves, que el tema de la «gentrificación» hace referencia a un proceso de renovación urbana de centros históricos, pero se ha vuelto impreciso toda vez que también se refiere a la renovación de subcentros, que ya no necesariamente son considerados históricos. Entonces, se renueva una parte vieja de la ciudad. Se le da una nueva vida y, de ello, se derivan fenómenos que acompañan a este proceso, básicamente el desplazamiento de gente pobre y la llegada de clases medias o altas. Esto es parte de lo que acompaña el tema de «gentrificación».

En principio, partimos básicamente de tres aspectos interrogantes: ¿a qué se le llama «gentrificación»?; ¿qué fenómenos la acompañan?; ¿cuáles son las tendencias que se dan en los centros históricos de las ciudades contemporáneas? Un cuarto elemento, el propositivo, se desprende de esos tres puntos, ya como conjunto de recomendaciones: ¿cómo apoyamos o no este proceso de «gentrificación» desde el punto de vista político, ideológico, estético, etcétera?; ¿qué precisiones se deben hacer al respecto? El propósito de este ensayo consiste en la reflexión y respuesta por lo menos breve a estas interrogantes. Bajo este sentido el presente estudio se integra de tres partes básicas:

1. Consideraciones generales sobre la renovación de la ciudad, las zonas urbanas no citadinas, la refuncionalización urbana (reestructura-

ción física, refuncionalización espacial de usos de suelo y rescate de espacios públicos) y la «gentrificación».

2. Identificación y destacamiento de nociones generales sobre los centros (primarios, secundarios —pericentros o subcentros—) históricos o no-históricos.
3. Alternativas conceptuales que permitan ubicar epistemológica, teórica, política y urbanísticamente los fenómenos asociados con la «gentrificación».

Para ello, se hace necesario indagar sobre las condiciones que dan lugar a la llamada «gentrificación» (aburguesamiento-mercantificación-renovación urbana) revisando su multidimensionalidad (política, urbanística, semióticamente, etc.), sus implicaciones y posibilidades de generar disposiciones para preservar el patrimonio histórico-cultural del medio ambiente urbano arquitectónico de los centros y subcentros históricos de ciudades contemporáneas. De esta forma, los objetivos específicos visualizados consisten en indagar el significado e implicaciones del uso del concepto de «gentrificación» (*gentrification*) urbana; estudiar las semejanzas y diferencias entre ciudades contemporáneas bajo la consideración de la diferenciación de sus procesos de renovación y preservación del patrimonio histórico desde la naturaleza de las políticas públicas para su preservación histórico cultural; y analizar críticamente las formas alternativas de valor de uso del espacio histórico de las ciudades preferentemente latinoamericanas.

Si por método entendemos el modo de proceder para realizar la investigación, este trabajo consideró un método cualitativo en dos momentos: el primero, analítico; el segundo, dialéctico. Para proceder a los momentos de la investigación, se estableció como punto de partida general que la refuncionalización, la gentrificación y la renovación de los centros históricos de las ciudades contemporáneas son parte de los procesos de renovación urbana de ciudades centrales.

De lo anterior se perfilan, para el momento analítico, los tres elementos integrantes del análisis:

1. La refuncionalización, que debe considerar los cambios del uso del suelo.

2. La «gentrificación», que debe considerar los criterios de renovación y sus connotaciones.
3. Los centros históricos (CH), con énfasis en ciudades latinoamericanas, esto es, la visualización o consideración general acerca de los centros históricos de las ciudades latinoamericanas (países integrantes, fuentes, fundación de centros históricos, etc.).

El segundo momento, el dialéctico, consiste en contraponer opuestos. La dialéctica surge del movimiento de los opuestos (Furtado, 1977, p. 29): lo viejo o antiguo, contra lo nuevo o moderno, esa es una primera oposición; lo fundacional histórico, con lo no fundacional o históricamente irrelevante; la arquitectura contra el urbanismo, esto es, los hechos arquitectónicos individuales contra los colectivos; la ciudad con respecto a lo que no lo es, o sea, lo ciudadano con respecto a lo no ciudadano; lo local nacional con lo internacional latinoamericano; el uso de suelo inicial, con respecto al uso del suelo reestructurado o refuncionalizado; lo público con lo privado; el valor de uso contra el valor de cambio; el capital especulativo contra el espacio social; lo neoliberal contra lo anti-neoliberal, y las políticas públicas o privadas contra los movimientos sociales urbanos. Esos son los elementos que visualizamos inicialmente en el juego dinámico y contradictorio.

La investigación sobre el tema incluye una orientación teórico-práctica que se desprende de las precisiones que surgen de ella en relación con las tendencias de las prácticas profesionales para el manejo y mejoramiento de los centros históricos, inicialmente de las ciudades mexicanas (Suárez, 2004) como muestra y tendencia de las prácticas empleadas en otros países de América Latina (Zimmerman, 2004; López, 1988).

## **I. Sobre la noción de «gentrificación»**

La llamada «gentrificación» (*gentrification*), por su término original en inglés, empleado por Ruth Glass en 1964 (Glass, 1964), más que un concepto es una noción surgida con un corte sociológico-urbanístico y político, fundamentalmente, que se encuentra inmerso en el tema de la renovación de la ciudad, la renovación urbana y de la renovación de los centros históricos. Estos últimos son tan solo una parte elemental constitutiva de los anteriores.

Es muy claro que dicho término no es propiamente un concepto aplicado a una práctica profesional determinada ni completamente delimitado sino, más bien, una noción que por sus múltiples sentidos (polisemia, connotaciones, polivalencias) genera imprecisiones teórico-metodológicas y prácticas que con mucha frecuencia se convierten en confusiones, pese a la gran cantidad de trabajos existentes sobre el tema (Rojo, 2016, p. 704). Llegamos a pensar que, precisamente por eso, el tema se ha convertido en una especie de «tema-moda» que no ha sido abordada con la precisión, el detenimiento, ni la profundidad requerida por el conjunto de problemas involucrados, seguramente por las implicaciones políticas que conlleva, en última instancia, y en las que los académicos encuentran sus propias limitaciones ideológicas.

La transliteración del término *gentrification* como «gentrificación» ha traído interpretaciones imprecisas que han originado confusiones debido a las diversas posibilidades de traducción muchas veces indeterminadas tales como «aburguesamiento», «aristocratización» y «elitización», principalmente —esta última es la más aceptada—.

De esta forma, la idea de «gentrificación» como «elitización» («aburguesamiento» o «aristocratización») es un término por definir a profundidad. Sin embargo, se refiere a la mercantificación de los centros históricos y urbanos, un proceso al que obedecen la urbanización y renovación capitalista de las ciudades, privilegiando al capital en su etapa neoliberal (en sus distintas formas).

Estos procesos de renovación provocan impactos urbanos diversos, como el desplazamiento o el despojo (expulsión) de sectores marginados, acuerdos económico-políticos entre gobiernos locales y sectores privilegiados de la sociedad que los benefician estratégicamente por su ubicación dentro de la ciudad, generándose así la mercantificación y uso mixto del suelo urbano especulativo de fines comerciales en espacios de alto valor cultural e histórico. Esto da lugar a lo que se denomina «aburguesamiento» o «elitización» del espacio colectivo, con o que se generan procesos de mercantificación del ambiente urbano arquitectónico de los centros históricos. A partir de una consulta sobre el tema de la «gentrificación» es posible establecer algunos aspectos concluyentes. Veámoslos brevemente.

Sin dejar de expresar nuestro asombro, el término «gentrificación» surge del ensayo «Aspects of change» de la socióloga Ruth Glass (1964), trabajo que suele mencionarse sin haberse leído con el rigor requerido,

muestra de ello es que se cita por fuentes de segunda mano sin leerse de manera directa del inglés, en vista de que aún hoy no hay traducciones disponibles. Se trata de un ensayo que para leerlo críticamente y con seriedad, debería ser contrastado con estudios sobre ciudades inglesas como «La situación de la clase obrera en Inglaterra» (Engels, 1984), un estudio histórico altamente riguroso dedicado a la temática y necesidad de renovación de las grandes ciudades industriales europeas. ¿Cuáles? Básicamente Londres y Manchester.

Sin duda, un libro que es especialmente útil como fundamento para estudiar estas ciudades históricas es el de Lewis Mumford *La ciudad en la historia* (Mumford, 1966), en él su autor tiene mucho que decir sobre el tema. Del mismo modo Paolo Sicca, en su *Historia del urbanismo* (Sica, 1982), en la parte correspondiente a las ciudades industriales encontramos enorme cantidad de información y datos, e, incluso, en el texto de *La ciudad*, de Max Weber (Weber, 1987). Desde luego Aldo Rossi tiene también mucho que decir al respecto en *La arquitectura de la ciudad* (Rossi, 1979), libro en que plantea la importancia del *locus* (el lugar) como referencia significativa de la historia y la memoria colectiva. Y, seguramente, dos documentos importantes más, sin los que no podríamos tener claridad del proceso en cuestión: *La Carta de Atenas*, texto atribuido a Le Corbusier (1981), y otro también clave que es el de *La Carta de Venecia* (1965). En ellos se establecen los criterios que los arquitectos, urbanistas, historiadores y arqueólogos siguen para preservar los valores culturales de los centros históricos.

De las consultas posibles destaca especialmente una: «La gentrificación en los estudios urbanos: una exploración sobre la producción académica de las ciudades» de Félix Rojo Mendoza (2016), trabajo en el que filtra la revisión de 159 de un total de 188 artículos sobre el tema de la «gentrificación», publicados tan solo entre los años 2010 y 2015. Un estudio de archivonomía que él denomina «bibliométrico» y que lo introduce en dos filtros: en un primer filtro obtiene 166 y en un segundo filtro 159 artículos que son tomados como base para su estadística-estudio. Junto a esta estadística y otras lecturas también importantes son sugeridas, en contraste, los aspectos resultantes que exponemos a continuación.

La llamada «gentrificación» no es, de acuerdo con lo anterior, propiamente un concepto, sino más bien un término o noción polivalente, polisémico, con muchos significados e impreciso. Las implicaciones

del uso del término «gentrificación» hacen sugerir, por lo impreciso que es, que deba escribirse siempre entre comillas. Sus connotaciones o semantemas hacen pensar en dimensiones de tipo urbanístico, político, sociológico, semiótico y arquitectónico, todas estrechamente vinculadas con la renovación de la ciudad, renovaciones urbanas y renovación de los centros históricos de América Latina y del mundo.

## II. Fenómenos urbanos vinculados con la «gentrificación»

La investigación realizada arroja que un proceso llamado «gentrificación» es un elemento integrante de una dimensión mayor involucrada en un proceso dialéctico (movimiento de opuestos) que forma parte del desarrollo histórico de toda ciudad: su envejecimiento y renovación. Considera la idea de una refuncionalización espacial y vincula el fenómeno de la «gentrificación» con algo más que esta aparente idea de «aburguesamiento» o «elitización», despolitizada y *light*, de pasar de una clase baja a una clase media sin mirar los procesos involucrados, como un mero «remozamiento» de un conjunto de viviendas o una parte del centro histórico. De ella se desprenden algunos aspectos que caracterizan este proceso (Sequera, 2015, p. 3):

1. La refuncionalización del espacio urbano es parte de la renovación de la ciudad (Mostrada, 2007). En ella se atienden los cambios de usos de suelo generalmente tendientes hacia el uso mixto (estos fenómenos se manifiestan en las ciudades latinoamericanas de manera importante). En algunos casos, implica el cambio del uso habitacional a uso comercial, en otros, renovación de vivienda (Delgadillo, 2008, p. 15), en otros más, la preservación del espacio público mediante el rescate de inmuebles de uso comercial y transformándolos en museos, centros de exposición o preservación del patrimonio histórico.
2. En la práctica urbanística y arquitectónica contemporánea, la renovación urbana asociada con la «gentrificación» implica el remozamiento de los centros urbanos (Azevedo, 2010) no necesariamente considerados centros históricos, empleando criterios arquitectónicos, urbanísticos, simbólicos, antropológicos, etcétera (definidos en México por el Instituto Nacional de Antropología e Historia).

3. La «gentrificación», como fenómeno sociológico, hace referencia a la elitización o cambio de estatus social (Álvarez, 1995) que implica la expulsión de sectores pobres de la ciudad, mediante el despojo a manera de una selección natural: el que pueda comprar se queda; el que no pueda se va. En los centros históricos, a eso se refiere la tiranía de la selección natural económicamente hablando: los desplazados se van hacia otra parte de la ciudad o hacia la periferia de ella. Es una tendencia que emerge como consecuencia de la renovación de los centros urbanos pauperizados y resulta elitista porque obliga a los pobladores originarios a buscar nuevas periferias.
4. La «gentrificación» es una asociación de intereses del capital especulativo y políticas de administración local, con alta frecuencia en el mundo y de carácter neoliberal, en las que el gobierno local, mediante la respectiva desregulación (desentendimiento o descuido) del espacio público, permite la intervención del capital privado.
5. La «gentrificación», de acuerdo con el punto anterior, es un modo de renovación de centros y subcentros urbanos que, desde el punto de vista lógico, debería incluirse dentro de otras posibles formas de renovación de la ciudad. Es indispensable mencionar que no es la única forma de renovar las ciudades. Hay otras formas posibles de renovación de zonas urbanas, renovación de centros históricos independientemente de su ubicación en el mundo (ya sea México, Buenos Aires, Barcelona, Berlín...) (Janoschka y Sequera, 2014, p. 3). Este multifenómeno es desbordado por la renovación urbana en general y se incluye en el envejecimiento-renovación de las ciudades.
6. La «gentrificación» es un proceso de renovación urbana que resulta de la tensión entre lo público, lo social y las políticas públicas de preservación del patrimonio histórico de los conglomerados ciudadanos y urbanos. Es la resultante del predominio de la participación de los intereses privados por sobre los públicos. Desde la práctica de las políticas públicas, proviene de la incapacidad de los gobiernos locales para financiar la renovación urbana. Es la evidencia de la alianza abierta o soterrada (corrupción: acuerdos «bajo la mesa») entre el gobierno local y el capital privado.
7. La «gentrificación» como pauta para el rescate del patrimonio histórico, cultural, arquitectónico, histórico, simbólico y social no

es un paradigma digno de ser reivindicado o defendido ni teórica ni políticamente, debido a los perjuicios que genera para la población local, nacional y universal. Es una declaratoria de capitulación y «capitulación» significa, en este caso, rendirse ante el capital. Entonces, «gentrificación» es una declaratoria de «rendición». Es una forma en que lo público sucumbe ante lo privado. Es el dominio de la especulación del suelo urbano y su mercantificación por sobre el uso público y social del espacio urbano.

Por lo anterior debemos señalar que los temas en el uso del término «gentrificación» que quedan directamente implicados son, por lo menos, los siguientes: 1) renovación urbana, 2) renovación de la ciudad, 3) renovación de viejas zonas céntricas de la ciudad antigua (centros históricos), 4) renovación de centros y pericentros recientes no necesariamente considerados centros históricos, 5) desplazamiento, expulsión o despojo de sectores pobres, 6) arribo de estratos medios o altos, 7) recambio generacional de clase en centros y «pericentros» de las ciudades, 8) utilización simbólica, turística y comercial del espacio público, 9) participación de sectores sociales, públicos o privados de la sociedad, 10) luchas y reivindicaciones sociales en defensa del espacio público y 11) modo estandarizado de renovación urbana latinoamericana (Delgadillo, 2015, p. 104) en centros históricos (tipo de políticas públicas/neoliberales).

### **III. Valor de uso como criterio de la renovación alternativa de la ciudad y de centros históricos**

En el rubro de la renovación del espacio urbano se tiene como punto de partida que el o los espacios de la ciudad se comportan como productos tanto públicos como privados. En el primer caso, se rigen por criterios de interés valor uso ( $V_u$ )/posesión y, en el segundo, como objeto que se compra y se vende como mercancía, por lo que obedece a las leyes mercantiles del espacio propiamente capitalista y especulativo, por lo que adquiere un determinado valor de cambio ( $V_c$ ) (Echeverría, 1998a).

Como se sabe, en el útil/producto mercantil coexisten dos planos o niveles de presencia (estratos de objetividad) opuestos y contradictorios, pues mientras el primer nivel de objetividad (el de la «forma natural»/

producto-valor de uso P-Vu) señala hacia un sentido (el del «plano de valor de uso») que podemos denominar político por apuntar hacia los intereses de la edificación de un mundo-humanizado bajo un reino que va más allá de la instrumentalidad (y, por tanto, suprainstrumentalidad) de los fines; el segundo plano de objetividad (el del «plano del valor»/valor-valor de cambio V-Vc, esto es, de lo que se compra y se vende) jalona en un sentido opuesto el de la instrumentalidad cósmica del valor de uso (plano económico-mercantil/capitalista) (Echeverría, 1998b).

Este jalonamiento de sentidos, si no opuestos, por lo menos divergentes, genera por ello un «desgarramiento del fin (*telos*)» en el que todos sus elementos (acto social/fin político) están también desgarrados.

De acuerdo con ello, la ciudad aparece dominada por el «plano del valor» o de los intereses privados, por lo que toda ella es potencialmente (formalmente) subsumida o subordinada al plano económico-mercantil capitalista, presentando mayor o menor grado, según su subordinación (siempre diferencial), su carácter mercantil (Gasca, 2007, p. 204).

Afirmar que la ciudad o parte de ella es un «valor de uso» conlleva evocar el conjunto de consideraciones (conceptos, teorías, críticas, objeciones e incógnitas) respecto de él. Implica también considerar que tiene una utilidad, con lo que estaríamos haciendo alusión al sentido meramente instrumental (cósmico) del uso. Nos encontraríamos, si establecemos una analogía de un «corte» transversal y otro longitudinal del objeto-ciudad, en la vista «transversal», esto es, en el nivel del «producto» (la ciudad o parte de ella como triada cosa-obra-producto).

A este plano del uso le denominamos valor de uso inmediato o valor de uso cósmico (objetual) consuntivo; a diferencia de un segundo nivel o plano del uso del «útil» o «producto» en el que este se inserta en un cosmos envolvente, se cosmologiza, se integra en un todo envolvente como un mundo, integrado por la ciudad. A este tipo de valor de uso le llamamos mediato o valor de uso político, con la intención de resaltar y vindicar el sentido prístino del uso, de «lo político», en tanto perteneciente a la antigua polis de los griegos (Gasca, 2007, p. 200).

En todo momento de la investigación es imprescindible considerar el estudio de las formas alternativas de valor de uso del espacio histórico (fuera del fin especulativo y dentro del uso humanista del espacio público) de las ciudades latinoamericanas, en contraposición con las tendencias de privatización y mercantificación del espacio, sentido que coloca al espacio público en la esfera del valor de cambio.

Así, establecemos de manera alternativa lo siguiente: es factible preservar los centros y subcentros de las ciudades contemporáneas si se privilegia políticamente el valor de uso histórico del ambiente urbanístico-arquitectónico, dando como resultado una alta calidad semiótica del ambiente material del espacio urbano. De acuerdo con esto, en los procesos de urbanización y renovación de los centros históricos (CH) de las ciudades contemporáneas se presentan tres alternativas posibles: la renovación especulativa del CH (el CH como valor de cambio, Vc); conducción por el estado de la renovación del CH en defensa del patrimonio histórico y arquitectónico, el CH como valor de uso, Vu (tendencia a profundizar, argumentar y a defender); una combinación de ambos (el CH como Vc y Vu).

#### **IV. La «gentrificación» a contrapelo**

1. La renovación de la ciudad está acompañada por la refuncionalización del espacio urbano vinculándose con la renovación de sus partes, incluyendo sus centros históricos y urbanos en los que están presentes los cambios de uso de suelo.
2. La «gentrificación» no es un concepto. Es una noción polivalente e imprecisa. Sus significantes son de tipo urbanístico, político, sociológico, semiótico y arquitectónico, todos estrechamente vinculados con la renovación de la ciudad o partes de ella.
3. En la práctica urbanística, la renovación urbana asociada a la «gentrificación» implica el remozamiento de los centros urbanos no necesariamente considerados centros históricos que derivan en una «elitización» o «aburguesamiento» de la imagen urbana.
4. La «gentrificación» como fenómeno sociológico se refiere a la «elitización» y a un nuevo cambio de estatus social de los centros y subcentros urbanos. Implica la expulsión de sectores pobres de la ciudad mediante despojo abierto o a manera de una «selección natural». Surge de la renovación de los centros urbanos pauperizados. Es elitista y segregacionista, porque obliga a los pobladores originarios a buscar nuevas viviendas en las periferias urbanas (Smith, 2012, p. 95).
5. La «gentrificación» es una asociación del capital privado-especulativo con la administración local en la que los gobiernos locales

en turno, mediante la respectiva desregulación del espacio público, permiten la intervención del capital privado en el remozamiento de partes de la ciudad.

6. La «gentrificación» es un proceso de renovación urbana que resulta de la tensión entre lo público, el sector social (los habitantes de centros y subcentros) y las políticas públicas de preservación del patrimonio histórico de los conglomerados ciudadanos y urbanos.
7. La «gentrificación» como pauta para el rescate del patrimonio histórico, cultural, arquitectónico, histórico, simbólico y social no es un paradigma digno de ser reivindicado o defendido ni teórica, ni política ni urbanísticamente, debido a los perjuicios que genera para la población local, nacional y universal. Es una declaratoria de capitulación (una forma de sucumbir) de lo público bajo lo privado. Implica el dominio de la especulación del suelo urbano y su mercantificación por sobre el uso público y social del espacio urbano.

## **V. Consideraciones en torno a renovación-envejecimiento de la ciudad y la «gentrificación»**

Con base en las reflexiones, revisiones y auscultaciones en relación con la renovación-envejecimiento de la ciudad y la «gentrificación», así como su vínculo la preservación, conservación, defensa del patrimonio histórico y arquitectónico de la ciudad en general, las ciudades latinoamericanas en particular y Ciudad de México de manera singular, establecemos las siguientes consideraciones:

- La refuncionalización y la reestructuración de la ciudad como fenómenos de las zonas urbanas y de los centros históricos están inmersos en la renovación de la ciudad, las zonas urbanas y de los centros históricos que forman los conglomerados sociales.
- La «gentrificación» es una modalidad de la renovación de los centros, subcentros y zonas urbanas de ciudades o zonas urbanas de los conglomerados latinoamericanos. En vista de la elitización y los efectos clasistas que provoca (despojo, «aburguesamiento» segregacionista y privatizador) en el espacio público mercantificado y de predominio del capital e interés privado por encima del

interés social y público, no es digno de ser defendido ni propuesto como paradigma teórico o de las políticas públicas.

- La renovación de los centros históricos tiene como fundamento y como resultado una tendencia triple:
  1. Renovación del centro histórico en la que el espacio público se convierte en valor de cambio, es decir, en espacio público sujeto o entregado a la especulación del capital privado.
  2. La renovación de los centros históricos tiene como resultante una variante posible: la defensa del espacio público gracias a la preservación, la conservación con participación de los sectores sociales en estrecho vínculo con las políticas públicas para conservación del patrimonio histórico, urbanístico arquitectónico y simbólico de la ciudad.
  3. La renovación de los centros históricos puede ser la resultante y la articulación de las dos tendencias anteriores. Esto sucede bajo una tensión dinámica, esto es, como la articulación conflictiva entre lo público y lo privado con la participación conciliadora de los tres sectores intervinientes: social, público y privado. Este proceso se manifiesta como la tensión de esos tres sectores bajo la figura de un gobierno local, los intereses privados (el capital privado) y los movimientos sociales urbanos, que siempre deberían estar presentes en todo proceso, de modo que no debería hacerse planificación urbana sin la participación de ellos.

Esto nos conduce a una definición de tres tendencias que permiten clara y abiertamente establecer las orientaciones de las políticas públicas sobre la renovación de centros (y subcentros) urbanos, renovación de centros históricos y renovación de la ciudad en general, con base en las tres tendencias:

1. La renovación de centros urbanos, renovación de centros históricos y renovación de la ciudad en general o en sus partes, es posible orientarla bajo políticas públicas que conciben a la ciudad, al espacio urbano y al espacio público en general *como valor de cambio*, privilegiando los *intereses del capital privado* (la ciudad especulativa-gentrificada).

2. La renovación de centros urbanos, renovación de centros históricos y renovación de la ciudad en general o en sus partes, es posible orientarla bajo políticas públicas que conciben y privilegien a la ciudad, al espacio urbano y al espacio público en general *como valor de uso*, en favor de los habitantes de la ciudad, *privilegiando el espacio público* mediante políticas de ordenamiento en defensa de la conservación del patrimonio histórico, urbanístico arquitectónico y simbólico de la ciudad (la ciudad para todos).
3. Es posible orientar la renovación de centros urbanos, renovación de centros históricos y renovación de la ciudad en general o en sus partes, bajo políticas públicas que conciben y privilegien a la ciudad, al espacio urbano y al espacio público en general como participación conciliadora de los tres sectores que en ella intervienen: social, público y privado (la ciudad mixta).

## VI. Legibilidad-ilegibilidad de la ciudad. Contrastación semiótico-urbanística centro-periferia<sup>1</sup>

¿Por qué la arquitectura desafía a la semiótica? Porque, en apariencia, los objetos arquitectónicos no comunican (o al menos no han sido concebidos para comunicar), sino que funcionan.

UMBERTO ECO:  
*La estructura ausente*  
(2016, p. 324).

Como *punto de partida*, la legibilidad o ilegibilidad es un atributo semiótico o semiológico de algo. En este estudio es la ciudad. Es la resultante y el referente considerado como *objeto* en su conjunto, y en su especificidad, un contenido factible de ser descodificado como *texto*, al que pertenecen la colectividad de caracteres y condiciones tales como una determinada *aptitud* para ser leído (código o lenguaje de lo escrito), un cierto *rendimiento* de ejecución de la lectura (efectividad y aptitud) y un *sujeto lector* que posee las intenciones-fines e instrumentos para la realización de la lectura (Caniggia-Maffei, 1995, p. 37).

<sup>1</sup> Este capítulo, con amplias adecuaciones, derivó de proyectos de investigación sobre «Legibilidad-ilegibilidad y contrastación semiótica centro periferia en megaciudades latinoamericanas», auspiciados por el Instituto Politécnico Nacional (México) durante los años 2007 y 2012, con número de registro IPN-SIP/ 20070974 y 20121563. Fue publicado con el título «Legibilidad e ilegibilidad en las periferias urbanas latinoamericanas. Semiótica y urbanismo en la teoría de la ciudad» en *Contenidos del neo-humanismo del siglo XXI* (Madrid: Tirant lo Blanch, 2020).

Desde esta consideración, en esta investigación partimos de la hipótesis según la cual la ciudad en su conjunto, en sus particularidades y especificidades, se comporta como un superobjeto-libro (Lefebvre, 1978b, pp. 251-268), el gran libro de piedra del género humano (Hugo; 2000, p. 111) y de acuerdo con ello brinda, como parte de sus atributos, la posibilidad semiótica de su lectura; es decir, ofrece la posibilidad de ser legible o ilegible de acuerdo con sus aptitudes generales, particulares o específicas.

Así, el cometido de esta investigación es doble. Por un lado, es la contribución al reconocimiento de la dimensión semiótica de las ciudades tomadas en un plano general en contrastación con sus periferias urbanas, haciendo patente la existencia y el empleo de determinados códigos arquitectónicos y urbanísticos (sentido geométrico, singularidad, continuidad formal y estructural, etc.) y condiciones de lectura de la ciudad-texto. Por otro lado, es el reconocimiento mismo de los elementos incluidos como componentes de un ejercicio de lectura urbanístico-semióticas de las periferias citadinas latinoamericanas precarias, al establecer semiológicamente su resultante por medio de los conceptos de *legibilidad* e *ilegibilidad* urbanística, reconociendo las *aptitudes* de su lectura, de acuerdo con un conjunto de *intenciones* lectoras factibles.

La incursión en la lectura de la ciudad se logra estableciendo los enlaces necesarios entre las disciplinas directamente involucradas en la labor descodificadora. En esta investigación son la semiología, la hermenéutica, la arquitectura, el urbanismo y la filosofía. Todas estas disciplinas se rigen por un principio que a la vez se establece como postulado fundamental: la ciudad es un *texto* que es *descodificable*; y, por ello —y con ello—, *legible*. Para hacerlo, es necesario que se establezcan como principios básicos la caracterización de lo que se denomina *texto*, los componentes del proceso de lectura-escritura, del desciframiento de los *códigos urbanísticos* por el *sujeto lector* que ejecuta el acto y, finalmente, la realización de un determinado tipo de lectura urbanística.

Cuando los niveles básicos o elementales son desbordados, las aglomeraciones urbanas producen espacialmente gigantismos imprevisibles y se vuelve necesario el estudio de las nuevas formas del hábitat social-territorial que dan lugar, también, a distintos parámetros y concepciones del hábitat urbano que deberían colocarse al alcance de la comprensión de las ciencias, las disciplinas, las técnicas y de los estudiosos de los conglomerados urbanos, metrópolis, megalópolis y periferias conurbadas envolventes de sus objetos de estudio.

## I. Semiótica y ciudad: arquitectónica y urbanística

Si partimos de la aparición de la semiología o semiótica como ciencia y referente epistemológico, somos testigos del centenario de esta ciencia, tomando en consideración la publicación del *Curso de lingüística general* (1916) de Ferdinand de Saussure (publicado de manera póstuma por sus alumnos destacados), contemporánea y paralela a la aparición del manuscrito *La lógica considerada como semiótica*, redactado entre 1901 y 1902, de Charles Sanders Peirce que, de acuerdo con Pierre Giraud (2014, pp. 7-8), son los fundadores de dicha ciencia hace poco más de cien años, aun cuando hay antecedentes importantes de estudios previos como los de Locke (1694), Lambert (1794), Bolzano (1837) Hoene-Wronski (1879), Bolzano y Husserl (1890), de acuerdo con Roman Jacobson (1996, pp. 7-31).

Existen aportaciones semiológicas incipientes para el estudio de la ciudad (a las que pueden llamarse presemiológicas) como las consideraciones de Patrick Geddes («padre del urbanismo»), en su obra *Ciudades en evolución* (1915), sobre la relación entre naturaleza-hombre; los estudios sobre sociología urbana desarrollados en la escuela de Chicago, «El urbanismo como modo de vida» (1938) de Lewis Wirth, destacando el reloj o el semáforo como símbolos de la vida urbana; las de Sigfried Gideon en torno a la relación espacio, tiempo y arquitectura (1941) y el espacio volumétrico que marca las «tres edades de la arquitectura» o las consideraciones de Norberg-Schulz sobre la relación entre el espacio y la existencia del sujeto social, que da origen y fundamento a un *espacio existencial* (1963).

Estrictamente hablando, no es sino hasta los años sesenta, con la aparición de *La imagen de la ciudad* (1960) de Kevin Lynch, los trabajos urbanológicos de Lefebvre, sobre todo *El derecho a la ciudad* (1968), *De lo rural a lo urbano* (1970) y *La producción del espacio* (1974), cuando se realizan aportaciones importantes en la relación ciudad y semiótica, consideraciones fundamentales como la ciudad-superobjeto, la ciudad-obra (de arte) y la ciudad-máscara. En *La cuestión urbana* (1972), Castells había enunciado ya la necesidad del estudio de la «simbólica», estudio no realizado sino hasta la aparición de *La ciudad y las masas* (1984), en la que realiza el estudio del «signo urbano» y resalta su importancia. En los setentas destacan de manera especial el conjunto de trabajos de Caniggia-Maffei *Tipología de la edificación. Estructura del espacio antrópico*

(1975-76) como una incursión creativa en la práctica de la lectura de las estructuras de la edificación.

En 1968 Umberto Eco publica su libro *La estructura ausente*, en el que trata por primera vez la reflexión que un semiólogo tan importante y reconocido como él, escribe sobre la relación entre la arquitectura y la semiología. El punto de partida es más que evidente: la ciudad es arquitectura y urbanismo. Dicho de otra manera, la ciudad (en su conjunto) es arquitectura (en su conjunto) y también urbanismo (en su conjunto). Como lo anunció Aldo Rossi en su libro *La arquitectura de la ciudad* (1966): la ciudad es el conjunto de todos los hechos urbanos, *locus*, memoria colectiva, historia, y obra de arte (Rossi, 1979), así como totalidad (Kosík, 1976) y conjunto complejo de fenómenos arquitectónico-urbanísticos. Arquitectura es comunicación (Eco, 2016, pp. 323-328); por tanto, forma parte de un proceso de comunicación-interpretación semiótico que sintetiza y expresa un proceso histórico determinado culturalmente (Eco, 2016, pp. 342-356). La arquitectura, de acuerdo con ello, es a su vez signo y sistema de signos complejo (Eco, 2016, pp. 323-328). Según estas consideraciones, es factible establecer la existencia y la posibilidad de identificación de códigos arquitectónicos (Eco, 2016, pp. 356-363) presentes en la arquitectura de la ciudad como conjunto complejo de signos. No están ausentes en este proceso de comunicación (escritura-lectura) los fenómenos a los que están expuestos en nuestras sociedades; por ejemplo, tales como la comunicación de masas, la información, las relaciones entre lo endógeno y exógeno del proceso semiótico, y la disputa entre el interés público y el interés privado (Eco, 2016, pp. 364-392).

## II. La posibilidad de la legibilidad de la ciudad

La posibilidad de la legibilidad o ilegibilidad de la ciudad en general (o la periferia como parte de ella) tiene dentro de sí varias implicaciones previas (condiciones y precondiciones), esto es, que la ciudad se lee pero también se escribe. Que quien la lee es quien la interpreta y que quien la escribe expresa en ella un proyecto edificatorio, una propuesta civilizatoria y de mundo (Gasca, 2007, p. 173) plasmado de signos cargados de sentido, resultado de un contexto histórico y la intervención praxiológica de un determinado sistema cultural (Eco, 2016, pp. 323-392). De esta forma, por un lado, en efecto todo edificar (ciudad) es un producir (mundo); y todo producir

(civilización material) es un significar (Echeverría, 2001, pp. 81-125), en tanto un modo de plasmar de signos el mundo que habitamos (Trías, 2000, p. 52). Por otro lado, la ciudad-texto reúne las condiciones de lectura y forma parte de un proceso de significación-interpretación como parte de un proceso histórico, político, económico, social y cultural determinado. Un estudio detallado del proceso de escritura-lectura de la ciudad implicaría el análisis-síntesis de dicho proceso incluyendo, uno a uno, los momentos constitutivos del movimiento dialéctico de sus componentes. En esta investigación se destaca analíticamente la existencia y explicitación de tales componentes y se pone énfasis en las condiciones prevalecientes en las periferias urbanas latinoamericanas tomadas en su conjunto, en el supuesto de que esto es posible, resaltando las condiciones generales que prevalecen y permiten enunciar estas dichas condiciones de posibilidad, destacando los elementos semióticos que lo clarifican, exponiendo con ello sus alcances y limitaciones.

### *A. La ciudad como texto y con-texto*

La comprensión de la ciudad como *texto* invita a la construcción complementaria de su analogía que permita visualizar la copresencia y el coligamiento de otras figuras metafórico-prácticas que enriquezcan su aprehensión. Nos referimos a figuras como el *ante-texto* (pre-texto, en el sentido de *texto previo*), el *con-texto* y el *hiper-texto*. Nosotros atenderemos la idea del contexto como la circunspección o envolvente del objeto de análisis semiótico. Dicho de manera explícita, la(s) ciudad(es)/ megaciudades como generalidad, las ciudades latinoamericanas como particularidad y la Ciudad de México como especificidad del campo de análisis. Tal será, entonces, el sentido de nuestra exposición.

#### a) La ciudad como texto

El intento de concebir la ciudad como *libro* o *texto* nos invita a pensar en cierta analogía que nos obliga a partir de una serie de consideraciones en cuanto a lo que un libro o texto *es* o representa. Omar Calabrese, en una importante revisión de la relación semiología-arte, no escatima esfuerzos para destacar que en el debate semiótico una noción productiva es, en particular, aquella de *texto*. Apoyado en W. Dressler y Umberto

Eco sugiere una definición genérica del concepto de *texto*, la cual aquí retomamos:

Nos contentaremos con una definición genérica, y entenderemos por texto (Dressler, 1972) un «enunciado lingüístico cumplido», o sea una entidad comunicativa percibida como autosuficiente y caracterizada por un funcionamiento que Eco (1979) compara a «una máquina semántico-pragmática que pide ser actualizada en un proceso interpretativo, y cuyas reglas de generación coinciden con sus propias reglas de interpretación». En este sentido, obviamente son textos los cuentos y las novelas, pero también los mensajes publicitarios, las fotografías, las arquitecturas, las representaciones teatrales, los filmes, las obras de arte (Calabrese, 1995, p. 75).

Destaca la complejidad que encierra la analogía libro-ciudad, pues no solo incluye en esa complejidad el hecho de ser texto de textos, sino de acuerdo con su historicidad es un gran-palimpsesto o, incluso, palimpsesto de palimpsestos. Según Calabrese, en la noción de libro pueden ser encontradas varias ventajas importantes:

1. Permite analizar la interrogante de si el arte es o no un sistema, y analizar cada obra desde un punto de vista semiótico.
2. Permite recuperar el sentido de la historicidad de los códigos. Mediante la noción de «enciclopedia» un texto es siempre texto-en-la-historia.
3. Permite superar momentáneamente el escollo que constituye el problema del referente de los «signos visuales» cambiándolo por una perspectiva de organización a manera de «máquina textual» bajo la idea de una cooperación interpretativa, considerando el referente como puramente estratégico y no epistemológico.
4. Permite abandonar la búsqueda de aspectos específicos, debido a que no puede interpretarse cada texto como una entidad que se autosostiene, sino algo que reclama otros textos (otras experiencias del lector y del autor, independientemente del soporte material con que han sido realizados) (Calabrese, 1995, p. 75).

La doble posibilidad de lectura de un texto, como texto literario y como texto pictórico, esto nos invita a partir de una teoría inicial, nosotros elegimos la primera de ellas, la teoría del texto literario, pues en el campo de las artes visuales, dicho desde las consideraciones de Calabrese

«no tenemos una teoría del texto no literario sino, más bien, aplicaciones de conceptos tomados de las teorías textuales corrientes». Esta distinción puede abrir, entonces, una triple posibilidad: al considerar que la teoría del texto incluye los textos no verbales; al considerar que la teoría del texto literario es un modelo coherente que puede ser perfeccionable y generalizable cuando se pone a prueba en textos no verbales, al considerar que la teoría del texto literario comprende algunas subteorías que pueden funcionar como «teorías locales» en el campo de las artes visuales (Calabrese, 1995, p. 179).

Por su complejidad, la ciudad-texto incluye necesariamente las tres acepciones y las desborda, pues debe considerarse algo más que el texto, el *acto* mismo (Lefebvre). Sin embargo, la primera consideración (el modelo greimasiano) nos permite establecer un puente entre la historicidad y la dimensión semiótica del proceso que estudiamos.

El proceso de lectura incluye —para retomar a manera de síntesis lo dicho inicialmente— al *lector* (su intención de leer y su capacidad de hacerlo), al *libro* (y su aptitud para ser leído), al hecho mismo de la *lectura*. Se trata de una relación entre sujeto-lector y objeto-libro que establece el siguiente grupo de relación no necesariamente coincidente entre un sujeto-lector dotado de intenciones-fines, instrumentos-capacidades frente a un objeto-libro al que pertenecen una determinada aptitud y un cierto código (lengua de lo escrito) (Caniggia-Maffei, 1995, p. 35).

Por un lado, el lector puede tener un conjunto de intenciones de lectura no coincidentes con sus capacidades para hacerlo. Destacamos el ejemplo que Caniggia para un libro de botánica escrito en latín. El lector puede tener la firme intención de leer el libro, pero no la capacidad (instrumental) para hacerlo, por lo que el «rendimiento», como en cualquier otro *hacer*, no será siempre bueno, pues solo cuando las intenciones y las capacidades sean coincidentes las posibilidades de lograr una buena lectura —un «rendimiento» satisfactorio— podrían ser grandes. Por otro lado, el libro cuenta con una aptitud para ser leído (en latín y no en inglés) y con un código (el de la lengua latina y no el de otra); es decir, con su conjunto de estructuras, con su gramática y su sintaxis. Puede darse el caso de conocerse muy bien la lengua (el código) y no sentir ningún interés por el contenido del libro o, en su caso, tener gran interés por él, pero no tener las bases conceptuales para su lectura, lo que no se traduce en un «rendimiento» necesariamente nulo. Por lo que el texto en latín del ejemplo podría ser traducido al español (o a cualquier otra

lengua o código) o someterlo a un análisis lingüístico sin saber nada de botánica, con lo que podría incluso lograrse un resultado o rendimiento «aceptable». Este hecho —el de las intenciones y fines— se denomina *conducir la lectura por la vía correcta*. Con el libro acontece, además, el fenómeno de la despersonalización. Después de haber sido escrito, impreso y divulgado, alcanza a ser un objeto por su cuenta, muestra sus «aptitudes» para ser «útil»: puede ser deshojado para atizar algún fuego; rellenar los zapatos mojados evitando su deformación, etc., escapando del control de quien lo ha escrito. Por lo que la ciudad, como el libro, es impersonal en más sentidos del señalado por Víctor Hugo: «el tiempo es el arquitecto, el pueblo es el albañil» (Caniggia-Maffei, 1995, p. 38). Así, lectura es, por todo lo señalado, la relación-síntesis entre sujeto-lector y objeto-leído. El lector cuenta con un conjunto de intenciones-fines e instrumentos-capacidades no necesariamente coincidentes con la aptitud y el código del objeto.

¿*Conducir la lectura por la vía correcta*? Pero ¿cuál es esa vía correcta? ¿No es esa vía necesariamente relativa? Incluso podríamos cuestionar esto: ¿no es en esa relatividad donde se devela lo *abierto* (Eco, 1992) del libro-ciudad como *obra* (de arte), pues gracias a esa apertura, puede ser leída de muchos modos?

La respuesta cae por su propio peso. Si lo que interesa leer son las vialidades se atenderán los accesos, los desniveles, las dimensiones, jerarquías, flujos, etc., o tal vez el carácter monumental de las edificaciones históricas, o la planimetría urbana, la imagen urbana en general o el carácter sociodemográfico que deberá ser valorado en su «justa dimensión». Siguiendo a Caniggia, se recomienda que para leer la ciudad deben evitarse «operaciones inútiles o marginales», sobre todo rechazar aquellas «operaciones que puedan aportar una valoración errónea del objeto», por ejemplo, los datos estadísticos de economistas y sociólogos, generalmente representativos de cambios de corto alcance temporal, que resultan marginales en la transhistoricidad del fenómeno de lo que se llama «espacio antrópico»; los datos derivados del análisis de los «efectos» (análisis de «impacto») que usan los críticos de arte o quienes estudian la psicología de la forma y, por último, los datos relativos a las vicisitudes de cada constructor (historia o tiempo personales) (Caniggia-Maffei, 1995, p. 40).

En toda lectura hay una jerarquización de intenciones, una delimitación del objeto legible y una valoración de la apertura de la obra que

marcarán el alcance y la profundidad de dicha lectura, una tarea por realizar siempre en cada caso haciendo patente su concreción.

## b) La ciudad como con-texto

### i) A propósito de las megaciudades

Las llamadas «megaciudades», «megalópolis» o «ciudades-región» constituyen los entes urbanos más complejos que ha dado la urbanización en la historia humana y, particularmente, en los últimos doscientos años; entidades o conglomerados urbanos aún por ser estudiados o en vías de su tratamiento teórico. Conscientes de ello, nos interesa dejar acotados aspectos mínimos que nos permitan formular de manera más precisa ciertos aspectos de su estado actual, en muchos casos de indefinición, como la volatilidad o evanescencia de los términos con los que está vinculado el significante, más que un cierto «significado» del término *megaciudad*.

Como se sabe, el término primigenio que da sentido a los conglomerados urbanos es el término «*polis*», del que deriva el término «metrópolis», como fue llamada la ciudad de Atenas en tiempos de Aristóteles (ca. 330 a. C.), y más de dos mil años después aparece el término *megalópolis* bajo la idea o convención demografista de que así es denominado el conglomerado urbano de más de 10 millones de habitantes (Castells-Borja, 2000, p. 50). El gran problema aparece cuando queremos construir un referente fundamental del que puedan emanar todas las demás denominaciones que permitan explicar y constituir matrices explicativas de los diversos órdenes sociales urbanos; es decir, la regla de medida o referente fundamental del hábitat concentrado. Ese parámetro es —creemos— *la ciudad*. A partir de ella se mide la vida humana como una unidad que funciona como tal, hacia adentro y hacia afuera, hacia atrás y hacia adelante.

Con base en el presente estudio, nos atrevemos a sugerir que existen redefiniciones de lo humano ciudadano que, por un lado, anteceden la vida ciudadana y, por otro, la rebasan o desbordan. Convocamos este desbordamiento con los prefijos *mega* (grande) *meta* (más allá), *post* (después de) y *feno* (lo no genuino u originario) antepuesto al término originario, que es *la ciudad* (siempre en cada caso un *ahí* originario: *geno*)<sup>2</sup>. Así, *mega-ciudad* querría decir ciudad grande o gran-ciudad,

<sup>2</sup> Véase Gasca, Jorge. (2025). *El concepto de ciudad*. México: IPN-Plaza y Valdés.

aunque esta última denominación alude a las grandes ciudades específicamente europeas, a diferencia de la *metrópolis* (ciudad-madre o ciudad-principal), que se refiere a los grandes conglomerados americanos. La denominación que nos parece pertinente con el sentido de aludir a un gigantismo urbano es el de meta-ciudad y el de post-ciudad, sentidos que se refieren a un estatus posterior al de ciudad. Sin embargo, empleamos para esta investigación la denominación de *megaciudad* por el hecho de nombrar de manera un tanto familiar algo relativamente conocido, no sin las anotaciones del caso, su ambigüedad permite flexibilizar tensionalmente su sentido, pero este consiste en referirse al desbordamiento (rebasamiento) del nivel de ciudad.

En 1950 solo Londres y Nueva York contaban con una población de superior a los diez millones de habitantes (megalópolis). Medio siglo después había diecinueve, todas situadas en vías de desarrollo, excepto tres. Desde el año 2015, según la ONU, habría veintitrés gigantes de estas dimensiones (Kotkin, 2006, p. 241).

En general, las megaciudades pueden dividirse en dos grandes tipos, de acuerdo con la racionalidad o planificación de su ordenamiento: las megaciudades planificadas y las no planificadas. Las primeras corresponden a buena parte de las ciudades europeas, mientras que las segundas tienen que ver con la inmensa mayoría de las ciudades de los denominados «países emergentes» de los cuatro continentes restantes.

La denominación empleada por nosotros en esta investigación hace referencia a aquellos conglomerados urbanos que han dejado de ser ciudades en sentido estricto, para convertirse en megaconglomerados que albergan de manera «policéntrica» las funciones de una ciudad, aunque reducidas a su mínima expresión funcional y, con regular frecuencia, ni a esas funciones mínimas. Sin embargo, permiten la supervivencia humana, aunque disminuida a las formas *cuasi* —podríamos decir— «caricaturales», urbanística, económica, política y funcionalmente.

## ii) Peculiaridades de las ciudades latinoamericanas

Cuando decimos «ciudades latinoamericanas» hacemos referencia, en verdad, a ciertos rasgos característicos peculiares de la cultura de sus ciudades (Mumford) derivadas de un cierto tipo de modernidad e integradas a una pluralidad territorial constituyente de las estructuras ambientales

propiamente latinoamericanas (Segre, 1977) que las caracterizan y tipifican: sierra, selva y costa (Mariátegui, 1979, pp. 175-205), emplazándolas dentro de procesos histórico-geográficos comunes (ciudades virreinales, mineras, cordilleranas, pampinas, portuarias, altiplánicas, selváticas, etcétera). Procesos históricos como la evangelización, el extractivismo y, en general, la transculturación que acompañó al coloniaje europeo (principalmente hispánico-portugués pero también inglés y francés) determinaron la lógica de la implantación edificatoria y codificadora urbanístico-arquitectura definitoria del espacio construido en sus parámetros geométricos y estéticos predominantes, lo que generó sistemas urbano territoriales determinados por las peculiaridades ambientales de cada país y región (López, 1989, p. 25).

Más allá de los rasgos tipológicos de los conglomerados urbanos que los convierten en organismos territoriales incluidos en el nuevo «desorden» mundial (Zimmerman, 2004, pp. 85-118), haciendo de ellos ciudades, metrópolis, megalópolis o simplemente aglomeraciones urbanas que articulan defectuosamente zonas naturales con zonas rurales o de transición (semirurales o periféricas), la delimitación de las ciudades latinoamericanas les concede un cúmulo de rasgos característicos de ellas. Megalópolis mayores a los diez millones de habitantes, como Río de Janeiro y Sao Paulo en Brasil, el gran Buenos Aires en Argentina, o Ciudad de México en México; metrópolis de entre uno y diez millones de habitantes, como el gran Santiago en Chile, Caracas en Venezuela, Bogotá, Medellín o Cali en Colombia, Lima en Perú o Guadalajara y Monterrey, también en México; ciudades medias, entre cien mil y un millón de habitantes, una buena parte de las ciudades en vías de consolidación como Córdoba, en Argentina, Santa Martha y Pasto en Colombia o Guanajuato y Zacatecas en México, y ciudades pequeñas, menores a los cien mil habitantes, invitan a revisar las tendencias de la transformación e implantación urbanística del territorio.

### **iii) Las periferias urbanas megacitadinas**

Las periferias urbanas mexicanas, al igual que la mayoría de las periferias latinoamericanas, se caracterizan por la escasez de recursos que acompañan a la «suburbanización», también llamada «dependiente» (Castells, 1988a, p. 94) o «semiurbanización», si bien, como en el caso

de ciudades europeas o norteamericanas, decir «periferia» y «suburbanización» no es equivalente o sinónimo de precariedad, aun cuando, para América Latina e incluso para México, las excepciones existen. Sin embargo, y en lo general, las urbanizaciones periféricas de México son portadoras de un problema de apropiada urbanización que les permita edificar ciudad con los elementos básicos de un ordenamiento urbanístico que posibilite el desarrollo social en condiciones materiales adecuadas para generar cabalmente un sistema de necesidades y la satisfacción de estas necesidades de manera básica y digna de lo esencialmente humano (calidad de vida material y espiritual).

Gran parte de las periferias urbanas latinoamericanas se caracterizan, por el contrario, por la carencia de un ordenamiento elemental que le es propio al hecho de «hacer ciudad» como hábitat fundamental del espacio antrópico. Carecen con frecuencia del sentido elemental de la forma y estructuración urbana que les permita su legibilidad: falta de sentido geométrico, singularidad inexistente, falta de continuidad formal y estructural, diferenciabilidad de sus elementos, falta de claridad de empaque, mala direccionalidad, alcance visual abstruso, deficiencia de sentidos visuales, deficiencias de enlaces entre sus elementos, y carencia de significado y sentido identitario, por mencionar solamente parte de las propiedades o cualidades formales y no nombrar las implicaciones económicas y técnicas de la urbanización como la informalidad en todas sus expresiones como la económica, la de la tenencia de la tierra o la irregularidad de la vivienda.

### *B. El desafío de la legibilidad-ilegibilidad en periferias urbanas megacitadinas*

Según Kevin Lynch, una ciudad legible es «aquella cuyos distritos, sitios sobresalientes o sendas son identificables fácilmente y se agrupan, también fácilmente, en una pauta global» (Lynch, 1985, p. 11). Bajo la idea de *legibilidad* se indica, entonces, la facilidad con que pueden reconocerse y organizarse, en una pauta coherente, sus partes constitutivas: sendas, bordes, nodos, barrios y mojones o hitos urbanos (Lynch, 1985, pp. 61-111). Desde esta perspectiva, podríamos establecer algunas consideraciones que facilitarían la interpretación de las pautas semióticas predominantes en las ciudades consideradas en su generalidad.

*Consideraciones de la legibilidad-ilegibilidad de las ciudades*

1. Si algo es «ilegible», se debe a que primaria y fundamentalmente *es o debe ser* esencialmente *legible*; es decir, factible de ser leído (interpretado como *objeto* de dimensión semiótica y realizado por *sujetos* con capacidad hermenéutica). Además, decir «ilegibilidad *en* las periferias urbanas» no es lo mismo que decir «ilegibilidad *de* las periferias urbanas», pues la primera expresión se refiere a formas de ilegibilidad hasta cierto punto aisladas, pero implica que muchas otras manifestaciones sí son legibles. En cambio, la segunda expresión implicaría que todo, absolutamente todo, es ilegible, lo cual es falso.
2. Por «periferia urbana», estrictamente hablando, se debería entender a todo aquel espacio edificado en las «afueras de la ciudad», pero perteneciente a ella como «anillo antrópico», con condiciones de desarrollo urbano de alta calidad o sin ella. Sin embargo, para las ciudades latinoamericanas en general, se trata del segundo caso, en el que se incluyen todos los espacios edificados con escasez, informalidad económica, administrativa y jurídica. El resultado de ello es la suburbanización (urbanización a medias), la pobreza y las condiciones de vida paupérrimas (salud, educación, vivienda, infraestructura, desarrollo sociocultural, etc.). Esta «suburbanización» también se denomina «urbanización popular» o «periurbanización». Para nosotros, las «periferias urbanas» son los espacios de contrastación alternativos a la opulencia y la supuesta «racionalidad» civilizatoria que acompaña a las ciudades centrales. Son «la tierra prometida» de las clases subalternas.
3. El término «megaciudad» literalmente significa «ciudad grande». Sin embargo, no debe connotar en lo más mínimo al significado de «gran-ciudad», pues esta denominación alude a las grandes ciudades, específicamente europeas trans-históricas, y muchas de ellas imperiales (París, Londres, Praga, Viena, Roma, entre otras), a diferencia de la «metrópolis» (ciudad-madre o ciudad-principal), que se refiere a los grandes conglomerados americanos. Sin embargo, y para no transgredir el uso convencional del término «megaciudad», lo empleamos en su sentido demografista para referirse a conglomerados humanos de más de diez millones de habitantes, denominación que nos parece pertinente con el sentido y solo en

ese sentido para aludir a un gigantismo urbano. También sería posible el empleo de las ya existentes expresiones de «metaciudad», o el de «postciudad», sentidos que se refieren a un estatus posterior al de ciudad, o bien, el de *fenociudad*, que nosotros proponemos por el hecho de que existen redefiniciones de lo humano ciudadano, por un lado, que anteceden la vida ciudadana, y por otro, la rebasan o desbordan. Indicamos este desbordamiento con los prefijos mega- (grande), meta- (más allá), post- (después de) y feno- (lo no genuino u originario) antepuesto al término originario, que es la ciudad (siempre en cada caso un *ahí* originario: *geno*). De acuerdo con esto, en México existe solo una megaciudad: el área megalopolitana de Ciudad de México.

4. La forma más simple de ilegibilidad en las periferias urbanas, contrariamente a lo que podría pensarse, es la urbanística. Las más complejas son la económica y la social. La primera es más bien terriblemente transparente y deja ver las condiciones materiales de vida degradadas, para lo cual bastaría con reconocer los códigos elementales de la racionalidad urbanística (sentido elemental de la forma y estructuración urbana que les permita su legibilidad: falta de sentido geométrico, singularidad inexistente, falta de continuidad formal y estructural, diferenciabilidad de sus elementos, falta de claridad de empalme, mala direccionalidad, alcance visual abstruso, deficiencia de sentidos visuales, deficiencias de enlaces entre sus elementos, y carencia de significado y sentido identitario). Por su parte, la «ilegibilidad económica» concentra toda la inmundicia de la devastación sistémica y civilizatoria territorializada en la periferia. Al mismo tiempo, la «ilegibilidad social» tiene tintes de devastación de lo humano (delincuencia, anomia, indolencia, angustia, preocupación, etc.) mezclados con formas de ruptura y barroquismo utópico («esperanza»).
5. Las periferias urbanas manifiestan de manera contrastante expresiones mixturizadas de lo urbano y lo ciudadano que adoptan y acondicionan lo que Henri Lefebvre llamó «el derecho a la ciudad y a la vida urbana», pero en un grado caricatural. Contrastan, así, la devastación de la naturaleza de las grandes edificaciones de la ciudad de la ciudad central (performática), la *city*, con la devastación de la naturaleza por la urbanización precaria misma; el metamorfismo de las ferias o exposiciones mundiales, con los tianguis o circos mise-

rables; los grandes centros comerciales, con los cacharos («changarros», en México) vecinales pobres; los nodos informacionales, con los cibercafés populares; los grandes corredores gerenciales (como Santa Fe), con los corredores comerciales que salen de las ciudades y entran en ellas; los grandes conciertos sinfónicos exquisitos, con los reductos musicales de las narcobandas populares, entre otros más.

### **III. Contrastación semiótica centro-periferia en megaciudades: texto y con-texto**

El perfilamiento del territorio urbano como centro-periferia permite generar tendencias identificables, de tal suerte que se alcanzan a distinguir con cierta claridad su temporalidad histórica. Por ello, se generan los siguientes tipos:

1. *Zona/ciudad central*: 1) centro histórico (casco central) de las ciudades centrales, 2) barrios centrales, 3) centros financieros y 4) enclaves marginales.
2. *Zonas urbanas medias en vías de consolidación*: 1) subcentros, 2) barrios medios expandidos, 3) urbanizaciones terciarizadas y 4) enclaves medios.
3. *Zonas urbanas periféricas de reciente expansión*: 1) conurbaciones municipales, 2) urbanizaciones semirrurales y 3) zonas de urbanización precaria.

Así, las ciudades latinoamericanas son portadoras, además de sus rasgos característicos, de zonas urbanas, ciudades, metrópolis y megalópolis, otros rasgos complementarios que delinean sus particularidades y especificidades. Básicamente, *zona-ciudad central*; *zonas urbanas medias en vías de consolidación* y *zonas urbanas periféricas de reciente expansión*.

#### *Sobre legibilidad de la ciudad*

Son legibles todas las zonas o partes de la ciudad que *poseen* pautas coherentes en sus elementos o partes constitutivas (sendas, bordes, nodos, barrios y mojones o hitos urbanos). Esto puede ocurrir en las

zonas centrales (zona-ciudad central), medias (zonas urbanas medias en vías de consolidación) o periféricas (zonas urbanas periféricas de reciente expansión).

### *Sobre ilegibilidad de la ciudad*

Son ilegibles todas las zonas o partes de la ciudad que *no poseen* pautas coherentes en sus elementos o partes constitutivas (sendas, bordes, nodos, barrios y mojones o hitos urbanos). Esto puede ocurrir no solamente en las zonas periféricas de las ciudades en las que, sino sobre todo en las ciudades latinoamericanas en las que es más frecuente, pero no necesariamente toda la «periferia» puede ser caracterizada por «ilegible», pudiendo ser solamente partes específicas de ella. Por tanto, la ilegibilidad es un fenómeno que puede aparecer o presentarse también en las zonas centrales (zona-ciudad central), medias (zonas urbanas medias en vías de consolidación) y periféricas (zonas urbanas periféricas de reciente expansión).

## **VI.1 Imágenes de contrastación semiótica centro-periferia de la ciudad\***

### *A1. Vista aérea (Nezahualcóyotl, Estado de México)*



*A2. Tepito (Centro, Ciudad de México)*

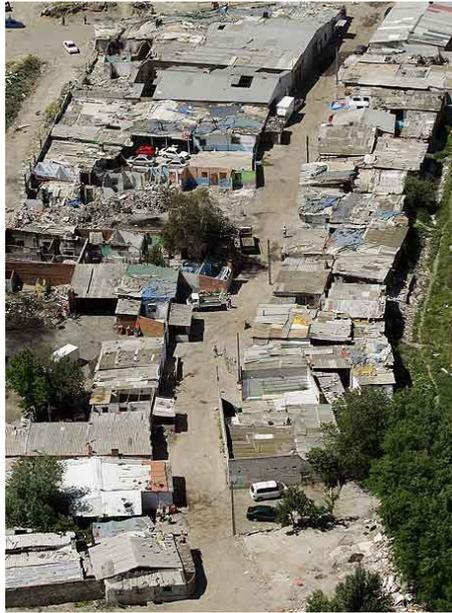


\*Nota: Las referencias de las imágenes se encuentran en el apartado «Ilustraciones», después del apartado «Bibliografía consultada».

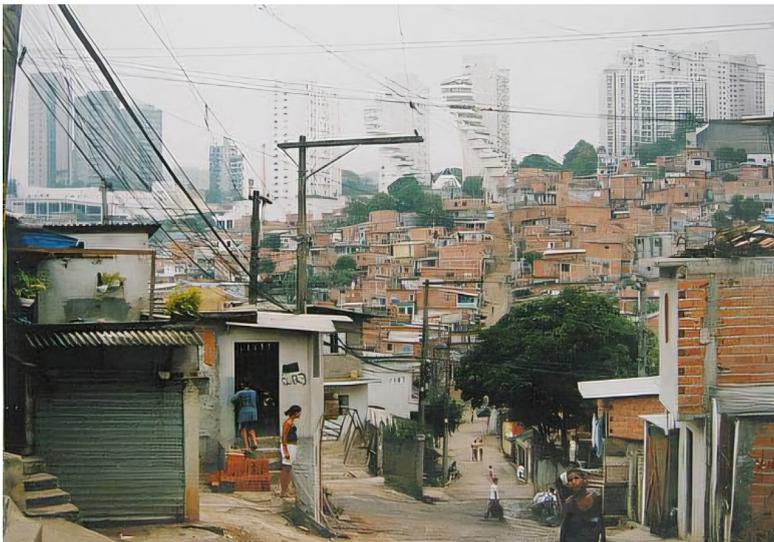
*B1. Centro (La Paz, Bolivia)*



*B2. Periferias y barranquismo (España)*



*C1. Favela Paraisópolis (São Paulo, Brasil)*



*C2. Periferia urbana (Brasil)*



*D1. Avenida Reforma (Centro de Ciudad de México)*



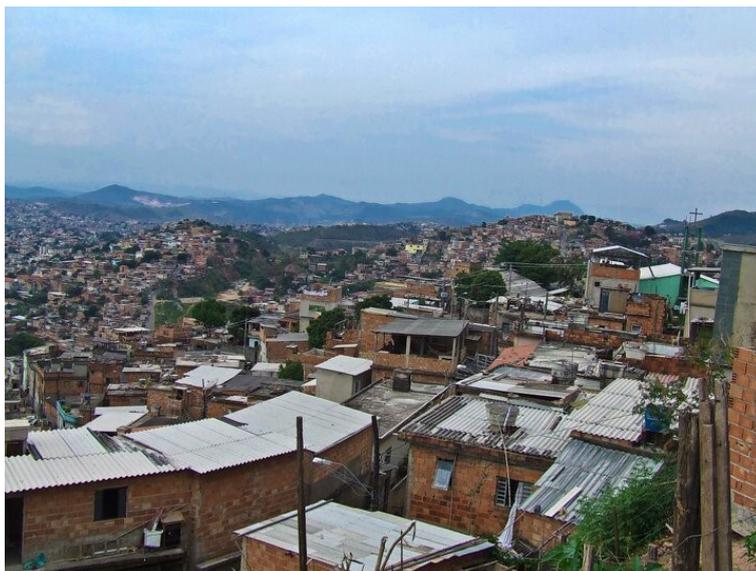
*D2. Periferia (Ixtapaluca, Estado de México)*



*E1. Santa Fe (poniente de Ciudad de México)*



*E2. Panorámica (periferia oriente de L.a Paz, Bolivia)*



#### **IV. Polivalencia del espacio urbano megacitadino: contrastación y transfiguración**

La intención de este conjunto de reflexiones consiste en destacar las figuras tendenciales que adquieren los complejos urbanos en su conjunto como aquellos espacios que están presentes como formas urbanas megacitadinas de presencia general, particular o específica de las ciudades latinoamericanas bajo figuras transformables o de aspectos transfigurables, todas ellas pertenecientes al espacio urbano real con distintos niveles de presencia y de agregación, así como a distintas escalas. Espacios que algunas veces han sido refuncionalizados y en otras, instalados con fines de «nueva creación»; todos ellos caracterizan y reproducen las formas urbanas arquetípicas del paisaje megacitadino contemporáneo.

Para efectuar la contrastación a la que nos habremos de referir, tendremos presente la definición trinitaria de la enajenación como manifestación que puede ser clarificada mediante el empleo descriptivo a manera de polos o rasgos extremos: 1) proceso, 2) estado de cosas y 3) principio general.

1. La megaciudad en su fase actual «neoliberal», «competitivista» y «posmoderna», como lo hemos dicho ya, es *proceso* y se comporta como *urbanización desafortada* («urbanificación») y como tal tiene a su vez dos formas de expresión extremas:
  - A. La megaciudad en su conjunto es *escenario performático*, convertido en majestuoso «paisaje de devastación», mezcla de edificación con una enorme carga estética de obra urbanística, haciendo de la arquitectura de la ciudad una «estética de la devastación» o, en el mejor de los casos, la megaciudad como arquitectura en la que impera lo «bonito» en lugar de lo bello y en la que brilla la «ciudad deslumbrante», propia de las reminiscencias de las ciudades fastuosas del medio oriente comercial. Ciudades latinoamericanas como Panamá, Río de Janeiro, México o Caracas, aunque en general todas tienen algo de este carácter performático, sobre todo cuando se contempla su paisaje nocturno y se deja sentir en el inconsciente colectivo el viento del progreso que hace ondear las coloridas banderas latinoamericanas.
  - B. En alto contraste con este paisaje performático, la megaciudad expone, durante el tiempo diurno, su urbanificación periférica, su subciudad (hipociudad), trazando el paisaje de sus construcciones de ladrillo, el más barato y el menos duradero, sin aplados; sus techumbres de lámina de cartón, asbesto o planchas de concreto; en algunos casos, demarcando las líneas umbral una y otra vez violada de los cerros transgredidos por el poblamiento urbano incontenible; en otros más, dibujando el trazado reticular o caótico de su simulacro de callejuelas que recuerdan a las primeras ciudades que conoció la humanidad en Chatal Huyuk hace nueve mil años, como si el tiempo del desarrollo tecnológico ahí no transcurriera.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Véanse estas aglomeraciones en lugares como Río de Janeiro, Niterói, son una clara muestra de esta situación. Pueden agregarse las zonas de Usme, Chapinero o San Cristóbal, en Bogotá; Huanu-Huanuni, en La Paz; Collique, en Lima; Catuche y San Bernardino, en Caracas; Iztapalapa, Iztacalco, Álvaro Obregón y Tlalpan, en Ciudad de México, así como diferentes zonas de Santiago de Chile y Concepción de las familias más pobres de estas ciudades.

En esta figura de megaciudad, el multiformismo en verdad consiste en las muchas «presentaciones» que las megaciudades latinoamericanas tienen como parte de sus realidades particulares y su mimetismo con la naturaleza montañosa, como en el caso de La Paz, Bolivia; Medellín, Colombia, y Guanajuato, México. Vallenatas como Bogotá, también en Colombia; Ciudad de México, en México; Guatemala, en Guatemala; Managua, en Nicaragua. O costeras como La Habana, en Cuba; Panamá, en Panamá, o Caracas, en Venezuela.

2. La megaciudad es promotora y agente de dinámicas espaciales del interior a ellas; es decir, de causas y efectos endógenos que moldean el espacio interior de las ciudades alimentados por el afán de lucro mercantificador («terciarizador») en los dos niveles de la economía, entendido esto en los dos sentidos de la expresión. El primero, en el sentido que lo expuso Milton Santos: en los dos circuitos de la economía, el *formal* y el *informal* (Santos/Hiernaux, 1994); el segundo, en el sentido de Castells y Borja, es decir, *local* y *globalmente* (Borja-Castells, 2000). En ambos niveles pensamos que existen figuras contrastantes que se especializan en las megaciudades:

A.a.<sup>4</sup> Los complejos arquitectónicos globales como lugares que resguardan alta tecnología, para fines telemáticos muchas veces ligados con flujos de información y de capital normalmente financieros.

B.a. En el extremo de opuesto, casi al ras de la economía doméstica, los *café internet*, muchas veces enclavados como emplazamientos *underground*, perdidos en los rincones de la marginalidad.

A.b. Otro elemento generador de espacialidad megacitadina, a manera de verdadero configurador de emplazamientos y dinámicas configuradoras del espacio refuncionalizado en los centros urbanos o en las nuevas periferias urbanas latinoamericanas es la llamada «plaza comercial» o «centro comercial», cuyas figuras ancestrales nacieron en Europa bajo la forma de los *passagen* o las grandes *galeries* francesas del siglo XIX, estudiadas por Walter Benjamin en su tan famoso

<sup>4</sup> Existe correspondencia entre lo dicho en el inciso A.a con B.a, esto es, teniendo como contraste-opuesto B.a.

como desconocido *Passagenarbeit* (*Obra de los pasajes*); y los *malls* norteamericanos. Las ciudades latinoamericanas en su fase «neoliberal» están siendo infestadas por cientos de ellas en prácticamente todo su territorio. Estas «plazas» han invadido el lugar que en otro tiempo tuvieron los parques o «plazas de armas» y la calle misma. Su función social: ser *lugares de encuentro*. Esta ha sido transgredida por la privatización de esta función por aquellos lugares «travestidos» de lugares públicos cuando, en realidad, son espacios privados para el consumo colectivo.

- B.b. El espacio urbano con el que contrasta esta figura megacitadina potenciada por los fines circulatorios en las condiciones de «marginalidad» o «informalidad» de la hipourbanización son los llamados «mercados sobre ruedas» («tianguis», en México), verdaderas figuras reminiscentes de la «caravana» levantina, tan efímera como caricatural de los fines capitalistas.
- A.c. Otra figura megacitadina que ha sido refuncionalizada por el neoliberalismo proviene del «siglo de las luces» (siglo XIX) y hace alarde de la sofisticación, el progreso capitalista de corte —dicho sea sin abusos— «burgués», clase en proceso de consolidación en Europa. Nos referimos a las «ferias mundiales», en su origen, fundamentalmente tecnológicas y comerciales. Actualmente, las hay sobre aspectos como el empleo, del libro, de la computación, etc.; en su forma original aparecen en la historia como ferias tecnológicas que expresaban el poderío del capital sobre la tecnología y viceversa. Es posible identificar en estas ferias el uso coyuntural del espacio haciendo de él una escenografía tan funcional como deleznable, aspecto que nos permite caracterizarlo como «espacio metamórfico» gracias a su aptitud para su cambio de forma (mutabilidad formal-espacial). Este tipo de «montajes» es utilizado tanto en espacios cerrados construidos ex-profeso para ese fin como el World Trade Center de Ciudad de México, los centros de convenciones de diversos tipos distribuidos por todas las grandes ciudades latinoamericanas, o bien, los espacios que se dejan libres para la instalación a manera de «carpas» o *stands* fijos o ambulantes, como los instalados en el Palacio de los Deportes, el Zócalo y otros

espacios de esta megaciudad. El espacio urbano, ciudadano y megacitadino es metamorfoseado por figuras ancestrales invocadas una y otra vez en las figuras refuncionalizadas de las maneras más diversas, travestidas unas veces bajo las iniciativas oficiales y gubernamentales, y otras, bajo el auspicio del capital privado nacional o transnacional.

- B.c. A estas formas de mutabilidad espacial de alcances económicos, tecnológicos, políticos e ideológicos nacionales y mundiales encubiertas tras un mimetismo verdaderamente asombroso le siguen, en contraste, los *espacios metamórficos* populares marginales<sup>5</sup>.
- A.d. Una última figura que estructura y surca, si es que en realidad sería más apropiado decir «labra» los territorios urbanos de las megaciudades latinoamericanas, es el de los llamados corredores urbanos, sendas que estructuran y refuncionalizan el espacio urbano cambiando radicalmente tanto su imagen paisajística como sus funciones económicas básicas y los usos del suelo puestos al servicio del capital comercial «terciarizado». Sin embargo, el contraste semiótico no es muy transparente y su nitidez se ve enturbiada por el travestimiento de lo que en el argot urbanológico se llama «corredor urbano», cuando lo que en verdad configura es la «monumentalidad» del poder financiero propio de la implantación de complejos edilicios de «firmas» o empresas que se «alinean» unas con otras para configurar el espacio urbano para beneficio mutuo e instalar lo que, en verdad, es una «estética del poder financiero». La *city* travestida de «corredor urbano». Es el caso del complejo arquitectónico de Santa Fe, Ciudad de México, en el llamado corredor urbano de México-Toluca, una «alineación centrífuga» (Sousa, 2022, p. 43) que ya no necesita la interconexión interior, sino la interconexión exterior: global. Presencia y monumentalidad local e interconexión mundial. No importa que la autopista México-Toluca sea un borde que separa y no una senda que interconecta, sino una alineación que monumentaliza el

<sup>5</sup> Véase Jorge Gasca. *El concepto de ciudad...*

poder económico que urbaniza de manera desbordada a la megaciudad.

- B.d. A esta forma de urbanización le contrasta la urbanización de la «megaciudad neoliberal precaria» latinoamericana pobre, en la que se hace evidente una suerte de «centrifugación» de los usos del suelo que se «terciariza» con precariedades. A las sendas y bordes periféricos que constituyen, en principio, entradas y salidas de la ciudad les sigue la dotación insuficiente de interconexiones locales apropiadas, generando «los caos» de todo tipo: visuales, arquitectónicos, urbanísticos, paisajísticos, funcionales, etc., que definen semiótica y urbanísticamente el carácter de nuestras ciudades.
3. La megaciudad como *socialidad anómica* engendra espacios sociales, lugares, territorios «sujetos cosificados neoliberales» que se vuelven «negligibles» unos respecto de otros. La enajenación o extrañamiento de las megaciudades que es preciso destacar ex-pone ante los ojos de todos el carácter de «amuchedumbraimiento» anónimo y anómico que anuncia el hecho colectivo de vivir solo entre la masa. La paradoja de la vida «colectiva» es la disociación de relaciones e intereses que ya había detectado Simmel a comienzos del siglo xx en *La gran ciudad y la vida del espíritu* (véase Simmel, 1998). Esta fragmentación de la vida colectiva ha sido acentuada por la «ideología de la competitividad» que trae como consecuencia la paulatina fragmentación de la relación con los «otros». Queremos destacar los extremos percibidos en las megaciudades contemporáneas, una colectiva y otra individual, que ponen de manifiesto la tercera forma de enajenación o extrañamiento en la que el propio sujeto se aleja o distancia del resto de los sujetos (extrañamiento genérico hombre-hombre); es decir, el provocado por la megaciudad como «principio general», disociados de la humanidad de lo humano derivado de la relación con el espacio urbano megacitadino.
- A. La megaciudad en su conjunto separa a unos sujetos individuales de los otros por un hecho claramente detectable: la masificación del propio sujeto en calidad de «habitante refractario», a la vez masivo y a la vez fragmentario. La masa que se moviliza genera espacios meramente funcionales de «paso», los llamados no-lugares (Auge, 2005) no son sino manifestaciones disociativas

que el espacio neoliberal ha potenciado por el hecho mismo de la negligibilidad social de las «sociedades movedizas» y del «derecho a la indiferencia» (Delgado, 2007), de muchos modos ya anunciado por Simmel (1998). Hacer de un lugar de encuentro su opuesto es uno de los peores logros que el capitalismo masificador haya podido realizar, de *facto*, contra la humanización de la vida colectiva urbana: la vida colectiva misma fragmentada hasta su mínima expresión, la del sujeto individual indiferente de el y los *otros* y *lo otro*, sus semejantes y su entorno.

- B. La manifestación extrema más inhumana que se haya podido detectar, aparte del comercio de personas visible en la prostitución, la trata de blancas o niños, es la automercantificación «neoliberal» registrada en la conversión funcional del cuerpo propio, convertido él en vendedor ambulante y, lo nuevo del caso, «aparador» anunciante de una empresa concreta (en México, helados «Bon Ice» o tarjetas «Amigo de Telcel»). Lo más insólito de la lógica mercantil neoliberal: los vendedores de una de las empresas de uno de los hombres más ricos del planeta (el mexicano Carlos Slim), la firma Telcel, lanzando al comercio informal a una parte de sus vendedores abanderando, a su vez, a aquella y a su contribución a su deshumanización.

#### *Corolario sobre legibilidad-ilegibilidad de ciudades*

- La ciudad en su conjunto se comporta como un superobjeto-libro, como un gran libro de piedra y, de acuerdo con ello, como parte de sus atributos, brinda la posibilidad semiótica de su lectura y ofrece la posibilidad de ser leída de acuerdo con sus aptitudes generales, particulares o específicas.
- Son legibles o ilegibles las ciudades o partes de ellas que *poseen* pautas coherentes en sus elementos o partes constitutivas (sendas, bordes, nodos, barrios y mojones o hitos urbanos).
- En la ciudad tomada como conjunto arquitectónico y urbanístico, es factible establecer la existencia y la posibilidad de identificación de códigos arquitectónicos presentes en la arquitectura de la ciudad como conjunto complejo de signos.
- Las megaciudades, megalópolis o ciudades-región constituyen los entes urbanos más complejos que ha dado la urbanización en la

historia humana y, particularmente, en los últimos doscientos años. Entidades o conglomerados urbanos aún por ser estudiados o en vías de su tratamiento teórico.

- Por «periferia urbana» se debería entender a todo aquel espacio edificado en las «afueras de la ciudad», pero perteneciente a ella como anillo antrópico, con condiciones de desarrollo urbano de alta calidad o sin ella. Para las ciudades latinoamericanas en general, «periferia urbana» es un espacio urbanizado. Aquel conjunto de espacios edificados con escasez, informalidad económica, administrativa y jurídica, teniendo como resultado la suburbanización (urbanización a «medias»), la pobreza y las condiciones de vida precaria (salud, educación, vivienda, infraestructura, desarrollo socio-cultural, etcétera).
- En las ciudades (en el contexto latinoamericano) son ilegibles todas las zonas o partes de la ciudad que *no poseen* pautas coherentes en sus elementos o partes constitutivas. Esto puede ocurrir en las zonas centrales (zona-ciudad-central), medias (zonas-urbanas medias en vías de consolidación) o periféricas (zonas urbanas periféricas de reciente expansión).

## VII. La ciudad pandémica: una ciudad cerrada. Habitar, virtualizar, resistir<sup>1</sup>

El existir es lo que es en su  
ocasionalidad; ahora bien, él  
mismo en su ocasionalidad  
puede ponerse a la mirada  
bajo aspectos muy diferentes.  
Consideremos la cotidianidad  
más absoluta: el estar en casa.

MARTIN HEIDEGGER:  
*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*  
(1999, pp. 109 y 113).

**L**a pandemia causada por el SARS-CoV-2 provocó el cierre de la ciudad, su negación. La dimensión global de la pandemia generó fenómenos como el confinamiento masivo, el distanciamiento social, la negación-cierre de la ciudad, la ciudad como peligro, el cambio de escala del hábitat colectivo al hábitat doméstico, la detención parcial de las actividades económicas condicionante de la virtualización y de la vida en su conjunto. Además, convirtió a la casa en eje del hábitat de la cotidianidad absoluta y de la contemplación del mundo como imagen.

El objeto de este ensayo de investigación consiste en plasmar los fenómenos que acompañan al estudio de la ciudad bajo las condiciones de pandemia. Como recurso metodológico se establece la presencia de

<sup>1</sup> Este capítulo fue publicado inicialmente como artículo de la revista *Bitácora*, volumen 32, número 2, con el título «La negación de la ciudad pandémica. Habitar, virtualizar, resistir la cotidianidad» (Colombia, mayo de 2022).

elementos opuestos en relación dinámica a manera de pares dialécticos, como el sujeto colectivo y el sujeto individual; lo citadino y lo doméstico; modos de aproximación al problema que dinamizan la escala del hábitat. El análisis dialéctico de la crisis sanitaria arroja como resultado, entre otros, la adecuación y refuncionalización del sujeto al sistema económico imperante, ralentizado por la virtualización de la vida cotidiana, subsumiéndolo a su dominio. El resultado es el surgimiento acelerado de un nuevo tipo de hombre: el *homo videns-videns*.

## I. Ser en el mundo: ser en la ciudad

La crisis sanitaria mundial provocada por la dispersión del virus SARS-CoV-2 desbordó y rebasó los ámbitos meramente biológicos; dio lugar a manifestaciones que se revelan a través de la economía y el mundo de la vida en su conjunto, trastocando la cotidianidad de los seres humanos en el campo y las ciudades. Resalta que ciertos atributos de las ciudades, como la «concentración» (de la producción-consumo, del disfrute, del capital, de la población, del transporte de personas, etc.), que, en tiempos de normalidad sanitaria, aparece como una virtud de la vida urbana, el progreso y los bienes civilizatorios de la modernidad de la que es mensajera, se convierten en motivo de «peligro». Su dimensión global confirma la tesis según la cual «en el destino de la ciudad moderna se puede leer la situación de la época entera» (Kosík, 1998, p. 30), lo que comprueba en el orden ontológico que «ser en el mundo es ser en la ciudad» (Gasca, 2007, p. 255). Entendiendo, con Heidegger, que «ser en el mundo» es una categoría ontológica cuyo cometido es la explicación de que al habitar esta tierra «habitamos mundo», y no de otra forma, que como un elemento a la vez componente e integrador de *él* (Heidegger, 1949, p. 63). La ciudad constituye a la vez una ventana al mundo, una mónada (Benjamin, 2008, p. 54) y una síntesis portadora de este. De esta forma, la ciudad es un «mundo-ahí», en el sentido en que se pueden medir los latidos de la humanidad entera. Se trata de una ventana al mundo. Gracias a ella visualizamos el espacio, el tiempo y el sentido del mundo de lo humano o «mundo de la vida». Su aprehensión nos permite percatarnos del estado biológico-médico-sanitario, económico-productivo-consuntivo, sociológico-comunitario, tecnológico-comunicativo, estético y político de la humanidad entera. La ciudad es una regla para medir el mundo de lo humano.

El riesgo exacerbado de la escala global (planetaria) se traslada al peligro local. En su paso de la escala mundial a la escala de «ciudad», se ha dado lugar al llamado «distanciamiento social» como una necesidad sanitaria y de «seguridad» (Butler, 2020, p. 59).

Si «habitar», por un lado, es propiamente «estar en seguridad» (Heidegger, 1954, p. 110), en situación de pandemia, por otro lado, es una necesidad colectiva de supervivencia que amerita múltiples demandas de la vida colectiva. Es un llamado a abstenerse del encuentro con otros seres humanos que no sean los habitantes con los que se comparte techo y casa. Es una medida de supervivencia biológica y sanitaria del deseo de mantenerse sanos, pero, más aún, vivos.

Se trata de una forma de negación de la vida concentrada de las ciudades que hace que una regla de la concentración y del riesgo se destaque: «a mayor concentración, mayor riesgo de contagio». Sin embargo, el aislamiento territorial de las poblaciones rurales no siempre es sinónimo del «estar en seguridad» o del «estar a salvo», por el hecho de que el aislamiento del hábitat lo es también de la infraestructura hospitalaria y los servicios médicos que brindan mayormente las ciudades.

El «cierre de la ciudad» es una forma de su negación. Es negar su potencialidad como lugar de encuentro, como lugar de trabajo, de movilidad mediante el transporte, de disfrute, de infraestructura de todo tipo (académica, hospitalaria, de esparcimiento, etc.); es negarla mediante el confinamiento social, generando un cambio en la escala del hábitat y de la convivencia; es propiciar el paso del hábitat colectivo al hábitat doméstico. Se trata de un cambio sustancial del nivel macrosocial (lo urbano) al microsociedad (la familia nuclear). Es la confirmación del paso del nivel de «ciudad» (colectivo-exterior) al nivel de la «casa» (privado-interior): un salto cuántico en la escala del hábitat que ralentiza la sustitución del espacio público (exterior) por el espacio privado (interior). Así, por medio del espacio doméstico, gracias al uso tecnológico de instrumentos de comunicación virtual, como internet y las telecomunicaciones, se abre paso a la «virtualización de la vida cotidiana», otorgando realidad a la «época de la imagen del mundo» (Heidegger, 1980, p. 73) y trayendo, «aquí y ahora», al mundo como «imagen».

El análisis de las condiciones transitorias del hábitat en el contexto de la pandemia (2019-2021) permite la aprehensión y explicación de polaridades dialécticas del hábitat social de alcance coyuntural y de relaciones de extremos opuestos que generan movimientos como la

permanencia de lo global en lo local, la sustitución de lo público por lo privado, de lo exterior por lo interior, de la ciudad por la casa, de la materialidad por la virtualidad, de la imagen institucional por la imagen individual, entre otros fenómenos que la dialéctica del hábitat ha arrojado a la luz mediante la negación de la ciudad. Oposiciones extremas que en esta investigación hacemos evidentes y cualificamos.

## II. Crisis sanitaria global y difracción local

En los primeros meses de la difusión de los contagios (noviembre 2019 y febrero de 2020) se evidenció que las grandes ciudades se convirtieron en verdaderos focos infecciosos, dando lugar al anuncio de que la crisis sanitaria se convertiría en una pandemia y, por tanto, alcanzaría un nivel mundial. Se trata de un hecho que se ha internacionalizado y ha trastocado todas las dimensiones y ámbitos territoriales que confirman la regla que denominamos «concentración-riesgo». La crisis sanitaria mundial es una expresión de un tipo de peligro sistémico potencial en el que vive la humanidad. Junto al peligro de la guerra nuclear, persiste el peligro de una guerra bacteriológica (Guterl, 2021, p. 48). En el comienzo de la pandemia, este peligro se asoció a una «teoría del complot» (Ramonet, 2020, p. 4), que no ha sido descartada, según la cual se trataba de una salida de control de la manipulación bacteriológica de elementos temerarios que atentan contra la vida humana. A raíz de ello, la concentración de la población en las grandes ciudades representa un *peligro*.

Más allá de las repercusiones económicas globales, expresadas en la crisis de la producción, del mercado mundial, sus reacomodos globales, regionales y locales, la posibilidad de un colapso del sistema-mundo capitalista está lejos de acontecer. Se ha dejado atrás la idea del colapso de las economías norteamericana, europea, rusa o china, las más poderosas del planeta. El tránsito por la pandemia ha disipado tales supuestos. Los sistemas productivos y de mercado mundial no han colapsado, solo se han desacelerado para volverse a recomponer (Golub, 2020).

En su redimensionamiento, la pandemia ha generado formas de sobrevivencia que recorren el camino inverso a la amenaza. Se ha tomado la casa como refugio y habitáculo de la resistencia y se ha mantenido, a su vez, la supervivencia de la economía neoliberal capitalista a través de

los nuevos recursos tecnológicos que alimentan el consumo a partir de la virtualización del mercado. Todo esto gracias a la implementación de algo que ya existía potencialmente: la informatización del trabajo y su manejo a distancia. La telematización del trabajo (*home office*) y del comercio (compraventa) han nutrido la economía de la supervivencia sistémica en todos los niveles del espacio económico, evitando que el capitalismo colapse.

El mayor asombro del fenómeno pandémico es su metasignificación espacial, proyectada en su materialización y en su translación del peligro. Antes de pasar del nivel mundial (pandemia) y entrar al cuerpo del sujeto individual, el coronavirus se transmite a través del cuerpo colectivo: la ciudad. En síntesis aparente, «la crisis proviene del cuerpo» (Berardi, 2020, p. 43). En la práctica, la pandemia provocó el cierre de las ciudades en un intento de protección del último eslabón de la corporalidad y de la cadena de contagios, y trastocó las escalas del hábitat humano desde lo global hasta lo local.

### III. La ciudad cerrada: la ciudad pandémica y su negación

La «ciudad pandémica» es la ciudad en tiempos de peligro. Es una «ciudad cerrada» que se niega a sí misma como «concentración» (de población, del capital, de mercados, de hospitales, de universidades, del comercio, de mercancías, etc.) (Marx-Engels, 1953, p. 75). De esta forma, se niega como lugar de difusión del conocimiento universal (escuelas y universidades), de vida colectiva, de movilidad masiva, de ocio, de patrimonio edificado, de resguardo museográfico y del arte (museos, galerías), entre otros. En general, es la negación de la ciudad como *sede* del tiempo, del espacio y del sentido ordinario-extraordinario de la vida colectiva, pública y abierta, en la que el portador que encarna el «peligro» es, desde su corporalidad, sede del cambio de escala. Ahora, la corporalidad del sujeto-habitante (urbanita) de la ciudad concentrada es la *kinesis*, es el movimiento mismo lo que representa el peligro potencial y lo vuelve azaroso e indeterminado. El «moverse en la ciudad» como un modo fundamental del «ser en el mundo» se convierte en un «quedarse en casa».

Fundamentalmente, «peligro de muerte». Muerte causada por el contagio «allá afuera» en la ciudad, en cualquier parte de ella, tanto en su espacio público (el transporte público, el trabajo, el mercado, el centro

comercial, el banco, la tienda del barrio) como en espacios privados (de visita a la familia o los amigos). Ya contagiado el organismo, el «peligro» radica en el colapso del cuerpo por no resistir el embate del virus.

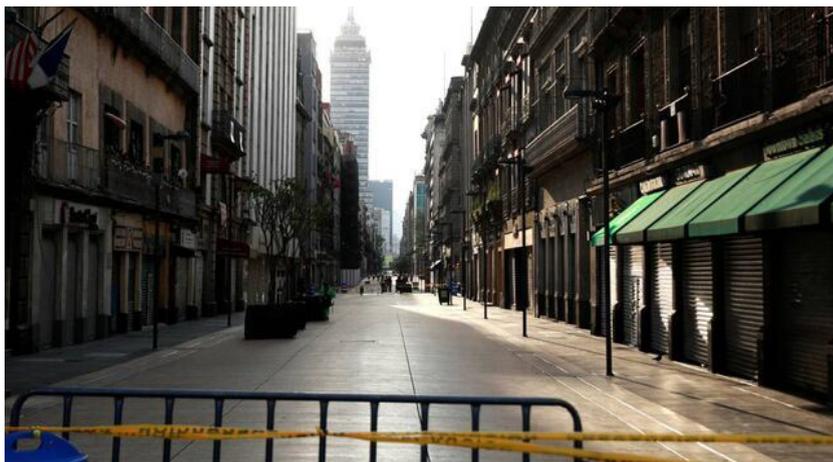
El peligro que va de la «ciudad» al «cuerpo» humano se instala también en la *psique* del sujeto individual y genera un conjunto de fenómenos en los estados de ánimo (*Stimmungen*) que ya Simmel y Kosík identificaron como vínculos entre el hábitat y las actividades generadas de manera sistémica. Entre ellos está la «preocupación», expresión palpable de la existencia de la esfera económica y de la escasez, que muestra una metafísica de la vida cotidiana (Kosík, 1976, p. 83). La alta concentración de objetos en las grandes urbes, su dinámica y la lluvia de imágenes que generan dan lugar a la «indolencia» y al «hartazgo» como estados de saturación (*blässé*) resultante (Simmel, 1998). A ello se suman las gradaciones del miedo: el pavor y la «angustia», asociadas a una «nada» (Heidegger, 1949, p. 204) que acompaña a la preocupación como estado de ánimo permanente. En síntesis, se expresa y se vuelve explícita la dimensión subjetiva del sujeto que «habita la ciudad desde la casa». Resulta de especial importancia la reflexión acerca de si la negación de la ciudad, su cierre temporal en la coyuntura de la pandemia que atravesamos, generará un cierto «alivio» por el hecho de disminuir la saturación metropolitana (estado *blässé*) o si se generará, por el contrario, un tipo de saturación en el sentido opuesto, por la negación de la ciudad y el confinamiento en el nivel básico del hábitat: la casa. Sin duda, todo confinamiento es un encierro que despierta fenómenos complejos como el individualismo, la asocialidad (anomia), el egoísmo o el cansancio asociado a lo contrario a una agorafobia, un tipo de *oicofobia*. El encierro también podría despertar sensaciones y estados de ánimo relacionados con el apego a la casa (*oicofilia*); ambas cosas son posibles. Sea de un lado u otro, las aportaciones de Simmel resultan fundamentales porque, con Bachelard, implican una apreciación en mayor o en menor medida de una «poética del espacio», asociada a la generación de estados de ánimo vinculados con la dialéctica (dinámica) casa-ciudad, esto es, hábitat doméstico y hábitat colectivo.

En tiempos de normalidad, la ciudad es concebida como lugar de socialidad y vitalidad colectiva. En tiempos de pandemia, la ciudad se convirtió en un «centro de gravedad», en un lugar de concentración del peligro y de todos los males, en el que reinan confusión, desorden, caos, tumulto, laberinto de la desconfianza y coctel del miedo. Se vuelve lado

oscuro de la ciudad viva. Transmuta en necrópolis y *pandemonium* en tanto reina la psicosis originada por la percepción de la ciudad como fuente y contenido del «peligro de muerte». Se convierte en un *locus mortem*.

El cierre de la ciudad ha dado lugar a condiciones nada diferentes a las de un estado de excepción, tal sucedió en buena parte de las principales ciudades europeas y en ciudades-semillero de manifestaciones populares de lucha y resistencia ejemplares, como Santiago (Chile) y Cali (Colombia). El cierre de la ciudad va aparejado con las políticas públicas de su contención. La prohibición del uso de la ciudad en los momentos más álgidos de la crisis sanitaria contraviene la tesis de que *ser en el mundo es ser en la ciudad*, para dar paso a otra tesis temporal no del todo terminada, que reaparece en «oleadas» recurrentes: *ser en el mundo es ser en la casa*. Un acontecimiento abrupto que, condicionando al resguardo domiciliario, convierte a la casa en un verdadero fortín de supervivencia por descodificar.

### Ilustración VII. 1a. La ciudad cerrada\*



\*Nota: Las referencias de las imágenes se encuentran en el apartado «Ilustraciones», después del apartado «Bibliografía consultada».

#### IV. La vida cotidiana absoluta: la casa

Para la comprensión topológica de la relación casa-ciudad, es posible tener en cuenta las escalas o unidades históricas del hábitat destacadas por tratadistas de ellas. En sus estudios antropológicos e históricos acerca de la ciudad, Mumford emplea la denominación de polos dinámicos (desplazamiento-asentamiento): el refugio (ejemplo: la cueva), la aldea, el asentamiento, el pueblo, la ciudad, la metrópoli, la megalópolis (Mumford, 1966). Leonardo Benévolo sugiere la denominación de niveles de agregación de la escala urbana: la casa, el barrio, la ciudad (Benévolo, 1978, p. 220). En los fenómenos de la percepción del espacio urbano, Bailly retoma de Doxiadis las llamadas *unidades ekísticas*: hombre, habitación, apartamento, vecindario, ciudad, metrópoli, megalópolis, región urbana, continente urbanizado y ecumenópolis (1979).

De acuerdo con lo anterior, en condiciones de pandemia, el distanciamiento social da lugar a la subordinación del hábitat colectivo al hábitat doméstico. Le otorga a la vida cotidiana un nuevo referente, a manera de «traslación de ejes de rotación», proceso mediante el cual se provoca una ruptura del espacio-tiempo-significación. Le otorga a la vida cotidiana un «giro existencial» supeditado al espacio interior. La casa se convierte en la sede de la vida cotidiana absoluta (Heidegger, 1999, p. 113).

Entendido así, sea del lado de la vida cotidiana o del lado de la casa, el distanciamiento social, que ha conducido la vida social colectiva a la escala mínima del hábitat, al nivel mínimo de agregación y escala mínima de la *ekística* (cuerpo y casa), provocó la irrupción del orden doméstico y familiar de manera intempestiva. De golpe, todo lo que define el orden de la vida cotidiana —la organización día tras día, la periodicidad del tiempo, la convivencia doméstica, su espacio y su horizonte temporal con lo que nos es conocido, el inventario de objetos de uso mecánico, elemental e instintivo, como dimensión de lo conocido (Kosík, 1976)— es traído aquí y ahora, al orden de la materialidad inmediata de la vida doméstica, a la dimensión interior de la casa.

El confinamiento pandémico ha traído consigo el redimensionamiento de la cotidianidad absoluta, de la casa, en su manifestación dialéctica. Ha hecho brotar la negación del espacio exterior (la ciudad pandémica) para dar paso a la afirmación y exacerbación del espacio interior (la casa). En ello se ha enaltecido el orden doméstico, el de la vida material que nos es familiar.

La dialéctica del hábitat doméstico ha ocasionado la exacerbación de la existencia de un *afuera* y un *adentro*, exponiendo la dialéctica del *exterior* y del *interior*. En ello también se expresa la dialéctica del nivel máximo de agregación local (la ciudad), que es percibido con nitidez como totalidad y asociación visual de la vida colectiva, en contraste con el nivel mínimo de agregación (la casa) como habitáculo familiar doméstico en que nos hallamos.

Bajo la condición de pandemia se manifestó la ausencia del espacio público ante la presencia del espacio privado. En el estado de pandemia se expresó la relación conflictiva entre el exterior amenazante (peligro de la concentración multitudinaria) y la puesta en seguridad del orden doméstico.

La ciudad «toca a la puerta» en la forma de lo que ella es: una ciudad capitalista que late y resguarda sus funciones y operaciones, pero que niega su función circulatoria masiva para dar paso a la operacionalidad de la producción selectiva del trabajo productivo y consuntivo. La ciudad como mercado no cierra, como tampoco cierra la operacionalidad administrativa que permite la subsistencia sistémica básica. La ciudad como pulsión sistémica permanece funcionando mediante una forma no conocida: la operatividad productiva de puertas cerradas, pero de distribución abierta, un tipo de fetichismo mercantil del anonimato intracitadino. La vida material sistémica pervive mediante el flujo interior de los bienes mercantiles. La ciudad como «lugar de mercado» (Max Weber) se pone en evidencia cuando sus habitantes se desplazan y se aprestan a comprar mercancías, generando un tipo de distribución atópica (sin lugar), es decir, sin locales ni centros de distribución o venta de forma inmediata (barrial).

La casa es, así, el espacio en el que el habitante de la ciudad encuentra el mejor refugio para el habitar. Descodificar la dialéctica del hábitat doméstico en sus implicaciones espaciales es un proceso que amerita por lo menos tres niveles de presencialidad: la material (físico-presencial), la virtual (no presencial a distancia) y la semiótica (de la representación simbólica). A continuación, destacaremos las peculiaridades de cada una.

## **V. Habitar, virtualizar, resistir la cotidianidad**

Uno de los cometidos de la dialéctica es la comprensión crítica de «la cosa misma», esto es, de la realidad. En las condiciones de nuestro tiempo

(del neoliberalismo, la globalización, la crisis ambiental y la posmodernidad), esta realidad aparece dominada por el ocultamiento, la mistificación y la pseudoconcreción de la vida cotidiana (Kosík, 1976). Es tarea de la dialéctica la exposición de este juego dinámico de polaridades y el desocultamiento de los procesos que en él se encierran.

Destacamos de manera sobresaliente la relación global-local (mundo-ciudad) y su permeabilidad en el plano doméstico (la casa). La vida cotidiana da origen al «nivel de la realidad social» (Lefebvre, 1967, 304) que se manifiesta en la dialéctica del tiempo estructural-sistémico (dominado por la economía del trabajo enajenado) y el tiempo de la vida cotidiana. Se acompaña de formas de enajenación configuradas en tres órdenes fundamentales: sistema, estado de cosas y proceso (Mészáros, 1978, p. 295).

De acuerdo con Lefebvre, los fenómenos propios de la vida cotidiana no se aíslan de los niveles estructurales ni superestructurales (económicos o extraeconómicos) de la vida social. En ellos se percibe el carácter «residual» de los procesos de que forman parte. Mediante un análisis que denomina «espectral», Lefebvre identifica tres niveles de presencia o capas en el interior del «individuo social». La primera capa se expresa en la «vida colectiva» resistente, exterior, morfológica. Se trata de una «membrana que atraviesa la ósmosis “individuo-sociedad”» (Lefebvre, 1967, p. 312). La segunda capa se manifiesta por el modo, «la manera como se vive» (*ethos*), la aceptación o no de la táctica y la estrategia del o los grupos a los que pertenece. La tercera capa está constituida por una esfera más profunda del núcleo afectivo, que nosotros hemos ubicado en el terreno de la *psique*, caracterizada por la «tonalidad»: la no-adaptación, las reticencias y los extrañamientos (alienación) en los que se alcanza la situación dramática del individuo o «sujeto social», que es disimulada y desdramatizada (Lefebvre, 1967, p. 312). Es de destacarse que, en su acercamiento al estudio de la vida cotidiana, este autor identifica categorías específicas para ir al encuentro de lo concreto: la totalidad, la noción de realidad, la alienación, lo vivido, el vivir, lo espontáneo, la noción de ambigüedad y la praxis son categorías que en su especificidad permiten, en cada condición, la visualización de condiciones específicas de la vida cotidiana.

Derivadas de ello, podemos destacar tres formas de respuesta al embate del confinamiento sanitario: habitar, virtualizar y resistir la vida cotidiana.

## *Habitar*

De acuerdo con Heidegger, habitar es estar puesto en seguridad, permaneciendo resguardado dentro de eso que nos es familiar, que protege a toda cosa en su ser. Esa protección tiene como rasgo fundamental el hecho de que penetra la habitación en toda su extensión. Esto manifiesta que la condición humana radica en la habitación, en el sentido de que los mortales residen sobre la tierra morando sobre las cosas. «Residir sobre la tierra tiene como fundamento el cuidado y preservación de las cuatro partes (*Geviert*): el cielo, la tierra, las divinidades y los mortales» (Heidegger, 1954, p. 144).

Habitar el mundo desde la ciudad y desde la casa, en tiempos de pandemia, fue más cercano a un drama de desgarramiento existencial enajenado que a una dimensión poético-ontológica como la señalada. En la vinculación interior-exterior, el sujeto colectivo se perfila como sujeto confinado, cuyo encuentro social, reducido al mínimo, le da permanencia a su identidad mediante la familia (padres, esposa, hijos, hermanos). Así, se hace necesario el compaginar y coligar la presencia y paso a la dualidad de códigos de la existencia individual, mediante el uso y tejido de los códigos sociales colectivos en el trabajo, en el estado óptimo de la condición laboral, cuando esta no se ha perdido. La comunicación social teje las actividades laborales colectivas con las actividades domésticas y les otorga un lugar: el dormitorio, el baño, la cocina, la sala de estar, etcétera. Como espacios endógenos para la intercomunicación, nunca habían cobrado las dimensiones fundamentales hacia el interior doméstico como escenarios de la comunicación con el exterior. El tiempo laboral, en las condiciones de confinamiento, estuvo aderezado con los espacios y escenarios interiores de intimidad doméstica. Los tiempos rutinarios del trabajo y el tiempo de ocio doméstico se entretejieron para dar lugar a espacios-tiempos sincrónicos, se volvieron espacios de coincidencia, marcados por el ritmo de la vida cotidiana doméstica del desayuno, comida y cena necesarios para la supervivencia.

Los instrumentos tecnológicos facilitaron el flujo y registro del sonido de la ciudad mediante procesos intercomunicativos en los que se filtran y conjugan los sonidos de la ciudad con los sonidos domésticos. Lo mismo resuena el martilleo del obrero de la construcción que el sonido de vasos, tazas y cacerolas de la cocina doméstica. Se conjugan en la casa tanto el rugido de autobuses solitarios y autos errantes en las calles

vacías y silenciosas como el sonido de la olla a presión, que desborda el espacio de la cocina en plena actividad transformadora de los alimentos cotidianos.

### *Virtualizar*

La ciudad cerrada en tiempos de pandemia exigió sustituir el «afuera» del mundo y la ciudad por el «adentro» de la casa y los rincones domésticos. Esto no sería posible sin la tecnología, los *mass media* y las redes sociales, que permiten la comunicación y la entrada-salida de mensajes, intercambio de códigos y flujos de información. Mediante la tecnología disponible actualmente se ha propiciado el encuentro cara a cara de personas y grupos de trabajo, de familiares, de amigas, amigos y de enamorados. El lugar de encuentro ya no fue la calle, la plaza, el cine o la escuela, sino la videollamada. La realidad material se sustituyó, en los hechos, por la presencia virtual, en virtud de la tecnología de las telecomunicaciones y el internet. El encuentro corporal dio paso aceleradamente a su sustitución por los encuentros virtuales. Se abrió paso a la diferenciación entre lo presencial y lo virtual. Sin proponérselo, la condición pandémica inauguró una nueva era: la era de la virtualización del «mundo de la vida», que pasó de ser un lujo a una necesidad que implica contar con la tecnología adecuada para los video-encuentros laborales, académicos, amistosos y hasta político-contestatarios. Esto, desde luego, ha estimulado la oferta-demanda tecnológica y de servicios de telecomunicaciones.

Así, se instalaron el teletrabajo (*home office*), la teleescuela (de enseñanza básica y universitaria para niños, jóvenes y adultos de todas las edades), las teleconferencias y hasta las teleconvocatorias para el llamado a la protesta urbana. Todo ese cosmos de fenómenos informacionales ya había sido anunciado en los años ochenta por Castells, quien hablaba de esto como de un «modo de producción informacional» (1988) cuya existencia e implementación se consideraban todavía muy lejanas. Esta segunda consecuencia ya está entre nosotros, se ha convertido en un *statu quo* y se ha travestido de utopía y esperanza. Una máscara más de la enajenación.

## *Resistir*

En tiempos de pandemia, la resistencia adquirió un carácter de lucha contra la enajenación en un sentido cuádruple. Primero, porque exigió la consecución de todas las medidas sanitarias de prevención o cura de la enfermedad COVID-19, su ciclo preventivo, sus ritmos de recrudescimiento-resguardo y sus cuidados paliativo-fortificativos dentro de la vida urbana. Se padece en cada ciudad y se sobrevive en cada una de ellas disponiendo de lo que ofrecen.

En segundo lugar, la resistencia significa sobrevivir al rigor económico trágico-dramático que implica el reacomodo de las condiciones permisivas del ingreso de los bienes necesarios para la vida, mediante el rediseño de estrategias de supervivencia en los procesos, niveles o sectores económicos que cada sujeto ha elegido como opción de vida laboral allá en el «afuera» de la ciudad. El no-trabajo es siempre la cara de su opuesto. Una «máscara» (Gasca, 2017, p. 23) por la que resuena el estallido, el encuentro y el llamado del sujeto: el rostro de lo más terrible o lo más amistoso.

En tercer lugar, resistir el encierro doméstico fue sobrevivir a la afectación físico-corporal y psicológica que dejó consigo el descuido y el drama del encierro, y cuyas huellas quedan constreñidas en la corporalidad de todo sujeto. El encierro ha dejado estragos, cicatrices en el cuerpo, en la psique (mente) y en el entusiasmo (huellas pandémicas corporales).

Finalmente, sobrevivir resistiendo es remontarse sobre la dimensión sistémica del encierro; es, dicho con otras palabras, retomar un camino alternativo al camino de la enajenación que han dejado la negación de la ciudad y de la vida social, y el confinamiento. Es ir al encuentro del camino de la utopía y la esperanza. Es la negación de la enajenación como proceso, estado de cosas y principio sistémico.

## **VI. La ciudad virtual: del *homo urbanicus* al *homo videns-videns***

1. La virtualidad de la comunicación se suma a los procesos de desmaterialización identificados hacia 1830 por Víctor Hugo, a partir de la aparición del libro impreso (1445), gracias a la invención de la imprenta. A la invención de la fotografía (1825), la sucedió la

invención del cine (1895) y, hacia 1936, Benjamin anunciaba «la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica» (2003). Ya en pleno siglo XXI, mediante la comunicación satelital, la invención de internet y su extensión a nivel global se ha dado lugar a la masificación de la comunicación virtual y se ha abierto la posibilidad de su uso generalizado. Así, en condiciones de pandemia, la comunicación se virtualizó y dio paso al predominio de la imagen: de los acontecimientos histórico-sociales (guerras, ataques terroristas, pruebas nucleares, viajes espaciales) e interpersonales. La pandemia potenció su aparición y uso generalizado.

2. La ciudad cerrada o ciudad pandémica inauguró la tan esperada «ciudad virtual», anunciada por diversos autores y de diversas formas. Cobra la forma de «ciudad informacional», de «tecnópolis» (Castells, 1988) o de «ciudad global» (Sassen, 2003). Con ello se confirma lo que Heidegger, en sus *Sendas perdidas (Holzwege)*, anunciaba desde 1938 como la «época de la imagen del mundo» (1980). El anuncio de la era en que el mundo se concibe como «imagen».

Lo que nadie imaginó es que su advenimiento se acentuaría en condiciones de pandemia. Tampoco nadie imaginó que esas condiciones trastocarían todo el mundo de la vida y se establecerían en prácticamente todos los ámbitos de la vida cotidiana: el laboral, el ciudadano macrosocial, el doméstico, el académico, el biológico, el corporal, el psicológico, el anímico, el artístico, el literario-poético, el amoroso, el trágico, el religioso, etcétera.

3. El cierre de la ciudad ha propiciado la reinención de un tipo de hombre que es una variante del *homo sapiens*, la cual, por toda la carga semiótica acumulada a lo largo de dos años de pandemia, ha dado lugar a una variante del anunciado *homo videns* (Sartori, 2001); se trata del *homo videns videns*, esto es, un *homo videns* potenciado. Un sujeto social que, en los hechos, está condicionado a «negar la ciudad». Un tipo de urbanita que, de manera permanente, revisa sus instrumentos tecnológicos, esperando mensajes, noticias y acontecimientos. Hace de la visualización y del asomo tecnológico, un modo de ser en el mundo. Es un tipo de ser humano que vive en y de la imagen. El *homo videns videns* es el humano que vive *en* y *de* la ciudad, teniéndola como su segunda naturaleza; es un actor, promotor y usuario frecuente de ella. Es un

urbanita al que, por ese hecho, Lefebvre denomina «*homo urbanicus*» (1978, p. 59).

En condiciones de pandemia, el *homo urbanicus*, un sujeto que «es» en la ciudad, moviéndose en ella, ha dado paso a un tipo de sujeto que «habita» el ciberespacio desde la casa, sin moverse de ella. Un sujeto que se impone como regla: «veo, luego existo». A diferencia del sujeto cartesiano, que antepone el «pensar» al «ser», el *homo videns videns* antepone la imagen al pensar y al ser y, a decir verdad, no puede ser ni pensar sino como imagen, como visualización de la cosa. Por un lado, es un sujeto confinado y enajenado que genera un tipo de hombre abstracto, producto de la también generalización abstracta de la ciudad, supra-clasista y despolitizado. Por otro lado, es un sujeto consciente del proceso de la enajenación tecnológica, siempre listo para abandonar este dominio tecnológico por la vida material espaciotemporal y de sentido, un sujeto siempre por hacer.

4. Si el *homo videns* fue formado en tiempos de los *mass media* (la radio, la televisión, el cine de reproducción pública y el cine de reproducción privada, en los que se hizo de la imagen un espectáculo de carácter contemplativo), el *homo videns videns*, mediante internet, la era digital, la cibernética y la telemática, se ha puesto a sí mismo como centro de la contemplación de la imagen individual y colectiva.

Se trata de una etapa digital en la que el sujeto resalta su individualidad y la convierte en imagen de su mismidad. El mundo como imagen se visualiza en el aquí y el ahora. Ha cambiado su eje de rotación de la vida colectiva de la ciudad y la casa a la individualización. Hoy, gracias a las últimas tecnologías, esta traslación hacia la privacidad individual ha propiciado un tipo de individualidad portable. Ahora, se ha provocado que «ser en el mundo» implique «ser en la imagen» y que «ser en la imagen» conlleve «ser en la virtualidad». Algo que va mucho más allá de la contemplación pasiva y que se convierte en una envolvente de la mismidad, mediante el filtro tecnológico de un yo activo, permisivo y autocontemplativo de la individualidad.

5. La dialéctica de lo real y lo virtual es un proceso que la ciudad en tiempos de pandemia ha conocido y que ha devenido en aprendizaje obligado por las condiciones pandémicas. En síntesis, la ciudad

cerrada nos ha mostrado la afirmación de otras escalas como la doméstica y la corporal, mismas que han resultado esenciales para la sobrevivencia biológica de la especie humana. En esa permanencia de la socialidad confinada, la dimensión instrumental de la tecnología permite incursionar en nuevas formas comunicativas, que redimensionan la relevancia del mundo como imagen y la inflexión de la dimensión semiótica por la que la humanidad entera transita.

El cerramiento del mundo en la dimensión global permite confirmar que, además de la difusión planetaria de mercancías en una etapa neoliberal, la globalización es la puesta en evidencia en tiempo real (*Hobsbawm*), de la nueva relación espacio-tiempo. Esta transformación ha sido acelerada por una pandemia que propicia la difusión planetaria de un virus, pero también propicia la virtualización como escape de toda una etapa de la vida social en condiciones de negación de la ciudad pandémica.

### *Consideraciones finales del capítulo*

La crisis sanitaria mundial ocasionó el cierre de la ciudad, en la medida en que la ciudad se convierte en foco de concentración y difusión de un virus global. Esta dimensión planetaria confirma que en el destino de la ciudad moderna se puede leer el destino del mundo entero, un hecho que constata que, en el orden ontológico, «ser en el mundo es ser en la ciudad». En tiempos de pandemia, el peligro del mundo es el peligro de la ciudad.

En síntesis, la ciudad pandémica es un peligro. Una traslación ilusoria que oculta su camino inverso; se trata de una verdad invertida, pues la ciudad solo es una pantalla de proyección del peligro planetario latente.

La consideración dialéctica de la ciudad en tiempos del coronavirus lleva a la valoración de la ciudad en su negación. Esto permite pensar la ciudad empleando la dialéctica como método, fundamentalmente en la oposición de contrarios: lo exterior y el interior de la casa en momentos de confinamiento; lo privado en contraposición con lo público, o lo colectivo y lo individual. La «ciudad pandémica» permite visualizar del espacio doméstico como una difracción local resultado de distintos niveles (el global-local y el ciudadano-doméstico), en distintos órdenes

(macrosocial-sistémico y microsocio-cotidiano) y en distintas dimensiones (objetiva-material, subjetiva-psico-semiótica). La negación de la ciudad permite la visualización de un tipo de «ciudad pandémica» que niega su carácter de lugar de uso colectivo para abrir la posibilidad del redimensionamiento y la resignificación del orden doméstico como espacio-tiempo-sentido de la vida cotidiana en condiciones de confinamiento.

El distanciamiento social que determina el confinamiento doméstico de los habitantes de la ciudad pandémica da lugar a un proceso de subsunción del hábitat colectivo al hábitat doméstico y genera con ello un fenómeno de implosión. Le otorga a la vida cotidiana un nuevo referente, una «translación de su eje de rotación» espaciotemporal que la fuerza a reconstituirse, mediante una ruptura espacio-temporal y del sentido, por medio de un giro existencial supeditado al espacio interior.

De la crisis sanitaria global y local sobresalen y destacan tres expresiones de la acción humana como respuesta al embate del confinamiento sanitario: habitar, virtualizar y resistir la vida cotidiana. En ese acto tripartito de sobrevivencia, el cierre de la ciudad propició la reinención de un tipo de humano que, por toda la carga semiótica acumulada a lo largo de dos años de pandemia, ha dado lugar al *homo videns-videns*, esto es, un *homo videns* potenciado por internet, la era digital, la cibernética y la telemática, cuyo rasgo fundamental consiste en que *se ha puesto a sí mismo como centro de la contemplación* de la imagen individual y colectiva.

La síntesis general del fenómeno de la ciudad pandémica muestra que antes de pasar del nivel global y entrar al cuerpo individual, el coronavirus se transmite a través de un cuerpo colectivo: la ciudad, que resulta el eslabón entre el sistema-mundo, como «cuerpo global» y el «cuerpo orgánico individual». En eso consiste su metasignificación y ahí radica la complejidad del fenómeno pandémico global expresado como una translación espacial de peligro orgánico.



## VIII. La ciudad como cuerpo e identidad<sup>1</sup>

De hecho, uno no puede conocerse a sí mismo como es debido más que a condición de tener un punto de vista sobre la naturaleza, un conocimiento, un saber amplio que permita conocer justamente no solo su organización global sino también los detalles mismos.

MICHEL FOUCAULT:  
*Hermenéutica del sujeto*  
(1996, p. 77).

**S**i tomamos como referencia las acepciones sobre el concepto de «ciudad» consideradas en el diccionario de la lengua portuguesa, mejor conocido como Aurelio, contemplaríamos siete aspectos con los cuales puede ser asociado el concepto: 1) complejo demográfico formado social y económicamente por una importante concentración de población no agrícola; 2) los «habitantes de la ciudad que salen a aclamar a sus héroes»; 3) la parte más antigua y central de la ciudad; 4) el centro de comercio; 5) cultura citadina (prestigiosa); 6) sede del ayuntamiento; 7) vasto conglomerado de gente («hormiguero») (Pereira, 2007, p. 71). De acuerdo con ello, podríamos tener presente, entonces, la idea de *la ciudad* como esa *colectividad que propicia la identificación y aclamación de sus héroes*, un acontecimiento que encerraría aspectos como el reconocimiento de la colectividad misma (la vida colectiva), la unidad, la

<sup>1</sup> Este capítulo es una versión reconfigurada de la conferencia «Ciudad, cuerpo y memoria», presentada en el Segundo Congreso Nacional «Por un Cuerpo Autosustentable», Facultad de Estudios Superiores Unidad Iztacala, UNAM (octubre 30 de 2015).

identidad como parte de un conjunto, el reconocimiento y la memoria colectiva; valoraciones asociadas a lo que denominamos aquí «la ciudad como cuerpo». De ese modo, es posible elaborar una reflexión sobre las implicaciones que guarda la ciudad, la identidad, la vida colectiva y su dimensionamiento en relación con su cosmos envolvente que permite el establecimiento del vínculo dialéctico (movimiento de contrarios) entre la colectividad identitaria (lo general) y la corporalidad (lo individual o singular), pertenecientes a una universalidad cosmopolita que interconecta a la ciudad como parte de un *mundo*.

En lo que sigue establecemos los nexos que se tejen en la trilogía ciudad-cuerpo-identidad, lo que da lugar a una determinada unidad que denominamos «cuerpo unitario», en esa dicotomía entre cuerpo orgánico y cuerpo inorgánico. Una dialéctica que invita a pensar también a la ciudad como *identidad y diferencia*, cuyo punto de partida elemental es la relación fundamental entre cuerpo natural y artificio. Esta reflexión se concibe como necesaria en el conjunto de inflexiones de la ciudad vivida y la ciudad edificada: la ciudad como socialidad y como materialidad. Vayan dirigidas hacia allá tales exploraciones.

## **I. Las interrogantes sobre el cuerpo y la ciudad: puntos de arranque**

En estas reflexiones partimos de un conjunto de interrogantes básicas: ¿cuál es el vínculo entre *la ciudad* con el cuerpo, la identidad y la memoria?; ¿qué son cada uno de estos temas cuando los pensamos separadamente y por qué la necesidad de ponerlos unos frente a otros?; ¿cuál es el vínculo esencial entre ellos?; ¿pensar en el tema central ciudad-cuerpo nos conduce inevitablemente a pensar en aspectos como la salud y en su opuesto, las enfermedades del cuerpo? Y más aún, ¿decir *cuerpo sustentable* nos hace pensar en la relación entre cuerpo y sustentabilidad?

En espera de que estas reflexiones contribuyan, si no a responder esas tantas preguntas que surgen cuando se reflexiona sobre el tema central, esto es, la relación entre *ciudad-cuerpo*, sí por lo menos a señalar aspectos que ayuden a plantear de mejor manera las preguntas sobre los temas aquí señalados, aparentemente inconexos y hasta ajenos cuando se colocan uno frente a otro.

Para comenzar, esto nos hace pensar en la noción de partida acerca de la sustentabilidad que establece en su versión inicial que hay sustentabilidad o desarrollo sustentable si las reservas totales de recursos (*total stock of resources*) y que el «cuerpo» se comporta como «capital humano, capital físico, y recursos renovables, recursos ambientales y recursos no renovables». De esta forma, como «recurso» «no disminuye con el tiempo» y que «se satisfacen las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las suyas» (Mäler y Brú, 1997, p. 74).

¿No hay en todo esto una pérdida de sentido cuando solo es colocado el vínculo de la mancuerna salud *versus* enfermedad, por el hecho de la pérdida de relaciones lógicas entre la relación dialéctica entre el cuerpo como algo singular y el cuerpo entendido como algo general y colectivo?

En esto último creemos que sí. Que, en efecto, existe una pérdida de sentido lógico que solo podría ser restituida si se ponen en relación las implicaciones dialécticas entre lo corporal (el cuerpo) como fenómeno individual, pero solo si son establecidas las derivaciones e implicaciones colectivas de las que proviene.

A esas implicaciones dialécticas queremos hacer referencia en este conjunto de reflexiones y hacia allá apuntan las siguientes anotaciones.

## II. Ciudad, cuerpo y *kosmos*

El vínculo entre *ciudad-cuerpo-identidad* invita, en lo esencial, a la reflexión, por un lado, acerca del sentido de la «existencia cosmopolita», es decir, tomando como punto de partida la relación entre *Kosmos* y *Polis* como un modo de ser individual y colectivamente *unitario*, y por otro, de las formas de perdurabilidad de los acontecimientos vitales en el *cuerpo* mismo de la *existencia*. Se hace referencia a la presencia del cosmos en la naturaleza humana y a la pérdida de esa valoración cuyo origen se remonta a los inicios del pensamiento filosófico occidental mismo, desde la vida en la polis griega (surgimiento de la *polis*: siglo VIII al VII; auge de la *polis* siglo VI al V; decadencia de la *polis*: siglo IV al II a. C.). En el olvido de las nociones clásicas de *kosmos*, *polis* y *fysis*, de naturaleza opuesta al sentido del «conocerse a sí mismo», se expresa drásticamente la pérdida de la vida colectiva como enseñanza de la *polis* quebrantada hacia la vida interior del sujeto. *La ciudad como cuerpo*

*colectivo* es transmutada como individualidad corpórea indiferente de la huella cosmológica del tiempo y del espacio. *Tiempo y espacio* colectivos que se *olvidan* y se esfuman como despojos *sin registro* alguno constituyen positiva y negativamente —esto es, ante los ojos y ante el pensamiento mismo— formas de abandono de la esencia colectiva del sujeto como «cuerpo orgánico» de la *polis* y de su *kosmos* envolvente (la *physis*, la «naturaleza», en tanto que su «cuerpo inorgánico»).

### III. Ciudad-kosmos: el origen del hombre cosmopolita

En primer lugar, el *kosmos*: en su sentido más general un *cosmos* es un sistema ordenado o armonioso. Los griegos lo llamaban κόσμος [*kósmos*], que significa orden u ornamento, y es la antítesis del caos. Hoy la palabra se suele utilizar como sinónimo de universo (considerando el orden que este posee). Fue usado como término absoluto, significando todo lo que existe, incluyendo lo que se ha descubierto y lo que no. Nuestro envolvente, que en el mundo circundante y real se materializa en la *polis* encarnándose en el *polités*, o sea, en el habitante de la *polis griega*, el ciudadano como habitante de un tipo de ciudad, la ciudad griega democrática. De esta, mencionamos un par de ideas:

La ciudad puede ser descrita como una estructura equipada especialmente para almacenar y transmitir los bienes de la civilización, suficientemente condensada para proporcionar la cantidad máxima de facilidades en un espacio mínimo [...]. La invención de formas como el registro escrito, la biblioteca, el archivo, la escuela y la universidad, es uno de los primeros y más característicos logros de la ciudad (Mumford, 1966).

En este sentido, la ciudad podría y debería ser entendida como un *todo* y a la vez una *unidad orgánicos*, lo que constituye ya, por ese hecho, un *cuerpo colectivo* dotado de *autonomía* y provisto, gracias a su perdurabilidad (aspecto que lo diferencia del campo) de una *memoria* que permanece inscrita en sus muros calles, monumentos históricos, glorietas y acontecimientos que se constituyen como hitos urbanos. Esto es, la ciudad como el gran libro de piedra (véase Víctor Hugo, *Nuestra señora de París*) donde perdura la historia, la memoria de los pueblos y civilizaciones.

Nunca hay que olvidar los puntos de partida fundamentales:

- No hay ciudad sin campo, como tampoco podemos olvidar que
- No hay civilización sin ciudad;
- La vida en sociedad no implica vida comunitaria, como tampoco
- Hacer ciudad es hacer *polis*.

El campo es el ejemplo de la vida comunitaria. No solo el ejemplo de la producción de bienes obtenidos de la naturaleza sino de la vida comunitaria como bien *de y para* la vida misma. El *nomos* proviene de las enseñanzas de vida de la comunidad ancestral y el *demos* de la convivencia de los conglomerados urbanos en proceso de transición hacia la vida en *polis*.

La *polis* es la condición de la vida comunitaria sin la que la vida democrática, la libertad y la *isonomía* («igualdad ante la ley») no serían posibles. Esta fue la enseñanza que nos dejó el pueblo griego clásico. De ahí que, en efecto, como dijera Mumford:

la ciudad tiene un efecto más constante que la escuela institucional. Sin ella los latidos del corazón son más lentos, el tono de los músculos es más bajo, la postura carece de aplomo, faltan las distinciones más delicadas de la vista y el tacto y quizá la misma voluntad de vivir queda derrotada (Mumford, 1966, p. 364).

Resulta sumamente inquietante, sobre todo cuando la historia se «lee» a través del cristal de la «historia del pensamiento» y este adquiere la figura de «historia de la filosofía», observar a manera de gentilicio, el nombre que acompaña a cada pensador y lo caracteriza como *griego*, ubicándolo en el tiempo y en el espacio. Gracias a esto reconocemos nombres de pensadores como:

Tales, Anaximandro, Anaxímenes e Hipodamo de *Mileto*;  
Heráclito de *Éfeso*;  
Parménides, Jenófanes, Zenón de *Elea*;  
Sócrates, Platón, Antístenes y la escuela Cínica de *Atenas*;  
Protágoras, Pitágoras, Meliso, Aristarco, todos de la isla de *Samos*;  
Arquitas de *Tarento*;  
Empédocles de *Agrigento*;

Anaxágoras de *Clazomene*;  
Diógenes de *Apolonia*;  
Leucipo, Anaxarco, Demócrito; Protágoras de *Abdera*;  
Gorgias de *Leontini* (Sicilia);  
Prodicó, de *Keos*;  
Trasímaco de *Calcedonia*;  
Filolao y Arquitas de *Tarento*; Hipócrates de *Cos*;  
Euclides de *Megara*;  
Aristipo de *Cirene*; hasta llegar, sin terminar la lista, a  
Aristóteles de *Estagira*.

El resultado es al mismo tiempo un recuento de nombres célebres acompañado de ciudades (*polis*) que darían vida concreta (si se reconstruyese su etnicidad) al nombre de Grecia (que con frecuencia resulta tan genérico como célebre) si se tratasen historiográficamente como individualidades culturales, resultando de ello un interesante «mapa itinerante del pensamiento griego».

Cada gentilicio resulta algo más que un lugar de nacimiento. Se trata de una *polis* que vio nacer al filósofo. La *polis* (la ciudad griega) fue, en buena medida, su engendradora. El filósofo nace o crece en circunstancias tales que moldean su pensamiento o influyen, sobremedida, en él. Resulta completamente cierta la afirmación de Jean Pierre Vernant, que afirma que «a razón griega es la que en forma positiva, reflexiva y metódica, permite actuar sobre los hombres, no transformar la naturaleza. Dentro de sus límites, como en sus innovaciones, es hija de la ciudad» (Vernant, 1965, p. 107).

El otro hecho destacable que muestra la confraternidad del *demos* es la *Hélade* griega (conformada por cerca de trescientas *polis*) fue la existencia de los *juegos olímpicos*, que tuvieron su sede precisamente en otra *polis* fundamental: *Olimpia*. Los juegos alentaban el valor exhibitivo no solo de la belleza y la fortaleza corporal (*citius, altius, fortius*), sino el lugar del que provenían. Representaban el encuentro fraterno y pacífico de cada una de las *polis* de toda la Hélade, el territorio Helénico. Cuerpo y *polis* (ciudad democrática) eran los ingredientes puestos en juego. Como se sabe, los atletas representaban la valoración de la belleza y la fortaleza del cuerpo humano. Los propios dioses eran portadores de todas las cualidades humanas puestas como divinidades y ejemplos de belleza. Todos y cada uno, con características humanas elevadas hasta el punto más alto

de la excelsitud. Los griegos elevaron la belleza del cuerpo humana hasta el límite de la perfección.

La belleza del cuerpo no era sino otra peculiaridad de la vida libre y democrática que los *polités*, los ciudadanos griegos, mantenían como forma de vida conectada con el *kosmos* en la relación de las cuatro partes fundamentales: la tierra, el cielo, las divinidades y los mortales (M. Heidegger).

De esta manera, con la integración de cosmos y ciudad, es de especial importancia destacar la relevancia de la noción de «cuerpo» bajo una perspectiva integradora de la «sociedad humana» o «género humano», cuya argumentación encontraría un punto de referencia importante en la idea hegeliana de cuerpo orgánico y cuerpo inorgánico.

#### **IV. Analítica de la corporalidad del sujeto, memoria e identidad**

Para Hegel, hombre-naturaleza no es un enfrentamiento a muerte, es decir, de sobrevivencia, sino de condición *sine qua non* en la que *naturaleza* es el *todo envolvente* (su «cuerpo inorgánico») de un organismo fundamental (el hombre) sin el que ella, el «mundo», sería un sinsentido. Se trata, pues, del *hombre* que constituye el «cuerpo orgánico» de ella. De aquí parte la idea fundamental en la que el hombre es el punto de partida en pleno diálogo metabólico con la naturaleza, el hombre y la naturaleza como «cuerpo» en su *unidad* (Hegel, 1985a).

Con la idea de un «cuerpo orgánico del hombre» se anuncia su corporeidad física. Se re-conoce la idea de Max Scheler según la cual «el hombre contiene los grados esenciales de la existencia, y en particular de la vida»; a él llega «la naturaleza *entera* a la más concentrada *unidad* de su ser» (Scheler, 1997, p. 187).

Para Max Scheler, la corporeidad del hombre es doble: como *Leibkörper* (cuerpo orgánico) y como *Leibseele* (alma corporal), dualidad que, desde otra perspectiva, constituye su distintivo peculiar que lo diferencia del resto de los animales: su *politicidad* y su *cultura*.

Este distintivo denominado por él como «particularidades del hombre» puede ser elevado a rango de *principios básicos de transnaturalización*, si por esta entendemos el proceso a partir del cual el hombre se deslinda de su animalidad. Tales principios son estos:

- Principio de objetivación-subjetivación/apropiación-poseción.
  - Principio de referenciación-situación.
  - Principio de socialización/expresión (comunicación).
1. Desde la idea de la trans-naturalización del «cuerpo orgánico», la relación simbiótica esquema sujeto-objeto resulta imposible sin la manera de distanciarse de la naturalidad-animidad que comienza en la objetividad real-natural de su propio cuerpo puesto en el camino de la humanización mediante el proceso civilizatorio, en su *andar por el mundo* entre los «entes intramundanos» (M. Heidegger), dando forma a su cuerpo en el caminar, en el comer, en el reír, en el soñar e incluso en la pelea por la defensa de la vida justa; en una palabra, en nuestras *emociones*. De todo ello existe una huella que deja cicatrices en el cuerpo orgánico y en lo que llamamos *memoria*, el *recuerdo* y su opuesto, el *olvido*.  
*Cómo* la actividad humana por excelencia, *el trabajo*, ha jugado un papel fundamental en el proceso de la trans-animalización del hombre fue mostrado por Engels en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, hace ya más de cien años, no solo en la posición erecta del cuerpo sino también en la anatomía de la mano. Ahora podemos incluir en este proceso la expresión del rostro (Simmel, 1998, p. 187; Levinas, 2000) y el comportamiento individual-social dentro del proceso de la civilización (Norbert Elias). Hacer del cuerpo orgánico un objeto transformable, apropiándose subjetivamente, es el principio de toda libertad humana y el comienzo del estudio de la *memoria*.
  2. Referenciar(se)-situar(se) es colocar(se) (en el) «mundo», ubicarse existencialmente en la ciudad. Nos colocamos en ella y generamos la historia de nuestros desplazamientos por la vida. Llenamos nuestra existencia de hechos vitales que acumulamos en nuestra *memoria* a manera de un cierto repertorio de conductas, producto de nuestro aprendizaje, de una determinada manera de ser-en-el-mundo, que en nuestra *memoria* existen como un modo peculiar que moldea nuestro carácter y nuestros estados de ánimo (*Stimmungen*), eligiendo ser y moldeando nuestro modo-de-ser de una determinada manera, integrando un conjunto de *afinidades electivas* con los entes intramundanos y con los *modos de ser en el mundo*.

Nos colocamos en un espacio-tiempo concretos en el que la socialidad hace «mundo». «Hacer mundo» es colocar la socialidad, nuestro modo de ser sociales, como cuerpo social-general en la multidimensionalidad *espacio-tiempo-significatividad*. El hombre, contra su animalidad, se apropia de su cuerpo «colocándolo» en un lugar concreto (la selva, la sabana, el valle, la montaña, el mar o la ciudad) y habita en la dimensión del tiempo y del sentido. La *memoria* actúa como huella del sentido y la significatividad de nuestras acciones y nuestras vivencias, que configuran nuestra existencialidad. La *memoria* es, por ello, el mapa existencial del sentido de nuestra vida. Nuestra cosmografía existencial. Somos seres existenciales en la medida que otorgamos sentido a nuestro tiempo y a nuestro espacio, motivo por el que configuramos la topogénesis de nuestra existencia. Trazamos el mapa de nuestro andar por el mundo otorgándole sentido a nuestros espacios y a nuestros tiempos existenciales y registrándolos en nuestro cuerpo y nuestra memoria.

3. La ex-posición del cuerpo ante el grupo social (la sociedad) es el principio de aceptación de sí mismo en la colectividad en la que esta se identifica y acepta a sí misma como expresión pública. Lo público y lo privado se vuelve identitario en la legitimación de códigos de raza, lenguaje corporal, lenguaje fonético y el conjunto de expresiones semióticas que el cuerpo porta, difunde y registra en la *memoria*. La cultura del cuerpo es un rasgo peculiar de la socialización que ejerce en la tensión de los valores reprimidos o vueltos públicos tanto en el «trajín» de la cotidianeidad ordinaria como en los momentos de la conmemoración religiosa, festiva, deportiva, etc., aquella es puesta ante los ojos de todos y todos son puestos en ella bajo normas de identidad y aceptación colectivas. Cómo entender los encuentros olímpicos griegos de la época clásica sino como la exposición del dominio del cuerpo *políticamente cultivado*, socialmente aceptado e idealizado por una representatividad específica de la socialidad: como el dominio *del cuerpo propio* expresado en la derrota pacífica del oponente, llenando de gloria a su mismidad que no es otra que la de su *polis*, pues los griegos no distinguían entre «lo que está en nosotros» y «aquello que nos pertenece» (Vernant, 1965), constituyendo todo ello el ejemplo más vivo y más político de la socialización del cuerpo y

de lo humano, conmemorado colectivamente en un acto de fraternización de la corporalidad.

La noción de «cuerpo» es tan solo el comienzo de una topología social del sujeto como un principio desde el cual el sujeto individual o colectivo establece su posición-colocación-ubicación en el mundo. Gaston Bachelard señala que la «topología del sujeto» debería acompañar al psicoanálisis, mereciendo el rango de «topoanálisis»; es decir, aquel estudio sistemático de los parajes de nuestra vida íntima, destacando «la casa» como «rincón de mundo», como nuestro «primer universo» (Bachelard, 2001, p. 38).

El sujeto como tal es para el mundo y el «mundo» es para el sujeto, comenzando por el cuerpo individual del sujeto. La escala desde la cual se *hace «mundo»* y desde la cual el «mundo» «munde» (Heidegger) en la inmediatez y cercanía es el cuerpo-propio-corporal (*Leibkörper*) o cuerpo orgánico individual desde el que comienza la ubicación-colocación de todo «lugar» (*topogénesis*).

Ser-en-el-mundo es moverse en él desde el vehículo más remoto que es nuestro cuerpo en un *acto* topogenético desde el que establecemos distancias, medimos cercanías o lejanías, colocamos «límites al mundo», si por límite entendemos no «donde la cosa termina» sino «donde la cosa comienza a ser» (Heidegger). Límite de «mundo» es la cercanía o lejanía que nos separa del cuerpo orgánico individual o colectivo/social dentro del espacio y del tiempo.

*Colocar(se)* (en el) *mundo* es un principio topo-genético en el que el cuerpo y la memoria son situados en un determinado lugar de la vida social. La ajenidad o extrañamiento de ese proceso es la enajenación (alienación o reificación) del sujeto como ser extrañado de su mundo de objetos, de su colectividad (socialidad) y de su género (humano), en la cercanía de todas las cosas (la naturaleza, el campo, la ciudad).

El reconocimiento (recuerdo) de la integración-inclusión del sujeto social como tal, parte del reconocimiento de los *planos* o *niveles* de presencia-concreción de lo que llamamos *socialidad* o *cuerpo social* (*orgánico*), que pueden re-conocerse a través de una «analítica de la corporalidad del sujeto» bajo cuatro consideraciones de la corporalidad:

1. Cuerpo individual (*cuerpo orgánico I*): 1.<sup>er</sup> nivel de presencia.
2. Cuerpo social (*cuerpo orgánico II*): 2.<sup>o</sup> nivel de presencia.

3. Cuerpo genérico (*cuerpo orgánico III*): 3.<sup>er</sup> nivel de presencia.
  4. Cuerpo inorgánico (*naturaleza-mundo*): 4.<sup>o</sup> nivel de presencia.
1. El «*cuerpo individual*» (*cuerpo orgánico I*) co-responde a un primer nivel de presencia cuyo origen es el propio «Yo», la mismidad (origen fragmentario de las coordenadas del *ser*) la finitud del cosmos (no como «cosmos» sino como pura *finitud*) cuya esfera biológico-temporal es determinada, desde antiguo, como *infancia*, *juventud*, y *vejez*. En una segunda dimensión del «Yo» individual, la de su *intelecto* o «*espíritu*» que busca la verdad sobre su mundo y sobre sí mismo en una trans-substanciación o transnaturalización de su conciencia animal, bien podría ser representada por la tripartición propuesta por Hegel bajo el escalonamiento *conciencia-autoconciencia-razón* (Hegel, 1990) que constituye —creemos— la colocación del sujeto en el cosmos envolvente. Y una tercera dimensión, la dimensión de la *psique*, establecida por S. Freud como los substratos del «Yo»: *ello [Es]*: sede de las pulsiones; *yo [Ich]*: Sede de la angustia; *super-yo/sobre-yo [Überich]*: sede del malestar en la cultura (Freud, 2001). La memoria inconsciente.
  2. El «*cuerpo social*» (*cuerpo orgánico II*) co-responde a un segundo nivel de presencia de la corporalidad del sujeto, perteneciente a un «Yo-colectivo», a un sujeto en tanto que *social*, bajo características identitarias de su socialidad colectiva, de su «cultura». En este nivel de presencia del sujeto colectivo son identificables los dos planos de su existencia, el *físico* y el *político*. En el primero, el plano *físico* se ubican los tres grados de presencia del «mundo»: el cuerpo («Yo») (*ser-en*), cuerpo-propio-corporal o cuerpo orgánico (individual) (*Leibkörper*) y el «alma corporal» (*Leibseele*) (Max Scheler); la *casa* (*ser-entre*) como sede de los lazos comunitarios más cercanos, la familia, el barrio; y la *ciudad* (*ser-con*) como constancia y permanencia de (un) «mundo-ahí» que es registrado y almacenado en la existencia y como memoria. En el segundo plano, el *político*, son también identificables tres planos o grados de presencia de la socialidad: el de la *sociedad natural*, la familia; la *sociedad civil* o sociedad económica («burguesa», de acuerdo con Hegel); la sociedad política; y la distinción identitaria del cuerpo colectivo/político bajo formas

identitarias de la cultura: lo autóctono; el *indigenismo*; la ruralidad; el *campo* y la urbanidad (lo ciudadano). Un determinado sentido de pertenencia e identidad que forma parte del cúmulo social existencial (memoria colectiva).

3. El «*cuerpo genérico*» (cuerpo orgánico III) constituye la identidad de la corporalidad del sujeto que se identifica como género en un grado máximo de pertenencia a su socialidad política. Se trata del grado más alto de la corporalidad: el de la eticidad del sujeto, el plano de identidad entre lo «orgánico» y lo «inorgánico» del cuerpo, su mismidad trans-naturalizada («mundo de la vida»). El ser como humano.
4. El «*cuerpo inorgánico*» (la naturaleza) constituye la conciencia y pertenencia de la identidad del sujeto como un «Otro» de la *mismidad* integrada a un cosmos envolvente: su *naturaleza-mundo*.

Es en la dimensión de un tipo de ser en el mundo, el habitar poéticamente, otorgando sentido a nuestro espacio y a nuestro tiempo en los que nuestro cuerpo toma su forma y va más allá de la pura individualidad, se vuelve social y se da forma a sí mismo en todas aquellas esferas de lo humano que constituyen la completud de las dimensiones de la socialidad política: en el espacio-tiempo-sentido cotidianas, ordinarias y extraordinarias; en el *trabajo* fundamentalmente las unas, y en las experiencias o vivencias que la trascienden (lúdicas, festivas, estéticas), las otras, todas aquellas que gestan la *memoria*. Se vuelven *memorables*.

Desde la perspectiva histórica ontogenética de la *polis* griega y de la multidimensionalidad de lo humano es posible distinguir que la ciudad, el cuerpo, la memoria y la identidad, no pueden quedar reducidos a los límites de la individualidad puesto que obedecen a la *unidad* en tanto que *identidad colectiva*. Constituyen el *cuerpo orgánico* al que todos pertenecemos.

## IX. Teoría crítica y ciudad<sup>1</sup>

Lo que percibimos en torno de nosotros, las ciudades y aldeas, los campos y bosques, lleva en sí el sello de la transformación. [...] del proceso de vida social que se ha desarrollado a lo largo de milenios.

MAX HORKHEIMER:  
*Teoría crítica*  
(1990, p. 233).

Con la ciudad ocurre lo mismo que con todas las cosas sometidas a un proceso irresistible de mezcla y contaminación: pierden su expresión esencial y lo ambiguo pasa a ocupar el lugar de lo auténtico.

WALTER BENJAMIN:  
*Dirección única*  
(1988, p. 34).

Cuando en este capítulo decimos «teoría crítica» nos referimos, por un lado, a ese conjunto de pensadores sobre la realidad social moderna que integraron el Instituto de Investigaciones Sociales,

<sup>1</sup> Este capítulo es una versión considerablemente modificada del capítulo inicialmente publicado como «Teoría crítica y ciudad. Para una crítica de la razón urbanística» en *Nicht für immer! ¡No para siempre! Introducción al pensamiento crítico y la teoría crítica frankfurtiana*, véase Ambra Polidori y Raymundo Mier (eds.), 2017, tomo I, México: Gedisa-UAM-Xochimilco.

el *Sozialforschung Institut*, mejor conocido como la Escuela de Frankfurt, por agrupar a pensadores que asumieron la filosofía, la sociología y la teoría crítica (del capitalismo y el conjunto de las dimensiones que lo acompañan desde sus diferentes órdenes: cultural, ideológico, tecnológico, etc.). El Instituto fue creado en 1923 en la ciudad de Frankfurt, Alemania, y agrupó a intelectuales como Felix Weil y Carl Grünberg —sus primeros directores—, Max Horkheimer, Teodoro Adorno, Leo Lowenthal, Friedrich Pollock, Herbert Marcuse, Henryk Grossmann, Sigfried Krauer, Erich Fromm y Walter Benjamin, por mencionar a sus primeros miembros. Durante el ascenso del régimen nazi, tras persecuciones por motivos antisemitas y anticomunistas, el Instituto tuvo que emigrar primero a Suiza (1933); luego estableció «pequeñas filiales» en Francia e Inglaterra (entre 1933 y hasta finales de 1934); después emigraron a Estados Unidos a la Universidad de Columbia, en Nueva York; terminada la guerra, en 1950, finalmente se instaló de nueva cuenta en la ciudad de Frankfurt (Jay, 1989, p. 65).

Por otro lado, el de la orientación teórica, esta Escuela de pensamiento podría ser identificada por asumir al marxismo en su conjunto como referente fundamental de la crítica de la modernidad capitalista mediante el empleo de la filosofía, la historia de la cultura, la sociología, la psicología y —en el caso de Benjamin—, además, la literaria y del arte, todo pasado por la criba de la crítica dialéctica e histórica para dar paso a lo que ellos denominaron la *teoría crítica*. Mirar la historia y la modernidad pasando el cepillo a «contrapelo» (Benjamin), sin abandonar nunca o, mejor dicho, partiendo de los principios marxistas para la crítica del capitalismo, de la modernidad, de la cultura, de sus instituciones, de su técnica destructiva de la naturaleza, del papel de esta en su relación con el hombre, del empleo de la *dialéctica* como instrumento de la *crítica* es fundamental para la teoría crítica. De esta preocupación da cuenta un buen número de trabajos e investigaciones de todos los miembros del Instituto de Investigaciones Sociales: desde la *Teoría crítica* y la *Crítica de la razón instrumental* de Horkheimer a la *Dialéctica negativa* de Adorno; de *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalismo* de Grossmann a *El hombre unidimensional* de Marcuse o desde las *Tesis sobre la historia* a *El libro de los pasajes* de Walter Benjamin, por solo mencionar unas cuantas obras en las que es indudable el alto rigor del pensamiento marxista de la *teoría crítica* y del empleo de la crítica dialéctica e histórica.

## I. Ejes del vínculo entre «ciudad» y «teoría crítica»

Reflexionar acerca de la relación entre la «teoría crítica» y el tema de la «ciudad» nos invita a reparar en una serie «supuestos» que se encuentran presentes en la relación de ambos, sobre todo en la primera parte de la «ecuación», es decir, en la denominación «teoría crítica» que, desde luego, alude a los pensadores pertenecientes a la Escuela de Frankfurt.

En primer lugar, consideramos la idea de que existe un conjunto de orientaciones, ejes temáticos y una historia compartida en la consecución de fines de conservación y preservación de la orientación marxista de pensamiento crítico que vuelve posible el tratamiento general o de conjunto de un primer círculo —para usar el término de Martin Jay (1989)— de fundadores como los ya mencionados. En un segundo círculo, menos integrado orgánicamente aunque también relevante al que pertenecerían Sigfried Kracauer, Erich Fromm, Karl Wittfogel y Franz Borkenau. Y un tercer círculo, de generaciones posteriores, se incluirían Jürgen Habermas y Alfred Schmidt, así como los herederos más contemporáneos del Instituto de Investigaciones Sociales, como Axel Honnet.

En segundo lugar, la idea de ciertos ejes comunes, si bien no una homogeneidad de pensamiento, sí una intención fundamental en lo que se refiere la crítica de la cultura burguesa (anticapitalista) fundamentada en el marxismo.

Un tercer supuesto lo integran estos ejes-clave: la relación conflictiva hombre-naturaleza (tecnología *versus* naturaleza); el carácter enajenante de la tecnología, ese campo instrumental del género humano en el ella juega un papel de «ariete» demolidor de la naturaleza y del propio hombre, a pesar de la posibilidad ambivalente de este campo; un tercer eje, constituido por el uso irracional de la tecnología y dirigido hacia la enajenación de la conciencia mediante la «cultura de masas» en una fase nueva de su desarrollo, la de su «reproductibilidad técnica» (tecnología *versus* hombre), y el estado autoritario, por un lado, el poder del estado al servicio del capital contra la sociedad y, por otro, la omnipresencia del estado al servicio del capital que moldea el comportamiento del hombre moderno («encriptamiento del super-yo en los meandros del yo») (Echeverría, 2006, p. 17).

Un cuarto supuesto lo constituye lo que Horkheimer y Adorno llamaron la «razón instrumental», un tipo de mentalidad humana, de *logos*, que trueca la esencialidad de los *finés* con la instrumentalidad de los *medios*,

y con frecuencia no es capaz de diferenciar, en el menos dramático de los casos, unos de otros y, en el peor de ellos, los controla en forma maniquea.

Como quinto supuesto, la crítica de la modernidad, implícitamente —y solo de esa manera— es también la *crítica de la ciudad*. Aquí la diferencia entre la «modernidad» y lo «moderno» es aplicable también para la diferenciación entre la(s) «ciudad(des) de la modernidad» y la(s) «ciudad(es) moderna(s)».

Un último supuesto consiste en considerar que la ciudad como fenómeno transhistórico (la *Großstadt*: la gran-ciudad) es abordado, aunque de manera indudablemente inconclusa, esencial y fundamentalmente por Walter Benjamin en su *Passagenarbeit* o *Libro de los pasajes* (Benjamin, 1982 y 2005).<sup>2</sup>

## II. Razón instrumental y razón urbanística

Una «crítica de la razón urbanística» presupone también la identificación de las claves fundamentales para la caracterización de lo que denominamos «razón urbanística» y que permitiría posteriormente su «crítica». Esta, entonces, deberá buscar los nexos esenciales entre la *teoría crítica*, de donde consideramos puede partir, y su objeto criticado: la «razón urbanística».

La «razón urbanística» es una modalidad de la «razón instrumental». El rasgo fundamental de ella es la cosificación de los aspectos teleológicos de la vida humana, la socialización del mundo de la vida, mutada en la pura instrumentalidad del fin (*telos*), una inversión que transforma los fines en medios y los medios en pseudo fines. De este modo, la «razón urbanística» ha olvidado por completo que su carácter teleológico, su fin último, es la socialidad y no la mera aglomeración de sujetos. Su destino es el destino del campo instrumental de la ciudad, y, con ello —y por ello—, el destino de la técnica. La «cosmovisión» que construye es la obnubilación de su mirada por la luminosidad de la civilización mo-

<sup>2</sup> No olvidamos, desde luego, el libro *Strassen in Berlin und anderswo* (*Las calles de Berlín y otros lugares*) de Siegfried Kracauer, sobre las calles de Berlín y la vida urbana (Frankfurt am Mein: Surhkamp Verlag, 2009).

derna en detrimento de la naturaleza y del resto de las expresiones del mundo viviente, bajo el sino de la arrogancia, la autosuficiencia y el desprecio por todo aquello que no provenga de la «nueva “naturaleza” artificial», la del asfalto y la de la vida sintético-plástica. Un rasgo de su identidad que trae consigo la potencialización del «urbanocentrismo» y la negligibilidad de lo que acontezca fuera de sus límites, su pretensión de ya no depender más del campo y la «devaluación de la naturaleza»: la inyección de valor, el valor agregado, es preferible a las materias primas «naturales», poco útiles en el momento de la tasación de la ganancia. El paraíso en el que encuentra su temporalidad ideal es la modernidad y su administrador fundamental es el capitalismo. Por ello, las leyes y principios fundamentales que la rigen son las pertenecientes a las cosas antes que las pertenecientes a la socialidad de sus creadores. Por eso es comprensible que el lenguaje de las cosas domine al lenguaje de los humanos y a la cosificación de este le sea impuesto el dominio de aquel: para la «razón urbanística» es mayormente prioritario lo funcionalmente útil que lo bello sacrificándolo, incluso, ante lo prosaico. Lo funcionalmente útil debe tender a ser «grato y bonito» mientras que lo bello y lo poético es expulsado de la ciudad (Kosík, 1998).

A la «razón urbanística» le sienta bien el lenguaje y el fundamento de la ciencias positivistas, porque su lógica es la lógica de las cosas cuantificables demostrables solo en la medida en que pueden ser reproducibles como «cosas del mundo urbano» (cosas de la ciudad), propias de un lenguaje, por tanto, cosificado (Pereira, 2007, p. 70), discernible, cuantificable y demostrable desde la ciudad, aun cuando la ciudad y lo urbano no sean lo mismo. Pero para ella es tendencialmente «igual»: la urbanización completa del mundo es su futuro cada vez más próximo y el derecho a la civilización es el derecho más «progresista» que la vida urbana (racionalmente) haya podido formular en tanto que «derecho a la ciudad». El fundamento de toda predicción futura es el discurso positivista de la previsión a través de la planificación urbanocentrista basada en la calculabilidad del mundo de la vida como mero «recurso» (capital social, comercial, financiero, humano, etc.).

La «razón urbanística» es, pues, un modo de la razón instrumental; pero ni la razón instrumental es mera «razón urbanística» ni ésta es pura sublimación de aquella. El elemento fundamental que las diferencia, la esencialidad que las separa cualitativamente, es la materia de la que están hechas: su *habitabilidad social*.

### **III. Astillas de una crítica de la «razón urbanística»**

Una *crítica de la «razón urbanística»* se cimienta sobre los fundamentos de la relación espacio-tiempo sociales, en general, aspectos tales como la concepción óntico-ontológica del espacio social, la naturalidad-transnaturalidad de la relación hombre-naturaleza, en un primer nivel de argumentación, el más abstracto dado que se trata del plano más general de la existencia humana. Se prepara entonces el paso a un segundo nivel de la argumentación con lo que se podría denominar la «ontogénesis de la ciudad» abordando, a su vez, el plano de la oposición campo-ciudad en los márgenes de su trans-historicidad. Un tercer nivel de argumentación está integrado por los fundamentos sistémicos de la crítica de la ciudad y del espacio social capitalista en general, que origina las dimensiones antropológicas de la cultura modernas que se engloban en la multidimensionalidad de los fenómenos de la enajenación de la socialidad de los individuos que habitan las ciudades y megaconglomerados urbanos de los asentamientos urbanos contemporáneos (aspecto en el que Walter Benjamin resguarda una voz aún no escuchada). Se cuenta, entonces, con los elementos suficientes en la construcción argumental y crítica para el arribo a un «cuarto nivel», bajo el supuesto de que nos permitimos esta artificialidad puramente didáctica de la relación sujeto-objeto que denominamos aquí «ciudad», integrado por tres esferas fundamentales de la vida social humana: el de las representaciones, el de la presencia potencial de la revolución social y el del plano de la utopía, correspondientes respectivamente a la dimensión semiótica de la vida urbana en las grandes metrópolis; la dimensión del habitar poético y la existencia en ruptura (Bolívar Echeverría) en el espacio social, así como lo que podríamos denominar la dimensión social de la utopía y la esperanza: las «urbanotopías». Pertenece a esta dimensión de la «racionalidad» todo el discurso de la planificación racional del desarrollo social-material y la crítica de la «voluntad de poder» que trae consigo.

### **IV. Walter Benjamin: la «gran-ciudad» y la crítica de la modernidad capitalista**

Una de las grandes interrogantes que es necesario formular cuando realizamos una investigación acerca de un pensador es la que se refiere a la

aportación de su pensamiento para resolver las interrogantes de nuestro tiempo; es decir, si aporta claves básicas para descifrar la realidad compleja. Esto implica, por un lado, el reconocimiento de las aportaciones teóricas del autor respecto de la realidad misma y, a su vez, la formulación de los problemas centrales de que consta el objeto investigado. En el primer caso, la «lectura» es más bien negativa y amerita un tratamiento multidimensional; en el segundo, se trata de un acercamiento positivo y adquiere el rostro de una adecuación entre lo «preguntado por el objeto» (que es, más bien, el forzamiento de la realidad por la cosa) y lo leído por el sujeto-investigador. Sin embargo, entre estas dos posibilidades existen otras variantes. como, por ejemplo, que la obra del autor no diga absolutamente nada, en nuestro caso, de la ciudad, o que lo diga y las claves de acceso no estén bien planteadas por nosotros; es decir, que las preguntas formuladas no sean las adecuadas o no hayan sido formuladas. Aquí, en este caso, la pregunta inicial es por qué estudiar el París del siglo XIX, y después sus derivaciones interrogativas que no harían sino confirmar las tesis fundamentales que acompañan los supuestos de partida: ¿en qué radica la relevancia de mirar hacia el pasado?; ¿en qué consiste la peculiaridad de su estudio?

Al reflexionar sobre la relación que guarda la preocupación de Benjamin por la crítica de la modernidad capitalista, es claro para nosotros que lo que a él le interesa es encontrar ciertas claves de acceso a una realidad a la vez subyacente (histórica) y a la vez inexistente (utópica) dentro de un proceso dialéctico capaz de mostrar simultáneamente el «eje diacrónico» que interesa a la «tosquedad» del materialismo histórico, hasta cierto punto «justificado», cuando su preocupación consiste en la toma del poder y la transformación de las estructuras «toscas y materiales» (tesis IV)<sup>3</sup>, desplegando de forma alternativa la vida cotidiana y con ella el conjunto de las cosas de su dominio puestas en el «eje transversal» sincrónico del tiempo, el espacio y el sentido de las cosas «finas y espirituales» que acompañarían esta otra dimensión de la vida que sería posible edificar en una etapa posrevolucionaria edificable, pero presentes ya de manera potencial, aunque imperfecta (utópica), en la sociedad capitalista en todo este conjunto que él denominó —retomando a

<sup>3</sup> Tesis IV: «La lucha de clases que tiene siempre ante los ojos el materialista histórico educado en Marx, es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales [...]» (Benjamin, 2008, p. 19).

Marx— «fantasmagorías». En él aparece entonces el problema de «la ciudad», una «ventana de ventanas», el referente o escenario complejo, supersigno (Lefebvre) que permite el acceso al resto de las demás ventanas que en su singularidad él llama «mónada»:

El materialista histórico aborda un objeto histórico único y solamente allí donde éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido (Benjamin, 2008, p. 29, t. XVII).

Se trata, a la vez de un modo de abordaje como de un «acto de ruptura virtual» que el teórico descubre y efectúa como «acto justiciero» al que el materialista histórico debería estar comprometido a realizar en cada búsqueda en el «baúl» de la historia:

El beneficio de este procedimiento reside en que *en* la obra se halla conservado y superado el conjunto de la obra, *en* ésta toda la época y *en* la época, el curso entero de la historia. El fruto substancioso de lo comprendido históricamente tiene en su *interior* al tiempo, como semilla preciosa pero insípida (Benjamin, 2008, 29).

Lo que Walter Benjamin se propuso hacer es hurgar en el pasado de la modernidad con la intención de, en efecto, «cepillar la historia a contrapelo». Hurgar en la realidad pasada para desmontar claves fundamentales de la modernidad capitalista, lo cual lo condujo, por un lado, a elegir al mirador fundamental de ella a través de una figura histórica esencial la «ciudad» en clave de «modernidad capitalista» en todo su esplendor: la *gran-ciudad* (*Großstadt*), esta postciudad que, habiendo rebasado su nivel de ciudad<sup>4</sup>, se proyectaba como la capital del siglo XIX: París. La ciudad del lujo deslumbrante del capitalismo más relampagueante en toda su expresión, a la vez la ciudad que fuera testigo de la revolución burguesa más vanguardista de la racionalidad ilustrada de 1789 consolidada en el imperio napoleónico y cede del movimiento obrero decimonónico francés más importante, el de la Comuna de París, ferozmente masacrado por el poderío del capitalismo francés; la ciudad imperial

<sup>4</sup> París en 1801 contaba con 547 756 habitantes; es decir, 2% de la población de Francia. Sin embargo, para 1851 la población aumentó a 1 053 262 habitantes.

rediseñada por Haussmann de la segunda mitad del siglo de las luces, la «ciudad espejo», la del juego de las perspectivas en la que se miraba el lujo de los *pasajes* (*Passagen*), esas «catedrales de la mercancía» que, de acuerdo con Benjamin, constituían el gran escenario y mirador de «fantasmagorías», el imaginario burgués de un cierto tipo de modernidad, la capitalista *versus* la de otra modernidad posible, la de un mundo en clave de valor de uso, desfetichizada, regida por la desaturación y artistización de lo político aún inexistente pero anunciada en lo que él alcanzaba a vislumbrar como ruinas superpuestas en ese deslumbramiento civilizatorio, a un tiempo «arqueología de la modernidad», *en el que coexisten signos ancestrales capaces de ser desmontados de su carácter críptico bajo la figura de lo que él denominó «urfenómenos»* y capaces de alumbrar hacia el futuro en el *encuentro con el sentido liberado de ese fetichismo del que provenían.*

El tema de la «ciudad», *en su estatus de gran-ciudad (Großstadt)* aparece en la obra de Walter Benjamin como un tema «negativo», solo alcanzable mediante un esfuerzo interpretativo y discursivo. La ciudad es un referente que ilustra la modernidad y que inevitablemente la atraviesa como característica de la cultura y las formas culturales que se muestran en todas sus formas de enajenación: las llamadas «fantasmagorías del capitalismo». De esa manera, constituye el escenario del capitalismo por excelencia en el que cualquier fenómeno singular tiene el campo propicio para ser, tal como él lo anunció al final de su vida, mónada, ventana que destella mesianismo si se le abre en clave histórica. Walter Benjamin asume abiertamente el tema de la vida urbana y citadina en libros como *Infancia en Berlín hacia 1900*, en su *Dirección única* y, sobre todo, en la *Obra de los pasajes*, prácticamente bajo acuerdo unánime entre los tratadistas del tema Benjamin-ciudad, aceptando además que este último libro, pese a ser más una oquedad que una obra terminada, constituye un tratamiento multitemático de la ciudad como hipertexto que asume a la *gran-ciudad* como tema central.

La *gran-ciudad* es la sede de la vida urbana como *modo de vida*. No obstante, en una etapa superior en la que la vida autónoma que la ciudad ofrece como totalidad que se regodea de sí misma constituyente del orgullo nacionalista del progreso, ha pasado a ser portadora del proceso civilizatorio en su conjunto y, en ese sentido, del *cosmopolitismo*, que no es sino la encarnación misma de la «alta cultura» moderna y de la modernidad capitalista en su conjunto.

En todo esto vale la pena una acotación sumamente relevante: una «gran-ciudad» no es lo mismo que una «metrópolis», pues si bien ambas son derivaciones de la «ciudad», la primera es también, como toda ciudad, un ente transnaturalizado pero, sobre todo, una «capital imperial trans-histórica» de una importancia a la que le podríamos llamar «relevancia epocal *sistémica*», propia del «occidente» europeo histórico portadora del progreso y la civilización capitalista más avanzada del orbe.

Desde su definición técnico-histórica una «metrópolis» es, en sentido estricto, una «*ciudad funcional desbordada*» y, a diferencia de la *gran-ciudad*, no pertenece necesariamente al occidente europeo (Peruli, 1995). Este matiz es fundamental hoy para explicar la relevancia del París decimonónico de los *Passagen-Werk* y de la agudeza referencial de Benjamin para elegirla como punto de inflexión civilizatorio en la conformación de la modernidad capitalista.

Dicho en términos llanos: metrópolis hay muchas, en América o Asia sobre todo, pero no son ni pueden ser reproducciones de la *gran-ciudad*, como sí lo son aquellas ciudades milenarias o centenarias cuya «unicidad», aspecto que le interesó en especial a Benjamin en sus «Tesis sobre la *obra de arte*» (Benjamin, 2003, t. III), debido a que como París fueron sedes del poder imperial y de siglos de lujo. La *gran-ciudad* es, pues, «ciudad sobre ciudad»,<sup>5</sup> «forma de formas», en el sentido de un «encabalgamiento de signos» (Echeverría, 2000) que edifica a manera de «refrendo» una economía-mundo (Braudel) como perfilamiento, proyección y, a su vez, proyecto civilizatorio que se pretende «universal» (sistema-mundo), levantado sobre substratos urbanos históricos perdurables hasta nuestros días, como es el caso de Roma, edificada en 753 a. n. e.; Viena, que data del año 50 a. n. e.; Sevilla, edificada en el año 1000 a. n. e.; Lisboa, construida hacia el año 500 a. n. e.; Londres, edificada hacia el año 43 a. n. e., o París, cuya fundación data del año 200 a. n. e. (Corso, 1980).

La *gran-ciudad* de Benjamin (París) es un proceso trans-epocal que viene desde mucho antes y que en el siglo XIX alcanza la plenitud con innumerables acontecimientos que resultaban baluartes del «orgullo de occidente»: el progreso burgués de occidente en sí mismo, con sus

<sup>5</sup> Véase esta idea en «Trans-historicidad de la significatividad material» (Gasca, 2007).

máximos exponentes, en primer, lugar al capitalismo en su conjunto, que fue y sigue siendo objeto de «culto» en la «ciudad» (*gran-ciudad*), el lugar donde todo empieza: la *cit *, representaci3n de la ciudad de Dios en terreno francés y de donde todo parte, con su catedral N4tre-Dame como foco del plano medieval concéntrico de la ciudad antigua, embellecida por Luis XIV, el «Rey Sol», quien abandonara el Louvre y trasladara su corte a Versalles hasta convertirla en capital artificial barroca.

Son construidas diecinueve plazas reales. Patt , el gran arquitecto de la corte, traza calles de acceso divergente y radiales sin ir más allá de del cruce de las calles antiguas de la ciudad. París es transformada en una ciudad abierta con un sistema integrado de zonas construidas y zonas verdes, una formaci3n periférica con nuevos suburbios a la vez discontinuos y mezclados con el campo, obligando a demoler fortificaciones y levantar una corona de caminos arbolados llamados *bulevares*. De ello permanecen tres trazos predominantes: un tablero reticular perdurable en el sector central de la ciudad, un sistema radio-céntrico que rodea al núcleo urbano producto de las expansiones sucesivas en una traza en forma de cruz con direcci3n norte-sur y este-oeste que se intersecta en el núcleo central. Walter Benjamin encuentra una articulaci3n entre historia, economía, urbanismo y crítica cultural en el psicoanálisis al afirmar evidenciado en que «la construcci3n adopta el papel de la subconciencia» (Benjamin, 1990, p. 174; Benjamin, 2005, pp. 46-47), el propio Freud marca las pautas para construir su teoría sobre el inconciente partiendo de la analogía con las etapas sucesivas de la edificaci3n de Roma exponiéndolo de la siguiente manera:

Se nos preguntar  por qué recurrimos precisamente al pasado de una ciudad para comprobarlo con el pasado an mico. La hipótesis de la conservaci3n total de lo pretérito está supeditada, también en la vida psíquica, a la condici3n de que el 3rgano del psiquismo haya quedado intacto, de que sus tejidos no hayan sufrido trauma o inflamaci3n. Pero las influencias destructivas comparables a estos factores patol3gicos no faltan en la historia de ninguna ciudad, aunque su pasado sea menos agitado que el de Roma, aunque, como Londres, jams  haya sido asolada por un enemigo. Aun la más apacible evoluci3n de una ciudad incluye demoliciones y reconstrucciones que en principio la tornan inadecuadas para semejante comparaci3n con un 3rgano psíquico (Freud, 2010, pp. 37-38).

En la historia de París sobresale la imposición de la *gran-ciudad* sobre sus habitantes, la subsunción de la substancia social de los barrios históricos de la ciudad antigua y de la vida urbana a las formas externas, pasando por encima de sus peculiaridades y singularidades. Durante el llamado Segundo Imperio, el barón Haussmann, autonombrado «artista demoleedor» por encargo de Napoleón III (sobrino de Napoleón I), es el responsable de implantar el ensanche de París mediante la traza de nuevas y grandes avenidas sin importar recursos técnicos o materiales ni costos económicos ni humanos, subordinando el tejido urbano a la geometría (De Moncan, 2009). De este modo, el barrio latino que había permanecido intocable desde la Edad Media, es trastocado por el bulevar Saint-Michel; en 1860, la ciudad ampliada es dividida en veinte distritos (*arrondissement*), cada uno con cuatro divisiones. En el centro de la plaza de la concordia se construye el Arco del Triunfo. Si bien el centro sigue siendo la isla de la *cit e*, con su catedral N tre Dame, el Palacio de Justicia y las mansiones que dan al frente del río Sena, con sus mercados en la orilla derecha. Río arriba se hallaba la entonces trazada y erigida Plaza de la Bastilla (1840), de la que hoy únicamente se conserva como huella histórica que perdura en el imaginario político dejada por los hechos revolucionarios de 1789 convertida actualmente tan solo en una plaza.

En las cercanías de la *cit e*, como hitos urbanos se levantan la Sorbona, el panteón y el Palacio de Luxemburgo. Como parte del trazado de ciudad abierta se despliegan el bulevar Saint Germain con acceso al palacio Borbón, completando todos los puntos cardinales junto a la margen derecha del Sena, del que parte un eje en la Plaza de la Concordia, abierto hacia los Campos Elíseos. En la margen izquierda, el hotel de Los Inválidos para despuntar al este las Tullerías con el Louvre detrás. Calles aledañas conducen a la plaza Vend me, donde destaca uno de esos *pasajes* más célebres del registro histórico de Benjamin, el Pasaje Vend me, conectado con el Teatro de la  pera. Del Campo de Marte se traza otro eje en el que, para la conmemoración del centenario de la Revolución francesa, se levantar  ese gran monumento al siglo XIX que es la Torre Eiffel. No es gratuito entonces que Benjamin destaque el carácter ritual a la vez que profano del «culto de aquella época a la geometría urbanística»: «Las instituciones del señorío mundano y espiritual de la burguesía encuentran su apoteosis en el marco de las arterias urbanas. Estas

quedaban tapadas con una lona y se las descubría como a un monumento» (Benjamin, 2005, p. 187).

El ideal urbanístico de Haussmann quedaba consumado así en las «vistas en perspectiva» a través de enormes series de calles rectas como peculiaridad parisina del siglo XIX, con el afán de enaltecer las necesidades técnicas convirtiéndolas en planificaciones artísticas (Benjamin, 2005, p. 187). En la «haussmannización de París la fantasmagoría se hizo piedra» (Benjamin, 2005, p. 61).

París —lo sabía perfectamente Benjamin— es a la vez un lugar de «inconsciente colectivo histórico» y de las ensoñaciones sistémicas del capitalismo, ejemplo monumental del lujo, la otra dimensión social por la que se destaca la Francia *cosmopolita* del siglo XIX, se sentía la máxima exponente de ello, de todas las muestras de «civilización» y de las «buenas costumbres» como ejemplo de sofisticación para el mundo. De ello da cuenta perfectamente Norbert Elias en *El proceso de la civilización*, en el que estudia el origen de los comportamientos típicos del «hombre civilizado», contraponiendo los términos *cultura* y *civilización* en el sentido otorgado a ellos por Ferdinand Tönnies, quien diferenciaba entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* (*comunidad* y *sociedad*), la primera regida por los intereses colectivos y la segunda, por los intereses privados —esta última, propia de la «sociedad»; es decir, entendida como «sociedad burguesa»—. Dice Norbert Elias:

Con el término «civilización» la sociedad occidental trata de caracterizar aquello que expresa su peculiaridad y de lo que se siente orgullosa: el grado alcanzado por su técnica, sus modales, el desarrollo de sus conocimientos científicos, su concepción del mundo y muchas otras cosas (Elias, 1989, p. 57)<sup>6</sup>.

Entre esas «muchas otras cosas», por supuesto, está su *gran-ciudad* y su tecnología, esa otra dimensión que constituye la articulación entre *infraestructura* y *supraestructura*, la «vida material» y la vida «vida del espíritu». Benjamin registra esta relevancia al referirse a la Exposiciones Universales de París. Aunque la primera de ellas se había efectuado en Londres en 1851 con carácter internacional y de ahí proviene el nombre de «universal», la de París pronto intentaría ser líder tecnológica y capital

<sup>6</sup> Nosotros agregaríamos, por supuesto, su *gran-ciudad*, históricamente diferente de las metrópolis americanas o asiáticas.

cultural «imperial», con el antecedente de una primera exposición de carácter nacional en 1797, atrayendo a las grandes muchedumbres. En esa exposición nacional le mostraría al «público francés» que su industria estaba «intacta» y era capaz de competir internacionalmente. En 1798, Francia montó su segunda exposición, pero ahora en una construcción temporal edificada *ex profeso* para el evento en el Campo de Marte (París). Aun cuando la Exposición Universal de 1855 fue ya una exhibición de alarde imperial durante la ampliación de París, Benjamin destacó especialmente la Exposición Universal de 1867 porque en ella, dice él: «el Imperio está en la cumbre de su poder. París se confirma como la capital del lujo y de las modas [...]. La opereta es la utopía irónica de un dominio duradero del capital» (Benjamin, 2005, p. 43).

Con estas exposiciones se inaugura un interminable despliegue y peregrinaje del fetiche mercantil internacional que, a la vez que ensalza el progreso, creó una atmósfera de ensoñaciones a la que Benjamin, retomando a Marx, llama «fantasmagorías de la cultura capitalista», dispuestas en un juego dicotómico que se mueve entre un componente utópico y otro cínico, a las que Marx les llama «manías teológicas»,<sup>7</sup> esas intenciones expositivas maniqueas de objetos inertes a las que acuden en su auxilio la industria del lujo, la publicidad con su conjunto de fenómenos concomitantes como la *moda*, esa prescripción del ritual con el que el fetiche-mercancía quiere ser adorado, el uso de la *litografía* plasmada por primera vez en los muros de Londres de 1861 y el *Jugendstil* («estilo joven») que introduce por primera vez el cuerpo humano en la publicidad (Benjamin, 2005, pp. 42, 192 y 205). Como contraparte, en las anotaciones al margen de Benjamin, M. Tolain señala que, gracias a la Exposición Universal de 1862 de Londres, la Asociación Internacional de los Trabajadores fue creada; «ahí fue donde los obreros se vieron, hicieron causa común y buscaron aclararse mutuamente» (Benjamin, 2005, p. 205).

La *gran-ciudad* es el lugar del entrechoque de la vida «subjetiva» de la colectividad con la «objetividad saturada» («objetualidad intensifica-

<sup>7</sup> Sutilezas que Jean Ignace Isidore Gérard, Granville, expresa sarcásticamente en su obra litográfica. Ver, por ejemplo, «Un Autre Monde» y «Les Métamorphoses du jour» (Benjamin, 2005, p. 202). También es posible observar algunas imágenes en [www.youtube.com/watch?v=OahMbxNVsyI](http://www.youtube.com/watch?v=OahMbxNVsyI) y [www.youtube.com/watch?v=8uf0hwc1Ja0&NR=1&feature=endscreen](http://www.youtube.com/watch?v=8uf0hwc1Ja0&NR=1&feature=endscreen).

da»). *Gran-ciudad* es el término que preferimos para destacar el sentido de la enorme acumulación de objetos que influyen e impactan en la *psique* de los habitantes de la *gran-ciudad*. Se trata de un lugar en el que el hombre que lo habita (el «*habitante de la gran-ciudad*», el *Großstädter*), se halla enfrentado con el gran cúmulo de objetos y las imágenes de ellos de la que la ciudad en su saturación es portadora.

La *gran-ciudad* es un lugar de concentración saturada de producción, distribución, cambio y consumo de «bienes civilizatorios». A la vez es lugar de intercambios y del imperio del dinero, en el que habitan establecimientos comerciales, bancos, sedes administrativas y de gobierno, como oficinas de trámites para pago de impuestos, compra de boletos de transporte u oficinas gestoras de documentos de identidad, etcétera. En síntesis, es el lugar del entrecruce de la «civilización material» (Fernand Braudel) con la «vida del espíritu» (Georg Simmel).<sup>8</sup>

En la *gran-ciudad* coexisten las grandes vías y las grandes distancias con el conjunto de símbolos del progreso como el reloj y el automóvil. Es el lugar donde se asienta la economía monetaria calculista y los edificios comerciales de las grandes «marcas» de prestigio legitimadoras de la moda y el hábito consumista. Junto a la *gran-ciudad* y por ella, como lo señalara Simmel, la conciencia del «habitante de la *gran-ciudad*» (*Großstädter*)<sup>9</sup> es trastocada por la «intensificación de la vida nerviosa», por un lado, influido por una mayor vida intelectual, más activa, cercana al progreso tecnológico y material circundantes, propios de la vida urbana cosmopolita (edificaciones de «alta arquitectura», bienes culturales, escuelas, transportes, oficinas, tiendas comerciales, almacenes de ropa, restaurantes, cafés, museos, parques, calles lujosas, bulevares,

<sup>8</sup> Tenemos presente y destacamos, desde luego, el trabajo de Georg Simmel publicado en 1903 «*Las grandes ciudades y la vida del espíritu*» (Simmel, 1986, pp. 5-10), del que ninguna duda cabe, Benjamin tenía conocimiento, pues por un lado Simmel fue su maestro en Berlín durante 1912 y por las referencias a él en su *Passagen-Werk*.

<sup>9</sup> Simmel emplea el término alemán *Großstädter*, cuya traducción literal al español coincide con el sentido alemán de «*habitante de la gran-ciudad*». Sin embargo, es importante señalar que la expresión no se adecua a ningún término único y preciso del castellano, pues palabras como «ciudadano» no corresponde al sentido de postciudad al que hemos hecho referencia; tampoco el término «urbanita», que en ocasiones es empleado como intento de traducción. Por ello, empleamos para esta reflexión la traducción literal de «habitante de la *gran-ciudad*», que desde el punto de vista semántico es más precisa respecto de lo señalado.

etc.), acompañada del sentimiento de la búsqueda del «bienestar» privado propio de la sociedad burguesa, pero bajo una búsqueda interminable de una individualidad a cualquier precio.

Por otro lado, poco a poco, esta escalada de saturación material y semiótica vuelve al sujeto un «ser diferencial», fragmentario, configurado por una *psique* de espíritu calculador, «dinerario», regido por la calculabilidad de la vida en general que genera una «psicología económica», producto de la «preocupación» (Kosík), la promiscuidad física y la estandarización de los hábitos más inmediatos, genera a un hombre *blasé*, hastiado, insensible a la diferencia entre las cosas; un hombre arrogante cuya frialdad y dureza le genera hostilidad, odio, indiferencia y antipatía por las cosas materiales del «exterior» que no le son útiles para sus fines privados; en un entorno poblado por hombres y cosas de valores y significaciones *negligibles*, envueltos en una atmósfera de lucha de cada uno contra todos (Simmel, 1986, pp. 5-10).

## X. Bolívar Echeverría y la ciudad. Teoría crítica e historia<sup>1</sup>

Aunque todavía es una entidad denominada «ciudad», esta realidad en la que nos ha tocado vivir ha rebasado los límites de su propia definición y lo mismo puede ser el escenario de una recomposición de la vida social que el escenario de una catástrofe inimaginable.

BOLÍVAR ECHEVERRÍA:  
*Modelos elementales  
de la oposición campo-ciudad*  
(2013, p. 85).

Resulta altamente propositiva, creativa e innegable la posibilidad de asociar a Bolívar Echeverría con la *teoría crítica* de la mejor tradición alemana de pensamiento marxista bajo la perspectiva de su surgimiento, difusión y contribución a las investigaciones sociales de la *Escuela de Frankfurt* en México (Gandler, 1999). No se trata de una sugerencia menor si es valorada en el conjunto de las consideraciones expuestas en el capítulo anterior sobre esta escuela de pensamiento.

En este contexto y a decir verdad son pocas las ocasiones en que Bolívar Echeverría trata de manera explícita el tema de *la ciudad*, aspecto que se debe a su manera de aprehender la realidad contemporánea bajo

<sup>1</sup> Este ensayo es una versión totalmente reestructurada del capítulo «Las meditaciones de Bolívar Echeverría sobre ciudad, historia y capitalismo», publicado en *Bolívar Echeverría, trascendencia e impacto para América Latina* (Luis Arizmendi *et al.* (coords), Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales, 2014).

la idea de *la totalidad*, una categoría que se vuelve fundamental dentro de su comprensión sobre la crítica de la modernidad vigente. El tema de «la ciudad» no es explorado por él sino bajo la forma de la *oposición entre campo-ciudad*. Omitir una de las dos partes significaría fragmentar la realidad a costa de su comprensión crítica. «Ruralismo» o «urbanismo» tomados de manera aislada son, para él, el rostro de uno y mismo problema: la parcelación deformadora de la realidad humana. Para él, la «ciudad» constituye uno de esos fenómenos a los que propuso denominarles trans-históricos, esto es, a aquellos fenómenos transepocales o que atraviesan de manera diacrónica el «eje longitudinal de la historia». Fenómenos de procedencia *precapitalista* que potencian sus contradicciones bajo el régimen de las sociedades económicas exploradas tanto por Marx en la *Ideología Alemana* y en las *Formen (Grundrisse)* como por Braudel en su *Civilización material, economía y capitalismo*.

Bolívar Echeverría piensa radicalmente el tema de la «ciudad» en tres momentos de su trabajo intelectual: a propósito de la definición de capitalismo en Marx y en Braudel (Echeverría, 2013); a propósito de las ciudades latinoamericanas como «sedes» que ejemplifican la «devaluación de la naturaleza» y de su contraposición con la «renta tecnológica» (Echeverría, 2005), y a propósito de «El 68 mexicano y su ciudad» (Echeverría, 2010), refiriéndose al movimiento estudiantil acontecido y reprimido violentamente en Ciudad de México en el año 1968.

## **I. El tema de «la ciudad» en las reflexiones de Bolívar Echeverría**

Consideramos pertinente destacar la relevancia que tienen las aportaciones de Bolívar Echeverría dentro del tratamiento del estudio de «la ciudad», aspecto que da paso a lo que hemos denominado «meditaciones críticas», para lo cual partimos de un hecho básico: las tres escuelas de pensamiento acerca de la ciudad, ni la conocida escuela sociológica norteamericana, conocida como la *Escuela de Chicago* (Ezra Park, McKenzie; Luis Wirth, entre otros), ni la escuela de sociología urbana marxista francesa (Henri Lefebvre, Jean Lojkine, Christian Topalov, Manuel Castells, principalmente), ni la destacada corriente de pensamiento arquitectónico conocida como la Escuela de Venecia (Manfredo Tafuri, Leonardo Benévolo, Paolo Sica, Marino Folini, entre los más destacados)

tienen un tratamiento riguroso acerca del origen de la ciudad en términos histórico-genéticos. ¿A qué se debe tal ausencia? Creemos que se debe al alto grado de dificultad que implica la carencia de datos empíricos y a su carácter teórico-histórico altamente especulativo, si por especulativo entendemos, en el buen sentido en que los clásicos lo entendían, el camino de búsqueda de la verdad mediante el pensamiento.

Desde esa perspectiva, son resaltables las reflexiones de Bolívar Echeverría y especialmente valiosas por tres razones. La primera, consistente en su amplio conocimiento de la obra de Marx, el principal teórico crítico del capitalismo. La segunda, que incide en la profunda revisión de la obra de Braudel (el gran historiógrafo del capitalismo), la de Hegel y de la llamada «historia universal» en su conjunto (los historiadores de las civilizaciones como Marc Bloch, Lucien Febvre, Hobsbawn, Mumford, entre otros). Y la tercera, derivada de las dos anteriores, enaltecida por su interés en el estudio de la oposición campo-ciudad. De ahí la trascendencia de su contribución para llenar de ese «hueco» lógico-histórico que solamente un pensador como él podría vislumbrar. Mediante una peculiar interpretación de la teoría de Marx y Braudel, Bolívar Echeverría, al igual que ellos, tuvo su encuentro con el tema de «la ciudad» durante la construcción de esa segunda plataforma discursiva que denominamos «desmontaje estructural en perspectiva histórica de todo el armazón del *hecho capitalista*».

- A) En los estudios sobre los *Modelos elementales* se destaca la amplia coincidencia entre Marx y Braudel por el hecho fundamental que consiste en considerar la historia como un «objeto global», un recurso metodológico propio de la Escuela de los Anales que tuvo a grandes historiadores, como Marc Bloch y Lucien Febvre. Debido a este recurso y a la consideración de los «mega-objetos históricos», la «historia» nunca existe como fenómeno único y «universal». La historia real no puede existir como «universal» puesto que siempre se manifiesta en forma particularizada, concretizándose o peculiarizándose en fenómenos culturales que originan manifestaciones humanas identitarias por medio de «etnias» o «culturas» —dicho en plural—. Para Braudel no existe algo parecido a una «historia universal», una «única historia planetaria», sino «varias historias». Por ello, tampoco existe *una* historia de «la civilización» sino «las historias» de «las civilizaciones» o, en un

sentido más apropiado, «la historia de las civilizaciones»; es decir, el mundo como acontecer histórico integrador de un proceso mundial único, pero compuesto de distintos procesos civilizatorios que «operan» con dinámicas y leyes que se concretizan en sus propios tiempos y en sus propios espacios —de ahí la propuesta braudelianna del estudio de «las civilizaciones actuales»—.

B) Bolívar Echeverría, no sin asombro ni fascinación, destacó con peculiar énfasis la amplia coincidencia entre Marx y Braudel en la «diacronía» respecto de la división de la totalidad del proceso histórico humano, esa «historia global» proyectada sobre el «eje longitudinal de la historia» bajo la consideración de niveles de realidad (lógico-histórico, el primero, e histórico, el segundo):

Para Marx: 1) el de la «*forma natural de la reproducción social*» (concepto propuesto por Bolívar Echeverría a partir de la idea de Marx de una «producción en general»); 2) el de la «virtualidad de la vigencia del *capitalismo mercantil simple*», en el que se manifiesta la fórmula M-D-M, fórmula de la economía mercantil simple, y 3) el plano o *nivel del capitalismo* propiamente dicho en el que impera la «fórmula capitalista»  $D - M - D'$ , nivel abstracto que encuentra su esencia *en y para* «sí misma» en ese «plus de valor» ('): la *valorización del valor*.

Para Braudel: 1) *la civilización material*: el primer nivel o escalón de todo ese *basamento* que constituye el soporte material de las civilizaciones, sobre el cual se proyectan las «estructuras de lo cotidiano» a lo largo de los ejes temporal y espacial de la vida humana; 2) *la civilización económica*: aquel momento y espacio territoriales del dominio de los «juegos del intercambio», dominado por todo ese panorama del cambio de manos mercantil que consiste en «comprar barato para vender caro» un producto introducido al proceso de circulación mercantil regido por las leyes del mercado, y 3) *el capitalismo*: el régimen en el que se proyecta y se gesta el futuro de «la civilización de occidente», que marca las pautas del «tiempo del mundo».

Marx y Braudel, desde la mirada analítica de Bolívar Echeverría, al realizar el desmontaje diacrónico de la historia proceden como «geólogos de la historia» —para recordar el método histórico de Marx seguido en los *Elementos fundamentales (Grundrisse)* acerca de las *Formen*

(*formaciones económico-sociales que preceden al modo de producción capitalista*)—, de manera que deconstruyeron, interpretaron y develaron el proceso histórico como si observaran tres escalones o «estratos geológicos» de la historia a modo de «pródromos» que, como tales, *preceden al recorrido* o decurso de la historia contemporánea.

Para Marx, la pregunta por la realidad y su transformación radical surca el problema sobre el origen del capital, planteando la pregunta del siguiente modo: ¿cuáles son las condiciones históricas para que un individuo tenga frente a sí un capital? (Marx, 1971, pp. 433-479). Su resultado: los pródromos de la historia. Las «formaciones económico-sociales» (asiática, clásica y germana). Sus puntos de partida son estos:

- 1) Si un supuesto del trabajo asalariado y una de las condiciones históricas del capital es el trabajo libre y el cambio de este trabajo libre por dinero a fin de reproducir y valorizar el dinero, a fin de ser consumido por el dinero como valor de uso para el dinero, del mismo modo otro supuesto es la separación del trabajo libre con respecto a las condiciones objetivas de su realización, con respecto al medio de trabajo y al material de trabajo [...] (Marx, 1971, p. 51).
- 2) La *forma originaria de capital* no ocurre, como se piensa, porque el capital *acumula* medios de subsistencia e instrumentos de trabajo y materias primas o, en suma, porque acumule las condiciones *objetivas* de la producción separada del suelo y ya fundidas con el trabajo humano. El capital no crea las condiciones objetivas del trabajo. Sino que su *formación originaria* ocurre simplemente en tanto, a través del proceso histórico de disolución del antiguo modo de producción, el valor existente como *patrimonio-dinero* adquiere, por un lado, la capacidad de *comprar* las condiciones objetivas del trabajo, por el otro, la de cambiarles a los trabajadores liberados el trabajo *vivo* por dinero (Marx, 1971, p. 89).

Las *condiciones históricas* que dieron paso al *capital* y «el papel del dinero» en dicho proceso de cambio constituyen los pivotes argumentales, los puntos de partida y de llegada de la fundamentación histórica de la modernidad dominada por la presencia de estos dos componentes-clave. En ambos autores, como lo destacó Bolívar Echeverría, la «ciudad» juega un papel fundamental, porque constituye el espacio en que se proyecta la temporalidad (ordinaria y extraordinaria) de los humanos en el eje territorial durante el proceso de reproducción social.

No es casual que Braudel, el historiador más importante del siglo XX, para el estudio de la historia del «hecho capitalista», tenga que

partir en dos y coloque a cada parte de los dos primeros estratos o «pródromos» de la historia en el estrato de la «civilización material» y en el estrato de la «civilización económica» y construya su punto de partida del estudio de la ciudad en esa indisoluble consideración de la relación entre ciudad-dinero o dinero-ciudad, hasta el grado de ser considerados casi «sinónimos».

C) Sin embargo, Bolívar Echeverría nota en Braudel una deficiencia: su historiografía —aquí es notoria también la deficiencia en Max Weber—, porque tiende a construir la definición de la ciudad a partir del mercado. La ciudad es —coincide con Weber— el «lugar de la circulación de mercancías» (de cortas, medianas y largas distancias); de ahí la indecisión de realizar el abordaje del tema de las ciudades en el primer tomo o en el tomo segundo de su obra *Civilización material economía y capitalismo* —termina colocándolo en el nivel de la *civilización material*, capítulo 8 del tomo I—. Sin embargo, aun cuando ocupa una articulación entre el nivel de la *civilización material* y las *sociedades mercantiles* o sociedades basadas en las economías de mercado, no es convincente para Bolívar Echeverría en su exploración acerca del origen de la ciudad, porque no explica el comportamiento del resto de los momentos fundamentales de la generación de la riqueza social que Marx fundamentó dialécticamente en su conocido trabajo «El método de la economía política»<sup>2</sup>: *producción, distribución, cambio y consumo* (P--D--Ca--C), ni fundamenta teóricamente el comportamiento de los seres humanos en su relación con el espacio y con el tiempo, esto es, con la historia.

Por ello, Bolívar Echeverría recurre a Marx y parte de la territorialización del *tiempo ordinario* y del *tiempo extraordinario*, propio de los humanos en el eje «sincrónico de la historia»; es decir, haciendo un «corte transversal» del tiempo histórico. Lo que aquí se visualiza es que —esto es tan elemental como asombroso—, siguiendo a Marx, lo primario y fundamental para los seres humanos son los momentos *producción* y *consumo* (P y C); es decir, los extremos del ciclo general del proceso de reproducción

<sup>2</sup> Véase la «Introducción general a la crítica de la economía política de 1857» (Marx, 1971).

de la riqueza social, productores y consumidores directos de un espacio general, que es la tierra (lo que en términos territoriales es conocido como «campo») y que el otro par de momentos económicos *distribución y cambio* (D y Ca, es decir, la circulación, Ci) son momentos hasta cierto punto «secundarios» y se dan en otro territorio conocido como «lo urbano» o la «ciudad». *La ciudad*, de acuerdo con esta argumentación de los momentos elementales del ciclo general de la generación de la riqueza social, *requiere un territorio especial en el cual se posibilita el proceso circulatorio*.

Por otro lado, Bolívar Echeverría considera que el tiempo ordinario y el tiempo extraordinario en general, que son propios de la vida cotidiana de los humanos, se proyectan sobre el eje territorial de dos maneras diferentes: el *tiempo ordinario* se territorializa en el *campo*, originando un tipo de cotidianidad de un ritmo pausado, de grandes elongaciones del tiempo que cualifica de ese modo los cambios de las actividades económicas, sociales y culturales, mientras que existe otro territorio, la *ciudad*, donde rige el *tiempo extraordinario*, con un agolpamiento de las actividades cotidianas sometidas a un ritmo que es notoriamente más acelerado.

La vida económica y las actividades —dice Bolívar Echeverría— convierte a los humanos en dos tipos de sujetos sociales: unos, en sujetos rurales, regidos por el tiempo ordinario; otros, en sujetos urbanos, regidos por el tiempo extraordinario. Se destaca desde la teoría de Marx que la *producción* (del espacio y del tiempo) es el momento esencial y elemental desde el cual se genera ontológicamente la diferencia entre *campo* y *ciudad*, pero a partir de los momentos fundamentales P y C, y a la vez se configura una diferencia esencial entre la teoría de Marx y de Braudel respecto del concepto de «capitalismo»: para Marx, el capitalismo queda definido a partir del momento de la generación de la riqueza social y la ganancia: *producción*, ahí, «a la entrada y a la salida de la industria», y en esto la ciudad juega un lugar clave de la definición, puesto que brinda y forma parte de las *condiciones para la producción*, en tanto que para Braudel se define a partir del momento circulatorio, en la *circulación* de mercancías de «cortas y largas distancias establecidas en el permanente e interminable diálogo entre ciudades y campos». Un hecho que encierra una dificultad conceptual en la lectura confrontada de ambos pensadores: el teórico Marx y el historiador Braudel. En esto

radica un motivo fundamental que hace a Bolívar Echeverría «voltrear la mirada» hacia este tema.

- D) La tripartición de la historia por los tres pensadores destaca el papel fundamental de la ciudad como un escenario o referente espacial que, en la propuesta de Bolívar Echeverría, queda matizada por un énfasis especial en una separación de procesos territoriales marcados siempre por la oposición campo-ciudad (Echeverría, 2013), una que cualifica la vida de los humanos partiendo de la territorialización constante del tiempo extraordinario, para las ciudades, en permanente y ancestral oposición a la otra versión de lo humano, aquella que caracteriza a la vida rural del campo, dominada por la ordinariadad del tiempo.

A partir de esta tripartición, Bolívar Echeverría construye el estudio de una «tipología abstracta de la ocupación del territorio», construye una propuesta histórica de las formas «típicas» en que el territorio ha sido ocupado por las distintas «pautas civilizatorias» a lo largo del planeta, sobre las cuales descansan los distintos «proyectos de humanidad» a lo largo del mundo y de la historia. «Pautas civilizatorias» o «esbozos de oposición campo-ciudad» que constituyen las líneas sobre las cuales se escribe la relación conflictiva entre *campo-ciudad* en la historia de la humanidad en sus diversas latitudes, bajo una trilogía construida a partir de la *concentración de capital* y de los medios de producción. Una propuesta tomada de la teoría de Marino Folin (1972) y la relación asentamiento-movimiento de Lewis Mumford (1966), proponiendo así tres oposiciones territoriales (Echeverría, 2013, pp. 43-53):

<i>Oriente</i> (sedentario):	asentamiento	—	plantación
<i>Medio Oriente</i> (nómada):	campamento	—	desierto
<i>Occidente</i> (sedentario):	aldea	—	campiña

Con base en lo anterior, Bolívar Echeverría establece una triada epistemológica: historia-economía-teoría social. Enlaza la historia de Oriente y Occidente en general con la historiografía braudeliana en particular y la teoría del «modo de producción asiático», en general, y con la teoría crítica de Marx de las *Formen*, en particular. Formas de uso del territorio sobre las cuales se edificarán otras formas civilizatorias mucho más

complejas y que determinarán los fenómenos perceptibles en las futuras ciudades.

Sobre la base de la oposición elemental y originaria campo-ciudad se levantan tres tipos más desarrollados de ciudad correspondientes a los tres tipos civilizatorios predominantes en la historia humana: la ciudad burguesa occidental, la ciudad comercial medio-oriental y la ciudad burocrático-sagrada oriental. La primera, proveniente de la aldea, propiedad de toda la comunidad y origen de la *res publica*, sitio de la «plasmación objetiva de la comunidad». La segunda, derivada de la oposición ancestral campamento-desierto, correspondiente a aquel territorio mínimo itinerante (nómada), da origen a la ciudad comercial medio-oriental, encrucijada de muchas sociedades nómadas, «floraciones sumamente fastuosas pero deleznales y efímeras». La tercera, la ciudad burocrático-sagrada, proveniente de la oposición asentamiento-plantación y característica del oriente sedentario, es la sede del asentamiento laboral-administrativo altamente complejo en las técnicas de organización del trabajo y de la fuerza de trabajo, bajo la dirección de una burocracia sagrada que se justifica y cumple funciones directivas. De esta manera, la ciudad capitalista es un «complejo jerarquizado de distintos *tipos de ciudad*», que la historia combina y que nunca aparecen puros (Echeverría, 2013, p. 53).

E) ¿Cuáles fenómenos territoriales son los que Bolívar Echeverría logra distinguir? ¿Cuáles son sus atisbos? ¿Por qué se generan? ¿Bajo qué condiciones se expresan? Sobre todo, como su pregunta fundamental, ¿qué es la ciudad capitalista y en qué consiste su diferencia histórica con estas otras entidades conocidas como «gran ciudad» o «metrópolis»? Creemos que desde esa pregunta Bolívar Echeverría coloca en perspectiva histórica fenómenos esenciales de los grandes contrastes entre las ciudades y campos de la modernidad capitalista. “En palabras de Bolívar Echeverría, llegamos, al problema de lo que sería en la historia moderna el objeto y la meta de la entidad citadina en cuanto tal: ¿qué es la ciudad capitalista y en qué consiste su diferencia histórica con estas otras entidades conocidas como «gran ciudad» o «metrópolis»? (Echeverría, 2013, p. 53)”.

En los *Modelos elementales* se enfatiza el papel que, tanto en Marx como en Braudel, tiene la ciudad en la consolidación de los distintos

proyectos de capitalismo. Desde el concepto de *economía-mundo* resalta el señalamiento braudeliano de la «sucesión de centros» y con mucha insistencia es sumamente incisivo en la idea de que, desde la teoría de Braudel, es posible distinguir no *el* «capitalismo» en general, sino a una multiplicidad de «proyectos de capitalismo» y, especialmente distinguible, la idea según la cual «debajo de cada economía-mundo» hay en el centro una «ciudad», al mismo tiempo que, debajo de cada ciudad-centro, es claramente perceptible un «proyecto diferente de capitalismo». De ello destaca la idea retomada del tomo III de *Civilización material* de Braudel respecto de una sucesión de centros-ciudades de las economías-mundo: un centro constituido por Venecia en la Edad Media, otro formado por Florencia, otro por la ciudad de Brujas y así sucesivamente hasta llegar a Londres del siglo XVIII o París del siglo XIX. Quizá el último centro —supone Bolívar Echeverría a partir de esta obra— sea representado por Nueva York, pero en todo ello habría una sucesión de figuras de *gran-ciudad* y metrópoli, que ya no corresponden a la ciudad burguesa occidental.

Así, entidades urbanas como Venecia, París, Londres, Berlín, Nueva York, Ciudad de México (de los años treinta o cuarenta) o Sao Paulo constituyen conglomerados urbanos que han dejado de ser «ciudades». Son metrópolis o postciudades en los que, de acuerdo con Bolívar Echeverría y partiendo en este caso de Braudel, podemos encontrar un complejo jerarquizado de distintos tipos de ciudad que son la representación de proyectos de economías-mundo capitalista específico. «Debajo» de cada ciudad hay proyectos de capitalismo diferentes. Uno es el de Londres; otro es el de París; otro muy diferente es el de Nueva York, tal vez la última versión de capitalismo que exista en la historia.

La ciudad se convierte no solo en dominadora del campo sino en la portadora de un fenómeno más complejo que *subsume* de manera total a todo lo rural en beneficio de la ciudad, convirtiéndola, de acuerdo con Braudel, en un verdadero «parásito». Ciudades como Ciudad de México, Sao Paulo, El Cairo, Nueva Delhi, Tokio y otras semejantes rebasaron el nivel de metrópoli para convertirse en «entidades» para las cuales se ha desdibujado —dice Bolívar Echeverría— la oposición rural-urbano, dando muestras de una fuerte «aldeización», mientras que en su contraparte rural se manifiesta de manera notoria la «urbanización del campo».

La mirada «histórico-crítica» de Bolívar Echeverría nos muestra de manera conclusiva el resultado de la confrontación de Marx con

Braudel, para reflexionar acerca de los fenómenos urbanos, no solo de siglos pasados estudiados por estos autores-clave para el «desmontaje» del capitalismo histórico, sino que también nos brinda la posibilidad de construir un mirador histórico-diacrónico de las manifestaciones territoriales de la ciudad capitalista contemporánea.

En la gran ciudad capitalista observamos las plasmaciones reminiscentes de la estructura de la ciudad burguesa, pero también las características efímeras y deslumbrantes de la ciudad comercial del Medio Oriente, así como rasgos de la fría y tiránica ciudad burocrático-sagrada de Oriente construida para dar cobijo a las grandes masas de trabajadores. Los tres tipos de ciudad se combinan así para constituir esta gran ciudad capitalista (Echeverría, 2013, p. 78).

Esta «sobreposición» de *figuras* de ciudad es siempre un fenómeno que se debe deconstruir cada vez, de manera concreta, cuando se mira a una ciudad en tanto «portadora» de una determinada «figura de capitalismo» y viceversa, el capitalismo cuando se concretiza, siempre adquiere una determinada «figura» o un conjunto de «figuras jerarquizadas» siempre-por-descodificar. Con base en estas meditaciones críticas de Bolívar Echeverría, ¿acaso sería posible pensar la crisis civilizatoria o la crisis de la modernidad sin capitalismo? ¿Sería posible pensar a este sin pasar por la criba de la crítica de la oposición campo-ciudad? De acuerdo con Bolívar Echeverría, esto sería imposible, como imposible e inapropiado sería ya dejar de lado su contribución a este «desmontaje» crítico de su concreción.

## **II. Las ciudades latinoamericanas: «renta tecnológica» y «devaluación de la naturaleza»**

Una aguda aportación que Bolívar Echeverría dejó planteada para la comprensión de las grandes ciudades latinoamericanas contemporáneas, en relación con los países industrializados, la construyó sobre lo que llamó la «renta tecnológica», una contribución elaborada a partir de la teoría de Marx y que considera la idea de que hay ciertos «medios de producción no producidos» que corresponden a la peculiar clase de mercancías que «tienen un precio sin tener ningún valor», un cierto tipo de mercancías por las cuales debemos pagar aunque ellas no sean producto del proceso de trabajo. Tales «productos» son la *tierra* y la *tecnología*.

El planeta se ha dividido cada vez más en dos tipos de países: los dueños y amos de la tecnología y los dependientes de ella. Los países industrializados europeos y no-europeos forman parte de los primeros y los de América Latina y del resto del mundo no industrializado, de los segundos. De acuerdo con esto, existen amplias manifestaciones de que quienes fijan los precios de las cosas a nivel planetario son los primeros, los países amos y señores de la tecnología, lo que ha conducido a una «devaluación» o «abaratamiento» de la naturaleza y de los productos provenientes de ella de manera directa<sup>3</sup>. El *cómo* hacer las cosas le ganó el terreno al *con qué* hacerlas. La técnica de producir se puso por encima de las materias primas con las que se hacen las cosas, propiciando el triunfo de la «renta tecnológica» sobre la «renta de la tierra». Esta tendencia ha estado acompañada, desde hace siglos, por la *tendencia destructiva* de la economía basada en la conversión de todas las manifestaciones humanas y su mundo material en una absoluta mercantificación de todos los valores de uso. La mercantificación y la destrucción de la naturaleza han marcado la tendencia actual a la devastación, que se expresa en ámbitos diversos, trasladando la devastación de la naturaleza y del campo hacia las ciudades.

Mucho de lo que conocemos actualmente como «destrucción de la naturaleza» está vinculado con este fenómeno, que consiste en que la riqueza como propiedad de la tierra (naturaleza) ha perdido importancia para el funcionamiento capitalista de la economía, se ha devaluado. Lo natural ha pasado, en general, a ser algo de segundo orden frente aquello que es puramente artificial, humano, puramente instrumental, que es la tecnología. Subordinada a la expansión de la renta de la tecnología, la renta de la tierra ha pasado a un segundo plano. Se ha vuelto absoluta la subordinación de las economías capitalistas latinoamericanas, sustentadas en la renta de la tierra, a la economía transnacional, basada en la renta de la tecnología [...]. Este es el fenómeno que está detrás del surgimiento de esos monstruosos conglomerados postciudadinos de América Latina como Sao Paulo, el Distrito Federal, Lima, etcétera, que aparecieron en la segunda mitad del siglo xx (Echeverría, 2013, p. 83).

<sup>3</sup> Véase «Renta tecnológica y “devaluación” de la naturaleza», en *Modernidad y blanquitud* (Echeverría, 2010, pp. 35-41) y el capítulo VII del libro *Modelos elementales...* «Renta de la tierra, renta tecnológica y las postciudades en América Latina». Consúltese también «Renta tecnológica y capitalismo histórico», (Echeverría, 2005, pp. 17-20).

Tal situación ha propiciado inevitablemente, en términos abstractos, la identificación de la vida moderna y del progreso con la ciudad, mientras que la dispersión de los medios de producción y el aislamiento con el campo han propiciado a nivel planetario la primacía casi absoluta de la ciudad sobre el campo.

La globalización neoliberal ha impuesto esa subordinación mediante el tránsito del campo tradicional al campo agroindustrial subsidiado por la ciudad, ha impuesto la necesidad de sustituir la base natural de la productividad excepcionalmente alta por una base tecnológica que la induce artificialmente. De acuerdo con esta tendencia al predominio de la tecnología sobre la naturaleza, la sociedad moderna de fines del siglo xx produce su propia naturaleza. La naturaleza tradicional ha dejado de tener vigencia y es la industria la que *pone* naturaleza (Echeverría, 2013, pp. 83-84)<sup>4</sup>.

El predominio de la ciudad sobre el campo se expresa, a escala planetaria, en los países no tecnologizados. Por un lado, en el abandono masivo del campo, sus tierras de cultivo y, sobre todo, la manifestación del proyecto fracasado de la industrialización del campo, cuya inexistencia ha promovido el abaratamiento de su fuerza de trabajo y de sus productos a cifras verdaderamente irrisorias. Por otro lado, en la formación de grandes «manchas urbanas» que son la manifestación del fracaso de un proyecto sistemático de flujo de fuerza de trabajo industrial, como ocurrió en Europa en el siglo XIX, para convertirse en el asidero de la informalidad: de la vivienda, de la tenencia del suelo y de la economía.

Estas manchas urbanas son receptáculos de una migración desesperada, inmensas balsas de naufragos, campos de concentración y refugio de la fuerza de trabajo expulsada por la devastación del campo tradicional y por la incapacidad económica estructural de sustituir a este campo por el campo tecnologizado a través de subsidios [...] (Echeverría, 2013, p. 84).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> La cursiva de «pone» es nuestra. Bolívar Echeverría solía emplear como expresión suya el «poner» en un sentido ontológico, que es en gran medida equivalente a «edificar mundo». «Poner mundo», solía decir en sus cursos de filosofía (nota de J. G. S.).

<sup>5</sup> La cursiva de «pone» es nuestra. Bolívar Echeverría solía emplear como expresión suya el «poner» en un sentido ontológico, que es en gran medida equivalente a «edificar mundo». «Poner mundo», solía decir en sus cursos de filosofía (nota de J. G. S.).

Los conglomerados a los que se les sigue denominando «ciudad» —dice Bolívar Echeverría— han rebasado los límites de su propia definición para pasar a ser espacios de utopía en los que podría materializarse la «recomposición de la vida social» o aquellos lugares de la devastación convertidos en «escenarios de una catástrofe inimaginable».

### **III. 1968 (Tlatelolco) y su ciudad: Haussman y las barricadas de París**

Una tercera meditación de Bolívar Echeverría acerca de la ciudad —en este caso, Ciudad de México— se encuentra en el ensayo titulado «El 68 mexicano y su ciudad»,<sup>6</sup> que comentamos brevemente con motivo de una lectura acerca de uno de esos lugares de su obra en que analiza de manera explícita este tema. Desde luego, encontramos otros motivos altamente destacables tanto como el tema citado. Sin embargo, queremos atisbar en esta referencia desde sus propias aportaciones a la teoría social. Para ello, emplearemos tres conceptos, dos de ellos propuestos en distintas partes de su pensamiento: el concepto de trans-naturalidad/trans-historicidad y al de «encabalgamiento de signos»,<sup>7</sup> conceptos que empleó para la explicación de fenómenos de la cultura desde los que sería posible hacer la caracterización histórica de un acontecimiento tan importante como el hito que nacional y mundialmente conocemos como «1968» y «el 68 mexicano».

En «El 68 mexicano y su ciudad», Bolívar Echeverría traza un eje histórico-geográfico imaginario entre tres ciudades: Berlín-París-Ciudad de México, las ciudades que albergan el pensamiento libertario de intelectuales como Marcuse o Rudi Dutschke (Berlín), Jean Paul Sartre (París)

<sup>6</sup> Véase «El 68 mexicano y su ciudad», en *Modernidad y blanquitud*, (Echeverría, 2010, pp. 209-230), que es un discurso originalmente pronunciado en el actual Centro Cultural Universitario Tlatelolco, ubicado a un costado de la Plaza de las Tres culturas, en Tlatelolco (Ciudad de México), como conferencia durante el 40 aniversario de la matanza estudiantil en esa plaza durante los hechos trágicos del 2 de octubre de 1968.

<sup>7</sup> Véanse estos conceptos en *La definición de la cultura* (Echeverría, 2001). Además, consúltense estas aportaciones para el estudio de la ciudad *Pensar la ciudad, entre ontología y hombre* (Gasca, 2007) en «La ciudad: Historicidad y significatividad», pp. 211-245.

y José Revueltas, tan solo por citar un nombre (Ciudad de México). Estos son *nodos* histórico-geográficos de lo que podríamos llamar el «imaginario político» mundial y —sin duda alguna— del propio Bolívar Echeverría, quien toma como «puente histórico-existencial» el pensamiento de Walter Benjamin por cuanto elogia —desde su *Libro de los Pasajes (Das Passagen-Werk)*— el *símbolo libertario* erigido por los obreros comunistas que se rebelaron contra el capitalismo, tomando el control de París durante un tiempo corto de tres meses, la gran-ciudad a la que Benjamin denominó «capital del siglo XIX». Benjamin construye una metáfora libertaria que permanece en el imaginario político mundial como «lucha urbana» en el enfrentamiento político de la resistencia obrera que tienen como escenario a las calles de la ciudad, hecho simbólico al que él denominó «haussmannización, lucha de barricadas» (Benjamin, 2005, pp. 147-172).

A Tlaltelolco (Ciudad de México), sede de la «Plaza de la Tres Culturas», no solo se le confiere ahora el estatus de templo ceremonial prehispánico, iglesia católica colonial y unidad habitacional multifamiliar —por el que toma el nombre de «tres culturas», sino, después de la masacre de 1968, de un sentido adicional no material a esta plaza. Se trata hoy de una resignificación que podría formularse explícitamente desde las contribuciones que Bolívar Echeverría hiciera en su *Definición de la cultura* en eso a lo que llamó, desde la teoría semiótica de F. Saussure y Hjelmslev, «encabalgamiento de signos»: forma de formas, mensaje sobre mensaje, y código sobre código.

Se trata de una clave fundamental para descodificar o interpretar críticamente la significación plasmada en los «hechos urbanos» de la ciudad. La sucesión de significados respecto de un mismo signo —la «plaza»— es lo que se denomina, de acuerdo con Bolívar Echeverría, «encabalgamiento de signos», lo cual sucede como parte del devenir histórico (prehispánico-colonial-moderno) para un mismo espacio citadino «transnaturalizado» (naturaleza socialmente transformada). Este espacio referencial cambia de manera consecutiva por periodos variables pero determinables en el tiempo. Su significatividad sucesiva se instaura como un proceso de significación y resignificación, erigiéndose como testigo y evidencia de un tiempo (diacrónico y sincrónico), de una cultura generatriz significadora *emisora* (prehispánico-colonial) y de otra *receptora* (moderna), desarrollada históricamente como producto de un determinado mestizaje (Gasca, 2007, pp. 189 y ss.).

De acuerdo con ello, la Plaza de las *Tres Culturas* es el aposento de un multisigno de cuádruple significación. Por un lado, el asentamiento de la cultura precolonial y templo ceremonial; en un segundo sentido, la manifestación de la hegemonía hispano-colonial-cristiana; en tercera instancia, la monumentalidad edificatoria del funcionalismo de la arquitectura moderna; en un cuarto sentido, un sentido no-material, símbolo de lucha anticapitalista libertaria del hito mundial rebelde conocido ahora como «1968».

No «tres» sino «cuatro culturas» sobrepuestas en un mismo espacio: náhuatl, hispana, mestiza-moderna y «mestiza-anticapitalista». Una clara y evidente sucesión (encabalgamiento) de significaciones, aunque ahora resignificadas por la «rebeldía estudiantil» de los «jóvenes del 68», que trazaron puentes más allá de las fronteras geográficas Berlín-París-México y tendieron un puente invisible con la historia anticapitalista mediante su lucha en esa «barricada» que —parece sugerir Bolívar Echeverría— en México tiene un nombre y una ciudad: Tlatelolco, Ciudad de México.

Ese cuarto sustrato de significación, el de su conexión con el «imaginario político anticapitalista», se refiere a la interconexión del movimiento estudiantil mexicano con otros movimientos en otras latitudes del mundo, como el de Berlín de 1967, el de París de 1968 y el de California, en el tiempo de una coyuntura proveniente de la segunda posguerra en el que pululaban los vientos de la «guerra fría» entre potencias. Para entonces —dice Bolívar Echeverría—, el Plan Marshall, que se había implementado para reconstruir Europa, no solo manifestaba el poder económico de Estados Unidos de América, sino la «americanización de su modernidad», para lo cual había inventado a la *juventud* como un «dispositivo civilizatorio» que en los años cincuenta y sesenta ocuparía los papeles de instrumento y de protagonista en la lucha contra las tinieblas, por lo que «es interpretada como la portadora de la ilustración, de la guerra contra todas esas formas añejas y estorbosas que obstaculizan el despliegue libre de la vida burguesa, sobre todo en Europa» (Echeverría, 2010, p. 212). La causa del descontento de los jóvenes europeos consiste en que la sociedad les permite vivir como «jóvenes», pero lo hace con una segunda intención: los está preparando para ser «integrados en el sistema» (Echeverría, 2010, p. 212).

Una peculiaridad identificada entre los movimientos estudiantiles de Berlín-París (y California) con el mexicano, de acuerdo con Bolívar Echeverría, es que pertenecen al movimiento de los rebeldes aparente-

mente sin causa, con la diferencia notable de que en México imperaba un régimen autoritario que daba un menor margen de «tolerancia represiva»: «el movimiento estudiantil mexicano no era propiamente un acto de desobediencia menor, su poder era real, y así debía ser también su sometimiento por la fuerza» (Echeverría, 2010, p. 219). Es notoria una diferencia entre los movimientos políticos estudiantiles europeos con respecto al de México: «el poder del movimiento del 68 fuera de México es más simbólico que real; en México es más real que simbólico» (Echeverría, 2010, p. 219). Sin embargo, no se duda que en ambos casos los jóvenes hicieron «lo que no debían hacer, lo que nadie debe hacer: retomaron el discurso político y se regodearon en el empleo del más prohibido de los conceptos, de la más censurada de las palabras, el concepto y la palabra “revolución”» (Echeverría, 2010, p. 218), ya que los resultados saltaron a la vista: la dura represión en Europa y la trágica masacre en México.

La conexión internacional e histórica del 68 mexicano con su ciudad en el plano de un «imaginario político mundial» queda expresada en Bolívar Echeverría —creemos— al comparar las intenciones de Uruchurtu, «alcalde» de Ciudad de México, con Haussmann, el alcalde de París de mediados del siglo XIX. Bolívar distingue en las medidas urbanísticas tomadas por Uruchurtu intenciones semejantes a las que tomó el barón Haussmann hace poco más de ciento cincuenta años, que consistieron en la eliminación de los barrios populares como posibles sitios de resistencia política, destruyéndolos para abrir en su lugar grandes avenidas modernas. Además de eso, con el ensanchamiento de las calles de París se pretendió facilitar la entrada de la policía antimotines ejercida contra los obreros de la Comuna de París, quienes construían barricadas para su defensa. Detrás de esa clara alusión se encuentra evidentemente —sin que Bolívar lo declare, por supuesto— Walter Benjamin: «Haussmann y las barricadas» (*Libro de los pasajes*).

Los hechos comparados por Bolívar a una distancia de alrededor de un siglo se vuelve más que transparente: Ciudad de México a mediados en el siglo XX como analogía de París de mediados del siglo XIX. En esto están presentes diversos hechos comunes, como la toma de las calles de la ciudad, la toma de escuelas (Instituto Politécnico Nacional y Universidad Nacional Autónoma de México) y plazas de Ciudad de México por los estudiantes.

El descontento histórico «contenido» —piensa Bolívar— de los habitantes de Ciudad de México se había acumulado como producto de la

implantación funcional súper-impuesta por un urbanismo burgués al servicio del proyecto capitalista de la ciudad en dos acometidas del Estado mexicano hacia su ciudad capital: la construcción del gran Paseo de la Reforma «arrasando la zona más popular del centro de la ciudad de México en la colonia Guerrero...». En estas iniciativas urbanísticas se construyeron grandes conglomerados anónimos de vivienda social, como la unidad habitacional Tlatelolco, que son a la vez «súper modernos pero absolutamente inconexos con la tradición urbanística y arquitectónica de la ciudad de México». «Serán los nuevos edificios habitacionales de la modernidad americana en México, que rodean la Plaza de la Tres culturas donde tendrá lugar el final trágico del movimiento estudiantil» (Echeverría, 2010, p. 222).

Un segundo «agravio mayor contra la ciudad», pero de malestar contenido e inexpressado por sus habitantes, es aquel que se cometió en los años cincuenta producto del urbanismo funcionalista que consistió en crear una *ciudad universitaria*, un *campus* universitario a la manera, más bien, de un «campo de concentración» de la actividad intelectual, una «zona roja de la cultura» (Salvador Novo):

La idea de un «campus universitario» pertenece al proyecto de «modernización americana» y aparece aquí como parte de la ecuación del régimen del presidente Miguel Alemán que identifica «progreso» con «americanización». Según esta idea, la actividad intelectual necesita aislarse y concentrarse para ser verdaderamente productiva, necesita sustraerse de toda conexión con el resto de la vida cotidiana concreta de la ciudad (Echeverría, 2010, p. 223).

El sentimiento de agravio consistió aquí —dice Bolívar Echeverría— en que al centro de la ciudad se le extirpa su nervio intelectual y cultural, para congregarlo en un lugar aparte, y en haberle generado al habitante de Ciudad de México la sensación de que algún engaño está ahí a la obra. Este agravio acumulado provoca que los «jóvenes en rebeldía», que gritan imponentes y convencidos por el Zócalo de la ciudad y por las plazas monumentales, sean aceptados y apoyados por la población de la ciudad.

El conocimiento meticuloso que exalta las interconexiones geográficas e históricas entre ciudades como Berlín-París-Ciudad de México no solo expresa los ejes invisibles que ligan el movimiento estudiantil europeo y mexicano con el «imaginario político anticapitalista» en ese año de 1968, el «último momento en que el discurso político brilló»,

aquel momento en que «la palabra política se pronunció por última vez» (Echeverría, 2010, 226), sino que además es la muestra del sentido de pertenencia entrañable que Bolívar Echeverría se formó en una ciudad en la que vivió precisamente a partir de 1968, para integrarse al decurso de la vida universitaria y desde la que potenció su pensamiento crítico contra la modernidad capitalista.



## XI. Rafael López Rangel: la Escuela de Venecia en México

La «crisis urbana» no solo es el deterioro de las condiciones materiales de vida de millones de seres que habitamos en las ciudades. No sólo son los déficits de vivienda y equipamiento. No sólo es la segregación espacial. Es también crisis de identidad por la pérdida de memoria colectiva que, por mucho tiempo se mantenía en las calles, casas y edificios en donde nos reconocíamos como miembros de una colectividad. Es, en su conjunto, crisis de la cultura material de nuestras sociedades.

RAFAEL LÓPEZ RANGEL:  
*Las ciudades latinoamericanas*  
(1989, p. 10).

**H**ablar de Rafael López Rangel (Ciudad de México 1930-2018) es hablar de la recepción y difusión de la Escuela de Venecia en México, destacada corriente de arquitectos teóricos de pensamiento marxista que enriquecieron la arquitectura tanto con el desarrollo de investigaciones históricas, económicas, políticas, semiológicas, arquitectónicas y urbanísticas como con obra edificada a lo largo de las décadas de los setenta, ochenta y noventa.

El presente capítulo construye esta hipótesis teniendo como punto de partida tres supuestos básicos constituidos —creemos— por evidencias suficientes y sólidas: el primero, el que permite establecer la existencia de una corriente de pensamiento que merece la denominación de Escuela

de Venecia, cuya característica destacable es la relación fundamental entre arquitectura, urbanismo y ciudad, con el conjunto de preceptos que le otorgan su articulación con un marxismo, creativo y crítico. En segundo lugar, que el trabajo intelectual y la obra teórica de Rafael López Rangel se ciñe y circunscribe a ese pensamiento marxista crítico orientado de manera consistente —como veremos— en fases-clave de la producción intelectual de su obra. En tercer lugar, que buena parte de la propuesta teórico-arquitectónica de López Rangel se enmarca y cualifica por la difusión de las líneas fundamentales que caracterizan a la Escuela de Venecia. El capítulo consiste, pues, en la exploración de tales vínculos, así como la resaltación el resalte de sus rasgos fundamentales.

## I. La Escuela de Venecia: arquitectura y marxismo

Hacia los años 60 del siglo xx un grupo de jóvenes arquitectos italianos de la Universidad de Venecia la mayoría de ellos, entre quienes destacaron por sus obras pioneras, eruditas, intencionadamente serias y de pensamiento crítico Leonardo Benévolo (1923-2017; autor de un gran número de obras, entre las más destacadas *La captura del infinito* e *Historia de la Arquitectura*), Paolo Sica, (1935-1988; autor de la *Historia del urbanismo*), Marino Folin (1944, autor de *La ciudad del capital y otros escritos*), Carlo Aymonino (1926-2010, autor de *Estudio de los fenómenos urbanos*), entre otros,<sup>1</sup> desarrollaron de manera creativa estudios de altísima relevancia en los que contribuyeron, ya fuera a la puesta en cuestión de la «autonomía» de la arquitectura (Rossi-Folin), la ciudad como «ciudad dependiente y productora del espacio capitalista» (Folin) y la historia del urbanismo y la arquitectura en su papel edificatorio de la materialidad histórico cultural como sustento sistémico civilizatorio (Tafuri, Benévolo, Sica). En todos los casos, el elemento común es la

<sup>1</sup> Sin duda, la lista de estos arquitectos, así, está incompleta. Tendrían que agregarse más nombres, como Renato de Fusco (autor de *Historia de la arquitectura contemporánea*), Mamfredo Tafuri (1935-1994; autor de *Vienna rossa: la politica residenziale nella Vienna socialista, 1919-1933*); Massimo Cacciari (1944) y Francesco Dal Co (1945), autores de *De la vanguardia a la metrópoli. Crítica radical a la arquitectura*, por solo mencionar unas cuantas obras. La lista seguramente sigue incompleta, aun incluyendo a Aldo Rossi (1931-1997), autor de *La arquitectura de la ciudad*, uno de los autores preferidos por López Rangel para destacar la relación entre ciudad, lugar (*locus*) y memoria.

lectura seria, profunda y creativa de las obras fundamentales de Marx para la puesta en cuestión de la materialidad edilicia, la fundamentación histórica de las formas arquitectónicas y las implicaciones económicas del hábitat de occidente (europeo), la edificación de posguerra y el papel de los arquitectos, la arquitectura y el urbanismo.

No habría reflexión ni fundamentación histórica de los procesos constructivos de la ciudad sin su vínculo estructural y superestructural con el capitalismo como sistema históricamente entendido, por lo que había que estudiarlo a *contrapelo*, de forma «antisistémica» y desde todos los ángulos posibles, comenzando por los principios del materialismo histórico y dialéctico, así como se entendía por los pensadores de la segunda mitad del siglo xx: además de los fundadores de ese enfoque contra-sistémico Marx y Engels, Lenin y Gramsci, pero, sobre todo, los nuevos pensadores de la posguerra como Sartre, Marcuse, Adorno, así como también los pensadores surgentes como Henri Lefebvre y Karel Kosík y, hasta en muchos casos como en la obra de Manuel Castells, los estructuralistas Louis Althusser y Nicos Poulantzas.

La reconstrucción de la Europa de la posguerra no podía ser entendida sin las nuevas metrópolis, en una fase de la modernidad y del capitalismo imperialista que determinaba una revolución de la vida cotidiana en todas las esferas del «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), comenzando con las nuevas tecnologías para la vida doméstica, como lo explicó Lefebvre en su tiempo (1967) y continuando con el conjunto de los procesos edificatorios para la nueva «proyectación» del *hábitat* en los campos o en las ciudades con las nuevas tecnologías para la vida, todas ellas, por supuesto, cooptadas por el «pulpo» de los medios de comunicación y la propaganda comercial de la radio y la televisión naciente.

Se establecían, pues, nuevos comienzos: el uso capitalista del espacio es producto de la materialización del sistema capitalista que, a su vez, condiciona y determina las relaciones de producción y los fenómenos subjetivos que cualifican las superestructuras arquitectónicas. La arquitectura del siglo xx será la continuidad histórica de los procesos económicos, históricos y materiales que se anunciaron en los siglos xviii y xix por el capitalismo industrial naciente en la Europa en pleno proceso liberal (Sica, 1982; Benévolo) y en el paso a la industrialización de Inglaterra, Francia y Alemania.

La diferencia entre la escuela de Venecia con respecto a la escuela sociológica de Chicago consistía en que, si estos últimos buscaban

la relación entre conceptos como el «retículo de la vida», la «adaptación natural», la vida en «sociedades ecológicas», la «adaptación social» o las causas de la «anomia», el «urbanismo como modo de vida», etcétera, los arquitectos de la escuela de Venecia buscaban la «*lógica histórica* de la materialidad y la edificación» (Folin, 1971). Esto los llevó a buscar también la relación entre estructuras económicas, la estructuración de las ciudades y, dicho literalmente, la edificación de la «nueva» modernidad y su «arquitectura moderna», así como el sentido y principios de la urbanística moderna que se encontraba en estado de latencia después de los CIAM de entreguerras: le había llegado el momento de su «aplicación» durante su implementación occidental-europea e incluso soviético-socialista. Con ello, dentro del entramado de la arquitectura misma, la relación fundamental entre arquitectura-urbanismo, el proyecto urbano y la ciudad capitalista: no hay «teoría de la arquitectura» sin «teoría social-histórica». No hay ciudad sin condiciones históricas (capitalismo o socialismo) de su edificación.

## **II. Contribución de López Rangel a la arquitectura y al estudio de la ciudad**

Una caracterización de la obra de López Rangel, exigiría una lectura sistemática o, por lo menos, general del conjunto de su obra empleando un método de periodización propio de una aprehensión marxista de un objeto de estudio, buscando los hitos y despliegues que permitan distinguir tendencias, sistematizaciones, continuidades e incluso puntos de ruptura. De acuerdo con ello —y para ello—, consideraremos posible distinguir tres etapas de su obra intelectual: a) contribución a la visión crítica de la ciudad y la arquitectura (1975-1989), b) redireccionamiento de los estudios sobre la ciudad y la arquitectura (1989-2003) y c) giro epistemológico hacia el «pensamiento complejo» y la «sustentabilidad» (2003-2018).

De acuerdo con esta división de su obra y su pensamiento, más que pretender un estudio metódico obra por obra, categoría (concepto fundamental) por categoría o pragmática tras pragmática, lo que buscamos es una caracterización general de las contribuciones que ponderan la contribución de López Rangel a la formación de los lineamientos que lo cualifican como teórico, destacando su papel en la importante difusión de

ese enfoque crítico, esto es, dentro de lo que hemos denominado Escuela de Venecia, y que se instalaron en la investigación social y arquitectónica en México.

*a) Contribución a la visión crítica de la ciudad y la arquitectura (1972-1989)*

Identificar la temática tratada por López Rangel a lo largo de su trayectoria intelectual no es una labor difícil, dado que fue siempre un claro y transparente difusor de su pensamiento; bastaría con destacar los temas tratados en sus obras una por una. Un poco más complicado sería identificar el tipo de marxismo crítico que él visitaba y sostenía, sobre todo en cada uno de los períodos que hemos decidido destacar y señalar. Otro tanto más complejo sería identificar a López Rangel como difusor de las ideas de la Escuela de Venecia en México.

De su primera etapa, destaca la publicación de obras tales como *La crisis del racionalismo arquitectónico en México* (UNAM, 1972), *Arquitectura y subdesarrollo en América Latina* (Universidad Autónoma de Puebla, UAP, 1975), *La ciudad en Marx* (UAP, 1976) y, sobre todo, su *Contribución a la visión crítica de la arquitectura* (UAP, 1979).<sup>2</sup>

No cabía duda alguna de que cuando se le leía o se le escuchaba decir «enfoque crítico» o «visión crítica», se refería al enfoque o «sesgo» — como él solía decir— *marxista*. Si bien los afluentes que hacia los años setenta nutrían su pensamiento, se habían diversificado; esto se nota en sus obras, en las que lo mismo trataba de temas arquitectónicos o de aspectos estético-políticos que de temas filosóficos o semióticos; lo mismo de psicología que de teoría del arte; lo mismo de pintura que de

<sup>2</sup> A esa etapa pertenecen también sus obras *Los asentamientos humanos: Vancouver y la política gatopardesca del Estado Mexicano* (UAP, Serie Controversia, no. 9, México, 1976), *Diseño, sociedad y marxismo* (Concepto, 1981), *Hacia una política urbana anti-monopólica y popular* (UAP, 1981), *Planificación para los monopolios o Planificación para el Pueblo* (Primer Congreso Internacional de Planeación de Grandes Ciudades, UAM-X, 1982), *Tendencias arquitectónicas y caos urbano en América Latina*, en coautoría con Roberto Segre (GG-Estado de México, 1986), *Diego Rivera y la arquitectura mexicana* (SEP, 1986) y *Urbanización y vivienda en Guadalajara/marginación y vivienda en Guadalajara*, en colaboración con Ximena Bedregal (Centro de Ecodesarrollo, México, 1987).

planeación regional; lo mismo de la arquitectura mundial que de la pintura o arquitectura nacional. Lo hacía siempre dando muestras de elegancia discursiva, gran erudición, sobriedad de estilo, humildad intelectual y —con total certeza— nunca bajo criterios dogmáticos, siempre acudiendo a un marxismo de vanguardia: Karel Kosík, Lefebvre, Castells, Benévolo o Marcuse, Adorno; como Furtado, Agustín Cueva, Paul Singer, entre otros. Desde estos referentes afirmaba esto: «La arquitectura y la ciudad forman parte de la base económica de la sociedad, como medios de producción en sentido amplio y como parte de las condiciones materiales de la producción. Constituyen formas específicas de la existencia espacial de la producción» (López, 1977, p. 17).

Se trata de una afirmación que no es otra cosa que su filiación marxista y la asunción de un principio fundamental del materialismo histórico que bien lo encontramos en Marx, en Folin, Lefebvre o Kosík. Es una «toma de posición dentro de la teoría arquitectónica en general». Colocado en la realidad mexicana, en la relación entre teoría y práctica, entre arquitectura y realidad arquitectónica (materialidad arquitectónica), lo que visualizaba y anunciaba de manera contundente en esos años de construcción de sus fundamentos discursivos era ni más ni menos que una «crisis de la arquitectura», que estableció de la manera siguiente:

¿En qué reside la crisis? La observación de la inmensa mayoría de las construcciones que se realizan en México desde la iniciación del movimiento racionalista-funcionalista, nos conduce a la hipótesis de que se está llevando *un tenso proceso de reducción de la obra arquitectónica para convertirla en mero objeto o «artefacto»*, que a través de la lingüística racionalista llevada a extremos de una gran pobreza plástica, se estructura alrededor de lo escuetamente mercantil, en que lo determinante viene a ser *el valor de cambio* de la obra y no *su valor de uso*, lo que implica la falta de riqueza expresiva de los productos arquitectónicos. En consecuencia —en la mayoría de los casos y sobre todo en los destinados a las grandes masas— viene a ser con esto una expresión más de la sociedad enajenante y represiva junto a los dramáticos problemas de penuria de la vivienda y de la marginalidad propios de nuestro proceso de «hiperurbanización» característico del capitalismo dependiente.

La reivindicación del *valor de uso* en la producción del hábitat y la materialidad es, sin duda, uno de los principios más radicales y antisistémicos que se puedan postular y defender en su tiempo y en el nuestro,

tanto en la teoría como en la práctica. Un principio que sustentó y defendió la Escuela de Venecia y todo el marxismo crítico de la Escuela de sociología marxista, con Lefebvre a la cabeza, o la Escuela de Frankfurt, con Horkheimer y Adorno al frente.

*b) Redireccionamiento de los estudios sobre la ciudad y la arquitectura (1989-2003)*

La publicación del libro coordinado por López Rangel *Las ciudades latinoamericanas* (UAM, SEP, INBA, Plaza y Valdés, 1989) marcó un hito en su obra intelectual que quedó establecido a partir de lo dicho en sus estudios sobre la ciudad y la arquitectura bajo los títulos «Algunas consideraciones conceptuales» y «Las ciudades como procesos culturales y sus determinaciones», que constituyen un redireccionamiento de sus trabajos elaborados en esa etapa, por demás, convulsionada, de crisis ideológica, teórica y política. Verdaderos signos de un tiempo que marcaron un período traumático: 1989, hito que señala el «derrumbe del socialismo real» y la «caída del Muro de Berlín», periodo que revisaremos de manera concisa sin dejar de resaltar la relevancia del conjunto de la obra de esos años.<sup>3</sup>

Si analizamos esta obra nos encontraremos de inmediato con un conjunto de reflexiones altamente sugerentes que vale la pena destacar. En la «Presentación» nos dirá López Rangel que «la problemática urbana edificatoria latinoamericana ha llegado a su límite en no pocas de las grandes aglomeraciones» a tal grado que ahora «se necesita *poner en cuestión* los principios que guían su modernidad» (López, 1989, p. 7). En eso consistirá el papel de los ensayos reunidos en la obra citada.

En la «Introducción» se destaca que el reconocimiento oficial de la «crisis de nuestras grandes ciudades» se realizó en el sexenio de Luis Echeverría, es decir, de 1970 a 1976, (1989, p. 9), pero, sobre todo, resalta la caracterización de dicha crisis (Véase epígrafe al inicio del capítulo).

<sup>3</sup> A este segundo periodo (1989-2003) pertenecen, además, obras como *Problemas metropolitanos y desarrollo nacional* (UAM-A, UEA, 1992), *La planificación y la Ciudad de México: 1900 a 1940* (UAM-A, 1993) y *Las ciudades del encuentro* (UAM-A, Universidad de Castilla, 1995).

Desde el punto de vista teórico e histórico, surge la necesidad de *ir al origen*, reconociendo la necesidad del estudio de lo que llama «estructuralismo genético», que aclara al decir «lo cual significa, en el caso nuestro, reconstruir en el lenguaje del discurso científico, *la historia concreta*» (1989, p. 11). Así, nos expone el propósito del conjunto de autores y sus ensayos respectivos:

Dentro de los límites, nos hemos propuesto estudiar los procesos de construcción de algunas ciudades latinoamericanas, para ver si logramos poner en claro la génesis de su modernidad, que se remonta a la época de ruptura de sus estructuras coloniales (1989, p. 11).

Vale la pena destacar la toma de distancia respecto a los enfoques que mantienen a la economía como eje de las argumentaciones, enfoque al que le denomina «sarampión economicista y sociologizante», el cual —destaca— ha sido «rebasado». Es claro que se refiere a las consecuencias de lo que representa *1989* para la ciencia, y, en particular, para la arquitectura. Por tanto, gracias a esa toma de distancia, señala:

Hoy estamos convencidos de la necesidad de reivindicar el estudio de la forma de las ciudades y su arquitectura, para entender de modo más completo su *totalidad problemática*, dentro de la que se encuentra, al mismo tiempo que la crisis económico-social, la crisis del *lenguaje*, y la crisis tecnológica. Y si alguien tiene duda de esta aseveración, respondamos sólo a la pregunta: ¿Cómo y con qué medios se constituye el lenguaje edificatorio? (López, 1989, p. 12).

En el apartado «Algunas consideraciones conceptuales», subtítulo «En busca de la clave para entender la historia de las ciudades», destaca la necesidad de realizar una «operación *de síntesis histórica*», la cual no ha sido formulada y no sin caer en la tentación a responder la casi «escolástica» pregunta ¿qué es la ciudad? En relación con esto, afirma:

No tiene caso —aunque apasione— conocer cómo «definían» a la ciudad los clásicos: Weber, Pirenne, etcétera. O como lo hizo, ¿en verdad lo hizo?, el monstruo de *El Capital*. Probablemente sea mejor analizar a los actuales: Lefebvre, Aldo Rosi, Carlo Aymonino, Manuel Castells, Christian Topalov, etcétera (1989, p. 14).

Observamos con claridad su manejo de fuentes y su filiación teórica, de eso no queda duda alguna. Así, antes de concluir afirma:

La clave no es la búsqueda de la fórmula paradigmática: la ciudad es [...] el reconocimiento y la búsqueda consecuente de su naturaleza histórica. Así, la «teoría de la ciudad», frase tan absurda hoy como la «teoría de la arquitectura», se convierte en la construcción teórico-conceptual de su proceso, es decir, en teoría-histórica (1989, p. 15).

Salta una pregunta que vale la pena formularse una y otra vez: ¿por qué esa denostación hacia una «teoría de la ciudad» o hacia una «teoría de la arquitectura»?; ¿en qué establece su fundamento?; ¿quién o qué determinan una «teoría de la ciudad», una «teoría de la arquitectura» o la «teoría» de cualquier «objeto teorizable»?; ¿se trata, más bien, del desazón de una época, de un tiempo de «crisis de revolución»? En verdad, leído en el contexto de un *redireccionamiento teórico*, francamente resulta desconcertante tal afirmación. Sobre todo cuando por aquí y por allá encontramos, uno tras otro, libros sobre la «teoría de la arquitectura», «la ciudad» en una diversidad de aproximaciones teóricas (estéticas, políticas, semióticas, etc.) y una diversidad de «teorizaciones» sobre una infinidad de «objetos de estudio», comenzando por la comprensión de toda una trayectoria de teoría y de crítica de la ciudad y la arquitectura.

Felizmente, López Rangel vuelve explícita una posible salida al desafío del estudio de las ciudades latinoamericanas mediante su análisis teórico-histórico:

Para llevar a cabo lo anterior tendría que partirse de otros reconocimientos que *le salgan al paso* a los frecuentes reduccionismos, verdugos del conocimiento de los economicistas y sus *pistolas de agua* tal motivo se efectúa haciendo dos reconocimientos:

- 1) Ver a las ciudades y a la edificación en su historicidad como *procesos culturales* inscritos en la todavía *categoría de cultura material de la sociedad*.
- 2) Considerar que esos *procesos concretados como ciudades son a su vez multideterminados* por otros, que de diversas maneras conforman a las ciudades en el tiempo y en el espacio.

De esta manera surgen dos tareas teóricas para efectuar la reconstrucción histórica con el lenguaje del discurso científico:

- I) Reconceptualizar la cultura.
- II) Especificar aquellas múltiples determinaciones (López, 1989, p. 16).<sup>4</sup>

En el apartado «Las ciudades como procesos culturales y sus determinaciones», López Rangel desmenuza las ideas antes señaladas: reivindica la idea central que destaca el concepto de «cultura», reconsiderando la intención de uno de sus grandes teóricos del concepto Edward Burnett Tylor (1832-1917) y nos dirá que las ciudades son productos culturales *multideterminados*, acudiendo así a la búsqueda de un esquema definitorio de los elementos constituyentes de la cultura:

La producción urbano edificatoria, en cuanto *cultura material*, tiene significados ideológicos y expresa formas específicas de concebir los espacios materiales del «hábitat social». No son únicamente lugares o «soportes» de un servicio, o de tal o cual relación social, sino *expresiones materiales específicas de los grupos sociales* que van construyendo la ciudad en el tiempo. Y esto es así, junto a la lógica económica que conlleva esta construcción (1989, p. 18).<sup>5</sup>

Antes de proponer su esquema de explicación alude al «materialismo histórico» matizándolo y tamizándolo a través de la idea de que «todo es cultura»; luego, dice esto:

El mencionado *todo tyloriano* como concepción de la cultura, tamizado y jerarquizado por el materialismo histórico, se transforma en un primer esquema de determinaciones, en un conjunto ya distinto (1989, p. 19).

De esta forma, el esquema argumental, el «mapa conceptual» lopezrangeliano queda establecido del siguiente modo: el estudio de las ciudades latinoamericanas debe consistir en el estudio de sus elementos constitutivos que, a su vez, delimitan la historia de las ciudades.

1. El régimen de la producción material de la sociedad.
  - a) El lugar de la producción es *la ciudad*.
  - b) La producción material de la ciudad misma

<sup>4</sup> Las cursivas y el listado son nuestros (J. G. S.).

<sup>5</sup> Las cursivas son nuestras (J. G. S.).

2. La organización social.
3. La historia política.
4. El resto de las superestructuras ideológicas.
  - Nivel morfológico: *procesos urbano-edificatorios*.
  - Producción concreta (López, 1989, p. 19).

López Rangel establece un «mapa conceptual» complementario, un segundo esquema que —dice él— «nos conduce a una especificación mayor»:

- A. La división social del trabajo en la construcción de la ciudad.
- B. Los procesos tecnológicos.
- C. Los procesos ideológicos.
- D. los procesos de prefiguración.
- E. El uso social de la ciudad-edificación (López, 1989, pp. 20-21).

Cierra su delimitación teórica con dos aclaraciones-clave: la primera, en relación con la lógica edificatoria como «hecho cultural»:

El conjunto de las determinaciones constituye, a nuestro juicio, la complejidad urbano-edificatoria y su definición como hecho cultural. Para lograr una eficaz caracterización de nuestras ciudades latinoamericanas se torna clave —repetámoslo— el conocimiento de la historia política de cada país e incluso de cada ciudad (López, 1989, pp. 20-21).

¿Qué es lo que se pone en juego con estas delimitaciones teóricas en relación con el marxismo y el papel de la arquitectura como dimensión material del espacio edificado? Sencillamente, *la relación entre estructura y superestructura de la sociedad* y qué determina a qué. La tradición marxista siempre priorizó la estructura económica (estructura física, tecnológica e infraestructura) y material sobre la superestructura (ideología, lucha de clases, dimensión política, relaciones sociales de producción, incluyendo las artes en general, etc.). La delimitación propuesta por López Rangel le otorga un lugar prioritario a la *inversión* de esta relación y a su lógica histórica, como veremos en lo que sigue. Por tal motivo, lanza expresiones como «el sarampión economicista» y aquello de sus «pistolitas de agua». Más aún, ubicados en el «parte-aguas» signado por 1989. De esta forma, se entiende con mayor claridad la idea de que:

Con ese conocimiento, los sistemas ideológicos que se establecen en la sociedad y en la ciudad quedan al descubierto de manera más o menos clara, al referirlos a la acción de las diversas fuerzas políticas. Los elementos del lenguaje edilicio, así como su constitución tipológica y morfológica, se identifican como ideologías en el complejo de la historia social. La tecnología y las opciones de prefiguración se ubican también en su función social (López, 1989, p. 21).

Así, para López Rangel, el estudio de las ciudades latinoamericanas, si lo que pretende es estudiar el «lenguaje edificatorio», su lógica tipológica y morfológica, debe partir de la comprensión y aprehensión de la *superestructura*, no de la estructura económica. Dice: «el significado social-histórico de la ciudad y su edificación se establece por la conexión entre historia política y la especificidad tipológica dada por los sistemas ideológicos. Pensamos que ese procedimiento rebasa el mero sociologismo y el economicismo [...]» (1989, p. 22). Su segunda aclaración es metodológica y conclusiva. Señala lo siguiente:

Aquí salta la operación epistemológica proclamada más atrás: la búsqueda de la síntesis histórica por aproximaciones sucesivas, a través de la combinación de dos maneras antes contrapuestas del trabajo científico: la teórico deductiva y la empírico inductiva (López, 1989, p. 22).

Como es posible observar, en estos lineamientos metodológicos que marcaron esta etapa de su pensamiento, le permitieron priorizar los fenómenos *superestructurales* (tipológicos morfológicos de las ciudades latinoamericanas) sobre los estructurales en esa «relación dialéctica» vida material y cultura; economía-cultura, etcétera. Sin duda, una etapa de nuevos planteamientos y nuevos retos para la teoría social y el pensamiento marxista sobre la ciudad.

### c) Giro epistemológico hacia el «pensamiento complejo» y la «sustentabilidad» (2003-2018)<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Lo que aquí señalamos es la versión escrita, un tanto más precisa, de lo dicho verbalmente en el Homenaje a la trayectoria y labor académica de Rafael López Rangel, organizado por el autor (J. G. S.) en la Sección de Estudios de Posgrado e Investigación (SEPI, antes Sección de Graduados), de la Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura,

La última etapa de la producción intelectual de López Rangel estuvo definida por la asunción del discurso de la «sustentabilidad» y su adscripción al movimiento inaugurado por Edgar Morin hacia los años sesenta, resurgido con nuevos bríos en el siglo XXI y conocido ya como «pensamiento complejo» o «teoría de la complejidad». Destaca un artículo titulado «El rebasamiento cognoscitivo en la investigación urbana latinoamericana» (revista *Sociológica*, enero-abril, 2003), que anuncia vínculos y búsquedas en las que afloran las fuentes con miras a construir *articulaciones epistémicas* con las principales fuentes que le otorgaría «nuevas» perspectivas teóricas.

En este capítulo no hemos pretendido abordar el análisis de las causas teóricas, políticas, epistemológicas o ideológicas que condujeron a López Rangel a dar ese «giro epistemológico» hacia el «pensamiento complejo» y la «sustentabilidad». Tal estudio lo dejamos para otro trabajo mucho más detallado y destinado a ese análisis. Solo partimos de que tal toma de posición constituyó un *hecho decisivo*. Indudablemente, su producción académica así lo demuestra.<sup>7</sup> En la perspectiva de su trayectoria marxista resulta más fácil y provechoso establecer lo que su pensamiento en esta etapa *no es* (una continuidad del pensamiento marxista, de la Escuela de Venecia en particular) que *lo que es* (por ejemplo, seguimiento de los principios del «pensamiento complejo»: el dialógico, el de recursividad, el de organización y el hologramático, etc.) (Morin, 1984).

---

unidad Zacatenco, del Instituto Politécnico Nacional (marzo 29 de 2017). Dicho homenaje incluyó el reconocimiento verbal y escrito (diploma), el nombramiento de un aula del Área Disciplinaria de Planeación Territorial del Posgrado con el nombre de «Rafael López Rangel» y la develación de la placa en el aula 7 (véase fotografía al final del capítulo).

<sup>7</sup> A esta etapa pertenecen también obras como *La sustentabilidad en la planeación urbana regional en México*, (BUAP, 2004); «Carlos Contreras en la historia de la planificación urbana», en *Planificación y urbanismo visionarios de Carlos Contreras. Escritos de 1925 a 1938*, Gerardo Sánchez Ruiz (coordinador) (UNAM, UAM-A y Universidad de San Luis Potosí, 2003); *La planeación urbana y regional y la sustentabilidad en México* (BUAP, 2004); José Luis Benlliure. *Un clásico de la arquitectura contemporánea en México* (UNAM/UAM, 2012); «Hacia una conceptualización del diseño basada en el pensamiento complejo», en *La complejidad y la participación en la producción de arquitectura y ciudad* (UNAM, 2014); *Los nuevos paradigmas en los análisis urbanos. Complejidad y urbanización sociocultural en la Ciudad de México* (UAM-X, IPN, 2015), así como una pléyade de artículos y reseñas periodísticas en la sección «Metropolitana» del diario *Excélsior* de México (véase la página oficial de Rafael López Rangel: [www.rafaellopez-rangel.com/nuevoartilinea.htm](http://www.rafaellopez-rangel.com/nuevoartilinea.htm)).

Consideramos que en el problema que nos plantea el período 2003-2018 —un aparente y complicado «revés argumental» de este capítulo, el nuestro—, el último de la trayectoria de López Rangel, sobrevuelan un par de preguntas de fondo: ¿se trata de una tácita capitulación de principios teóricos marxistas o de un inocuo «giro epistemológico»?; ¿se trata de un ceñimiento a la «multivocidad epistemológica» o es un recurso para el diálogo con la «diversidad académica»?

En respuesta a esta tremenda «artillería ideológica» que se antoja conminante, parece dirigirse y avizorarse en el horizonte intelectual de López Rangel como «cierre biográfico», pensamos —como lo dijimos en su momento<sup>8</sup>— que su «giro epistemológico» se encuentra más cercano a una intencionalidad pragmática para un «diálogo con la diversidad académica» que de una «capitulación de principios teóricos».<sup>9</sup> Su ensayo «El rebasamiento cognoscitivo en la investigación urbana latinoamericana» anuncia más un «rebasmiento pragmático» que una verdadera *Aufhebung* («superación teórica»), como se anuncia ahí.

Se trata, en ese ensayo, más de una evocación teórica que una avocación al desarrollo de una teoría para el siglo que iniciaba, el siglo XXI, y que ha avanzado ya por más de veinte años. Un siglo que no anuncia el abandono del marxismo, sino todo lo contrario: ha dado muestras por aquí y por allá de su necesidad y su fortaleza. Bastaría echar un vistazo a los trabajos «Hacia una crítica ecológica de la economía política» o «El Capital y el capitaloceno» de Elmar Altvater en Alemania (2005/2014) o los trabajos *Valor de uso y utopía* de Bolívar Echeverría en México, por tan solo citar un par de autores clave de nuestro tiempo.

Tres ideas destacables del ensayo de López Rangel. La primera, en relación con su hipótesis de partida:

Se parte de la hipótesis de que desde la década de los ochenta se ha estado produciendo un *rebasmiento cognoscitivo*, originado por la emergencia de

<sup>8</sup> Coloquio Interinstitucional «Contribución de Rafael López Rangel a la Arquitectura, el Urbanismo y la Planificación Urbana Críticos». Homenaje a Rafael López Rangel (marzo 29 de 2017), organizado por el autor (J. G. S.).

<sup>9</sup> En relación con el problema del abandono de principios epistemológico-ideológicos, véase mi ensayo «Capitulación de la investigación científica contemporánea. Una revisión histórico-crítica», en revista *Izquierdas*, Universidad Austral de Chile, núm. 49, pp. 269-291, enero-marzo de 2020. Disponible en [www.izquierdas.cl/images/pdf/2020/n49/art16\\_269\\_291.pdf](http://www.izquierdas.cl/images/pdf/2020/n49/art16_269_291.pdf).

problemáticas surgidas de los actuales procesos de globalización y de las políticas neoliberales que están conduciendo a nuestros países a constituirse en verdaderas «sociedades de riesgo» socioambiental, y en las cuales se manifiestan agudas patologías y ambivalencias. El rebasamiento cognoscitivo se da a través de dos hechos:

- El surgimiento de nuevos temas, y un tratamiento distinto, con nuevos enfoques epistemológicos. Se hace hincapié en la epistemología constructivista de Piaget y García, así como en los actuales constructores de la Teoría Crítica de la Sociedad, subrayando especialmente los aportes de Jürgen Habermas.
- Se intentan ubicar los procesos teóricos e investigativos más representativos, como las tesis dependentistas, de tanta influencia en la década de los setenta, ubicándolas con un lente crítico, se señala su tendencia economicista aunque se reconocen sus aportes, sobre todo su señalamiento de la subordinación de nuestros países con respecto a los «centros de poder» europeos y norteamericanos (López, 2003, p. 189).<sup>10</sup>

No cabe duda de que los años ochenta trajeron consigo cambios en la realidad social mundial y con ella afloraron nuevas necesidades teóricas y nuevos temas. Sin embargo, el artículo no realiza una ponderación, desde el marxismo, de las necesidades que dentro de este se manifestaban, sobre todo las emergentes tras la caída evidente del socialismo real y los reacomodos que a nivel mundial se anunciaban en aquel tiempo. Aclara López Rangel:

Cabe hacer una aclaración importante. Junto a la Teoría de la Acción Comunicativa, la epistemología genética constructivista y la psicología evolutiva J. Piaget, R. García, (1986) y Prigogine (1975), la cual es colocada por Habermas como una «cuarta línea», posibilitan tanto al acceso a la complejidad social, el entendimiento del surgimiento e incorporación de ciertos problemas y por qué otros *declinan*. Pero al mismo tiempo, entender las causas de ese surgimiento, en la aparente *maraña* de las sociedades modernas y de sus centros de investigación, de que algunos actores sociales privilegian temas que otros despriorizan, o, lo que es más complejo, que *tratan de distinta manera*. En otras palabras, de como los investigadores van asumiendo, neutralizando e incluso enfrentando —vinculados al «mundo de la vida»— las líneas de

<sup>10</sup> Viñetas nuestras (J. G. S.).

los subsistemas sociales y de los numerosos niveles de control sistémico (Habermas, 2002, pp. 527-551).

La segunda idea que destacamos aquí es el anuncio de la relevancia de la necesidad de incorporar «el pensamiento complejo»:

Como es del dominio común entre los especialistas. La *epistemología genética –y constructivista*, se ocupa de problemas o «sistemas complejos». Representa un instrumento actual y poderoso para enfrentar procesos o conjunto de procesos que se interrelacionan y producen realidades complejas (como el de las ciudades, los medioambientales, etc., etc.). Un sistema complejo es una propuesta de organización en el nivel cognoscitivo de una propuesta de la realidad. El investigador selecciona situaciones, fenómenos, procesos e integra con ellos una entidad que tiene un funcionamiento especial [...]. El sistema complejo se concibe como una *totalidad organizada* en la cual confluyen *procesos heterogéneos*. Así planteado, no es reducible a la simple yuxtaposición de procesos, situaciones o fenómenos del dominio de una disciplina. Por lo tanto, se tiene que recurrir a la transdisciplina o a la interdisciplina. Con ella se logra —o «construye»— una integración del sistema o «totalidad ordenada». En fin, el estudio de un sistema complejo debe superar la visión lineal, sincrónica y reconstruir su evolución a sus «cambios estructurales» García (1986). Un avance de profundas repercusiones en el campo de la epistemología lo están proporcionando las tesis de Ilia Prigogine, sobre los sistemas complejos *disipativos*, que son aquellos que en sus intercambios con el exterior disipan energía capaz de construir un orden que funciona como una fuente de organización. Estos sistemas se están estudiando para cruzar brechas disciplinares antes no imaginadas. Pero también, para explicar los saltos cualitativos y las transformaciones sociales (López, 2003, p. 6).

Y, finalmente, la tercera idea es la que expone la necesidad de atender la temática y la preocupación por el «medio ambiente» y su fundamentación a través de su relación con la «teoría del desarrollo sustentable». Dice López Rangel al final del trabajo citado:

La preocupación por el «medio ambiente» y el «*Desarrollo Sustentable*» ha producido asimismo una gran cantidad de impactos, que incluso están absorbiendo a un conjunto de procesos investigativos, y que se han expresado en innumerables reuniones y textos latinoamericanos, como son los casos de los sucesivos Foros del Ajusco y textos como «Nuestra Propia Agenda» o «¿Un futuro común?» (E. Ortiz, 1992) el reciente trabajo de Roberto

A. Sánchez, «Sustentabilidad urbana, descentralización y gestión local» (Sánchez, 2002). En este tema, en nuestro medio se destaca el conjunto de trabajos publicados por la Facultad de Planeación Regional de la Universidad Autónoma del Estado de México, bajo el rubro «Desarrollo Regional y urbano en México a finales del siglo xx. Una agenda de temas pendientes. Tomo IV. Medio ambiente y desarrollo regional sustentable» coordinado por Felipe Torres (F. Torres 1999) Conviene recordar un trabajo crítico alrededor de este tema, que ha circulado en México, es el de John Celecia «Desarrollo sostenible y ciudad: más allá del virtuoso discurso» publicado en la *Revista Ciudades* (de la RNIU) en su número 37 de 1999 (Celecia, 1999) (López, 2003, p. 224).

Si bien el tema del «desarrollo sustentable» en su artículo citado no aparece tratado ensayísticamente, queda establecido y demarcado más como un punto de agenda que un desarrollo discursivo. El estudio del tema y sus vínculos aparecerán a lo largo de la etapa señalada en diversos trabajos.

### III. Rafael López Rangel y la Escuela de Venecia en México

Quien hubiese estado presente con «oídos abiertos» y regular «olfato» —para emplear la expresión de Walter Benjamin— en los cursos y seminarios impartidos por López Rangel en los años setenta y ochenta<sup>11</sup> habrá notado sus fuentes, conceptos, categorías, puntos de partida y estructuración de su discurso para el abordaje de los fenómenos urbanos, arquitectónicos, territoriales históricos, económicos o políticos. Así, de la teoría general de la historia y la realidad su fuente fundamental y sus lecturas partían de *El Capital*, los *Grundrisse* (las *Formen*: «Formaciones económico sociales precapitalistas») y la *Ideología Alemana*, obras a las que siempre recurría en caso de fundamentación histórica.

<sup>11</sup> El autor (JGS) fue tesista de López Rangel a nivel licenciatura (desde fines de 1986 hasta comienzos de 1989) y alumno en su Seminario Teórico-metodológico II (entre enero y junio de 1989), en la maestría en Planificación Urbano-Regional de la Sección de Estudios de Posgrado e Investigación, ESIA-Zacatenco del IPN, posgrado en el que López Rangel impartió cursos entre 1982 y 1991. Posteriormente, la tesis de maestría fue dirigida por Bolívar Echeverría y dio lugar a un primer libro: *La ciudad. Pensamiento crítico y teoría*. López Rangel y Bolívar Echeverría intervendrían en la presentación de dicho libro en junio de 2005 en el Museo de la Ciudad de México (véase fotografía del evento al final del capítulo).

Si se trataba de construir «matrices explicativas» —como él acostumbraba denominar a los argumentos fundantes sobre procesos urbanos de ciudades y territorios latinoamericanos—, recurría a los «teóricos del desarrollo histórico del capitalismo» en América Latina: Celso Furtado, Agustín Cueva, Ruy Mauro Marini, Francisco de Oliveira, entre otros.

Y, desde luego, para el estudio de los procesos territoriales, de la urbanización, de la dialéctica desarrollo-subdesarrollo en América Latina, los procesos arquitectónicos, no dejaba pasar la ocasión para presentar a Paul Singer, Roberto Segre (su libro *Las estructuras ambientales de América Latina*), etcétera.

Sin embargo, y de manera destacable, siempre reservó un lugar especial para el estudio de las ideas clave de Marino Folin, Leonardo Benévolo, Carlo Aymonino, Paolo Sicca y Aldo Rossi. Además, destacó con especial vehemencia a autores como Henri Lefebvre, Christian Topalov, Jordi Borja y las polémicas de Jean Lojkin con Manuel Castells en torno al estado la planificación y los «movimientos sociales urbanos». Nunca estuvo ausente la mención de la crítica del colombiano-mexicano Emilio Pradilla contra la llamada Escuela francesa de sociología —como mejor se le conocía a este grupo de teóricos de los fenómenos urbanos de ese período—, dirigida principalmente contra Manuel Castells, puesto que se trataba de la incorporación y toma de postura en el entorno nacional en relación con los principios leninistas y trotskistas, así como la toma de distancia con respecto al «eurocomunismo» (su claro «adiós a la clase obrera», el abandono de la categoría crítica del «imperialismo» y de la «revolución socialista mundial»).

Se trataba todavía de tiempos de utopía y radicalidad que visualizaba en sus horizontes transformaciones socialistas posibles, sobre todo en América Latina, que a fines de los setenta enarbolaba triunfante el fin de dictaduras como la de Anastacio Somoza, en Nicaragua, mediante la lucha guerrillera en ese país, que irradiaba esperanza para los países vecinos como El Salvador y Guatemala. Tiempos, a la vez, de incertidumbre, redefiniciones teórico-sistémicas y de esperanza renovada.

Un rasgo destacable de López Rangel que caracteriza las etapas que estudiamos en este capítulo muestra el estrecho vínculo de su trayectoria biográfico-intelectual con sus condiciones académicas que marcaron también su producción intelectual. Nos referimos a su condición de profesor-investigador-interinstitucional —por decirlo de «manera elegante»—, pero muestra un aspecto que pinta a un pensador «errante» que lo define,

en su caso, lo mismo como investigador de la Benemérita Universidad de Puebla que de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional Autónoma de México, como profesor del Instituto Politécnico Nacional (posgrado de la ESIA-Tecamachalco o de la ESIA-Zacatenco) y de la UAM-Azcapotzalco o de la UAM-Xochimilco (es donde terminó en sus últimos años su labor docente), verdaderas sedes del pensamiento crítico en la Ciudad de México, el país y América Latina.

Su «errancia» muestra, por un lado, las dificultades académico administrativas que un intelectual de la relevancia de López Rangel tuvo que atravesar para «habilitarse» como profesor-investigador mediante una plaza de tiempo completo con todo y los méritos acumulados en más de veinte años de trayectoria y con toda la cauda de libros que para ese tiempo —los años noventa— ya había producido. Un segundo lado, el lado optimista o «positivo» de esa «errancia interinstitucional», lo había proyectado —y colocado— como investigador-pensador de alta relevancia de los procesos y estudios del ámbito arquitectónico. De eso no cabía duda. Finalmente, como tercer lado, lo que menos era conocido de su trayectoria académico-intelectual era su papel de difusor del pensamiento crítico, que enarboló con verdadero *poder* e ímpetu, muchas ocasiones más como «lobo estepario» que como integrante de un conjunto de pensadores que se propusieran constituirse en algo así como la Escuela de Venecia en México.

## XI.1 eventos memorables\*

XI.1a. Develación del nombre del aula 7 «Rafael López Rangel». Posgrado ESIA-Zacatenco, IPN. De izq. a der.: Ignacio Espino, director; Norberto Domínguez, jefe de la SEPI; decano SEPI-ESIA-Tecamachalco (de espalda), y Jorge Gasca (develando el nombre del aula 7).



Foto: Archivo Jorge Gasca

\* Nota: Las referencias de las imágenes se encuentran en el apartado «Ilustraciones», después del apartado «Bibliografía consultada».

RAFAEL LÓPEZ RANGEL: LA ESCUELA DE VENECIA EN MÉXICO

En la presentación del libro *La ciudad. Pensamiento crítico y teoría* (5 de junio de 2005, Museo de la Ciudad de México). De izq. a der.: Javier Pérez Corona, Rafael López Rangel, Cinthya Montes (moderadora), Bolívar Echeverría y Jorge Gasca (autor).



Foto: Archivo Jorge Gasca



## Referencias

- Altwater, Elmar (2005). «Hacia una crítica ecológica de la economía política, I y II», en *Mundo Siglo XXI*, CIECAS-IPN, núms. 1 y 2.
- \_\_\_\_\_ (2014). «El Capital y el Capitaloceno», en *Mundo Siglo XXI*, CIECAS-IPN, núm. 33, vol. IX, pp. 5-15 (trad. de Jorge Gasca y Luis Arizmendi).
- Asher, François (2017). *Los nuevos principios del urbanismo*. Madrid: Alianza.
- Álvarez, Alfonso (1995). *Conservación del patrimonio, restauración arquitectónica y recomposición elitista de los espacios urbanos históricos*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Aristóteles (1998). *Política*. Madrid: Alianza.
- Auge, Marc (2005). *Los no-lugares*. Barcelona: Gedisa.
- Aymonino, Carlo (1972). *Orígenes y desarrollo de la ciudad moderna*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Azevedo, María (2010). «Conservación y reutilización del patrimonio urbano-arquitectónico mexicano. Estudio de caso: el centro histórico de la ciudad de Morelia, Michoacán», en *Locus*. Disponible en [www.periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20149/10729](http://www.periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20149/10729) (consultado el 18 de noviembre de 2024).
- Bachelard, Gaston (2001). *La poética del espacio*. México: FCE.
- Bailly, Antoine S. (1979). *La percepción del espacio urbano*. Madrid: IEAL.
- Baudrillard, Jean (1994). *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI.
- Benjamin, Walter (1983). «Der Flaneur», en *Das Passagen Werke*, pp. 524-569. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- \_\_\_\_\_ (1987). *Berliner Kinderheit um neunzehnhundert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_ (1988). *Dirección Única*. Madrid: Alfaguara.
- \_\_\_\_\_ (1990). *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, p. 174. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2001). «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos», en *Ensayos escogidos*. México: Ediciones Coyoacán.
- \_\_\_\_\_ (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Itaca.
- \_\_\_\_\_ (2005). *El libro de los Pasajes*. Madrid: Akal. Versión alemana: (1982). *Das Passagen-Werk* (2 vols.). Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca-UACM.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Origen del Trauerspiel alemán*. Madrid: Abada.
- Benévolo, Leonardo y Melograni, Carlo (1978). *La proyectación de la ciudad moderna*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Benévolo, Leonardo (2000). *Historia de la arquitectura moderna*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Berardi, Franco (2020). «Crónica de la psicodeflación», en *Sopa de Wuhan*, pp. 35-54. Disponible en <https://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf> (consultado el 18 de noviembre de 2024).
- Bloch, Ernst (1977). *El principio esperanza*. Madrid: Aguilar.
- Bollnow, Otto (1962). *Filosofía de la esperanza*. Buenos Aires: Fabril.
- \_\_\_\_\_ (1969). *Hombre y espacio*. Barcelona: Labor.
- Braudel, Fernand (1984). *Civilización material, economía y capitalismo, siglos xv-xviii* (tomos I, II y III). Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1986a). *La dinámica del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (1986b). *Las civilizaciones actuales*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (1991). *Escritos sobre Historia*. México: FCE.
- Brú, Josepa (1997). *Medio ambiente: poder y espectáculo*. Barcelona: Icaria.
- Butler, J. (2020). «El capitalismo sin límites», en *Sopa de Wuhan*, pp. 59-65. Disponible en <https://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf> (consultado el 18 de noviembre de 2024).

## REFERENCIAS

- Cacciari, Massimo (2010). *La ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Calabrese, Omar (1995). *El lenguaje del arte*. Barcelona: Paidós.
- Canela, Luis (2013). «El concepto fenomenológico de cinestesia y la correlación con las secuencias del campo visual: un análisis a las lecciones de Cosa y espacio de 1907», en *Eikasia, Revista de Filosofía*. Disponible en <http://www.revistadefilosofia.org/47-42.pdf> (consultado el 18 de noviembre de 2024).
- Cangilhem, Georges (1978). *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI.
- Caniggia, G. y Maffei, L. (1995). *Tipología de la edificación. Estructura del espacio antrópico*. Madrid: Celeste.
- Castell, Manuel (1983). *La cuestión urbana*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1988a). *Problemas de investigación en sociología urbana*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1988b). *La ciudad y las masas*. Madrid: Alianza.
- Castells-Borja (2000). *Local y global*. Madrid: Taurus.
- Choay, Françoise (1970). *El urbanismo, utopías y realidades*. Barcelona: Lumen.
- Chueca, Fernando (1974). *Breve historia del urbanismo*. Madrid: Alianza.
- Corbusier, Le (1981). *Principios de urbanismo (La carta de Atenas)*. Madrid: Ariel.
- Corso, Miguel Ángel (coord.) (1980). *El código de los asentamientos humanos*. México: SAHOP.
- Delgadillo, Víctor (2008). «Mejoramiento habitacional en las áreas urbanas centrales de América Latina. Del combate de tugurios a la rehabilitación habitacional progresiva», en *INVI*, vol. 23, núm. 63, pp. 89-120. Disponible en <http://revistainvi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/444/943> (consultado el 18 de noviembre de 2024).
- \_\_\_\_\_ (2015). *Perspectivas del estudio de la gentrificación en México y América Latina*. México: UNAM, Instituto de Geografía.
- De Moncan, Patrice (2009). *Le Paris d'Hausmann*. Paris: Les Editions du Mécène.
- Dollfus, Olivier (1982). *El espacio geográfico*. Barcelona: Oikos-Tau.
- Domínguez, Adolfo (1995). *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*. Madrid: Síntesis.
- Dorfles, Gillo (1971). *Naturaleza y artefacto*. Madrid: Lumen.

- Doxiadis, C. A. (1968). *Ekistics*. Citado por Bailly, A. (1979). *La percepción del espacio urbano*. Editorial IEAL.
- Dressler (1972). *Einführung in die Textlinguistik*. Hamburg: Max Niemeyer.
- Duque, Ricardo (2010). «La difusión del concepto gentrificación en España: reflexión teórica y debate terminológico», en *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. XV, núm. 875. Disponible en <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-875.htm> (consultado el 18 de noviembre de 2024).
- Exupéry, Antoine de Sant (1951). *Ciudadela*. Buenos Aires: Emecé.
- Eco, Umberto (1979). *Lector in fabula*. Barcelona: Lumen.
- \_\_\_\_\_ (1992). *Obra abierta*. México: Planeta.
- \_\_\_\_\_ (2016). *La estructura ausente*. Barcelona: Lumen.
- Echeverría, Bolívar (1986). «Cuestionario sobre lo político», en *El discurso crítico de Marx*. México: Era.
- \_\_\_\_\_ (1998a). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1998b). *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital de Karl Marx*. México: Itaca.
- \_\_\_\_\_ (2000). «El ethos barroco y la estatización de la vida cotidiana», en *La modernidad de lo barroco*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2001). *La definición de la cultura*. México: Itaca-UNAM.
- \_\_\_\_\_ (2005). «Renta tecnológica y capitalismo histórico», en *Mundo Siglo XXI*, núm. 2, CIECAS-IPN.
- \_\_\_\_\_ (2006). «Presentación», en Horkheimer, Max. *Estado autoritario*. México: Itaca.
- \_\_\_\_\_ (2010). «El 68 mexicano y su ciudad», en *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad*. México: Itaca.
- Elias, Norbert (1989). *El proceso de la civilización*. México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2000). *Teoría del símbolo*. Barcelona: Península.
- Engels, Federico (1984). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- Folin, Marino (1976). *La ciudad del capital y otros escritos*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Furtado, Celso (1977). *Dialéctica del desarrollo*. México: FCE.
- Foucault, Michel (1996). *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira.

## REFERENCIAS

- Freud, Sigmund (2001). *El malestar en la cultura*. México: Colofón.  
 Versión alemana: (2010). *Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt am  
 Mein: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Gandler, Stefan (1999). *Peripherer Marxismus*. Hamburg-Berlin: Argument Verlag.
- Galindo, Lina (2009). «Ekística y transformación de ciudades», en *Universidad, Ciencia y Desarrollo*, núm. 14.
- Gasca, Jorge (2005). *La ciudad: pensamiento crítico y teoría*. México: IPN.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Pensar la ciudad. Entre ontología y hombre*. México: IPN.
- \_\_\_\_\_ (2007). «En primoroso azul», en *Pensar la ciudad. Entre ontología y hombre*, pp. 335-339. México: IPN.
- \_\_\_\_\_ (2017). «Henri Lefebvre y el derecho a la ciudad. Exégesis desde sus “tesis sobre la ciudad”», en *Bitácora Urbano Territorial*, vol. 27, núm. 2, pp. 19-26. Disponible en <https://doi.org/10.15446/bitacora.v27n2.63039> (consultado el 20 de noviembre de 2024).
- \_\_\_\_\_ (2020a). «”Perderse en la ciudad” en Walter Benjamin. Explanación y desinencias», en *Estudios Sociales* [en línea]. Disponible en [journals.openedition.org/revestudsoc/46886](https://journals.openedition.org/revestudsoc/46886) (consultado el 20 de noviembre de 2024).
- \_\_\_\_\_ (2020b). «Capitulación de la investigación científica contemporánea. Una revisión histórico-crítica», en revista *Izquierdas*, núm. 49, enero-marzo de 2020, pp. 269-291. Disponible en [www.izquierdas.cl/images/pdf/2020/n49/art16\\_269\\_291.pdf](http://www.izquierdas.cl/images/pdf/2020/n49/art16_269_291.pdf) (consultado el 20 de noviembre de 2024).
- Gedes, Patrick (1960). *Ciudades en evolución*. Buenos Aires: Infinito.
- Gehl, Jan (2006). *La humanización del espacio urbano*. Barcelona: Reverté.
- Gesto, Jorge (2020). «Repensando un nuevo modelo ciudad post-COVID19», en *Designia*, vol. 8, núm. 2, pp. 9-25. Disponible en <https://doi.org/10.24267/22564004.604> (consultado el 20 de noviembre de 2024).
- Giedion, Sigfrid (1975). *La arquitectura fenómeno de transición (las 3 edades de la arquitectura)*. Barcelona: Gustavo Gili.
- \_\_\_\_\_ (1980). *Espacio, tiempo y arquitectura (el futuro de una tradición)*. Madrid: Dossat.
- Giraud, Pierre (2014). *La semiología*. México: Siglo XXI.

- Glass, Ruth (1964). *London, aspects of change*. London: MacGibbon & Kee.
- Golub, Philip (2020). «Recomposición planetaria», en *Le monde diplomatique*. Disponible en [www.lemondediplomatique.cl/2020/06/recomposicion-planetaria.html](http://www.lemondediplomatique.cl/2020/06/recomposicion-planetaria.html) (consultado el 20 de noviembre de 2024).
- Gropius, Walter (1957). *Alcances de la arquitectura integral*. Buenos Aires: La Isla.
- Guterl, Fred (2012). «A la espera de la explosión», en *Investigación y Ciencia*, pp. 44-49. Disponible en [www.investigacionyciencia.es/revistas/especial/pandemias-claves-para-la-prevencion-797/a-la-espera-de-la-explosin-9349](http://www.investigacionyciencia.es/revistas/especial/pandemias-claves-para-la-prevencion-797/a-la-espera-de-la-explosin-9349) (consultado el 20 de noviembre de 2024).
- Harvey, David (1985). *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.
- Hegel, George W. F. (1985a). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1985b). *Filosofía del Derecho*. México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1985c). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Porrúa.
- \_\_\_\_\_ (1985d). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Heidegger, Martin (1949). *Sein und Zeite*. Neumarius Verlag.
- \_\_\_\_\_ (1954). «Bauen, whonen, denken», en *Vorträge und Aufsätze*, pp. 139-156, Günter Nezke Pfullingen. Versión en español: (1983). «Construir, habitar, pensar», en *Aporte*. México: CUDECH, pp. 8-9.
- \_\_\_\_\_ (1980). «Die Zeite des Weltbildes», en *Holzwege*, pp. 73-110. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_ (1985). «La pregunta por la técnica», en *Espacios* (trad. Óscar Terán), núm. 3, pp. 54-68.
- \_\_\_\_\_ (1987). *De camino al Habla*. Barcelona: Serbal-Guitard.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Carta sobre el humanismo*. México: Peña Hermanos.
- \_\_\_\_\_ (1990). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (1999a). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1999b). *El ser y el tiempo*. México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal-Guitard.
- \_\_\_\_\_ (2001). «...Poéticamente habita el hombre...», en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heras, Joel (2015). «La sordera de Ludwig van Beethoven», en *Anales de Otorrinolaringología Mexicana*, vol. 60, núm. 4.

## REFERENCIAS

- Hiernaux, Daniel (1994). «Región, regionalismo y modernización en América Latina», en *Ciudades*, abril-junio de 1993, pp. 5-11.
- Horkheimer, Max (1990). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hugo, Víctor (2000). *Nuestra señora de París*. México: Porrúa.
- International Council on Monuments and Sites (1965). *Carta de Venecia 1964* (Carta Internacional sobre la Conservación y la Restauración de Monumentos y Sitios). Disponible en [www.icomos.org/charters/venice\\_sp.pdf](http://www.icomos.org/charters/venice_sp.pdf) (consultado el 21 de noviembre de 2024).
- Jackobson, Roman (1996). *El marco del lenguaje*. México: FCE.
- Janoschka, M. y Sequera, J. (2014). «Procesos de gentrificación y desplazamiento en América Latina. Una perspectiva comparativista», en Michelini, Juan José (coord.). *Desafíos metropolitanos. Un diálogo entre Europa y América Latina*, pp. 82-104. Madrid: Catarata.
- Jones, Will (2014). *Cómo leer casas. Una guía sobre arquitectura doméstica*. Madrid: H. Blume.
- Kosík, Karel (1976). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.
- (1998). «La ciudad y lo poético», en *Nexos*, pp. 21-30.
- (2006). *La ciudad, una historia global*. Madrid: Debate.
- Kracauer, Siegfried (2009). *Strassen in Berlin und anderswo*. Frankfurt am Mein: Surhkamp Verlag.
- Labastida, Jorge (1998). «Yo es Otro. Un punto crucial entre el cuerpo, la imagen y el espejo», en *El Cuerpo (Espectros del Psicoanálisis)*.
- Lefebvre, Henri (1967). *Crítica de la vida cotidiana*. Buenos Aires: A. Peña Lillo.
- (1976). «Reflexiones sobre el espacio», en *Espacio y política*. Barcelona: Península.
- (1978a). *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Península.
- (1978b). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.
- (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swift.
- Levinas, Emmanuel (2000). *La huella del otro*. México: Taurus.
- Lewis Wirth, Lewis (1988). «El urbanismo como modo de vida», en Donoso, Roberto y Bassols, Mario (comps.). *Antología de sociología urbana*. México: UNAM.
- López Rangel, Rafael (1979). *Contribución a la visión crítica de la arquitectura*. México: UAP.
- (1989). *Las ciudades latinoamericanas*. México: UAM, SEP, INBA, Plaza y Valdés.

- \_\_\_\_\_ (2003). «El rebasamiento cognoscitivo en la investigación urbana latinoamericana», en *Sociológica*, enero-abril de 2003, pp. 189-227.
- Lynch, Kevin (1985). *La imagen de la ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Marías, Javier (1954). *Historia de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Mariátegui, Carlos (1979). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Era.
- Martienssen, R. (1967). *La idea de espacio en la arquitectura griega*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marx, Karl (1971). «Introducción General», en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador 1857-1858)* (3 vols.). México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1980). *Cuadernos de París*. México: Era.
- \_\_\_\_\_ (1982). «Manuscritos económico filosóficos de 1844», en *Marx. Escritos de juventud*, pp. 557-668. México: FCE. Versión en alemán: (1953). *Die Frühschriften*. Stuttgart: A. Kröner Verlag.
- \_\_\_\_\_ (1986). *Formaciones económico sociales precapitalistas* (versión de Erick Hobsbawn). México: Siglo XXI.
- Marx, Karl y Engels, F. (1953). *Die Deutsche Ideologie*. Berlín: Dietz Verlag.
- Merleau-Ponty, Maurice (2000). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Mészáros, István (1978). *La teoría de la enajenación en Marx*. México: Era.
- Morin, Édgar (1984). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Anthropos.
- Mostrada, Julieta (2007). «La refuncionalización en el patrimonio edilicio: un enfoque histórico», en *Revista CIC Digital*, vol. 4, núm. 1. Disponible en <https://digital.cic.gba.gov.ar/handle/11746/783> (consultado el 22 de noviembre de 2024).
- Mumford, Lewis (1966). *La ciudad en la historia*. Buenos Aires: Infinito.
- Muntañola, Josep (1979). *Topogénesis Uno. Ensayo sobre el cuerpo y la arquitectura*. Barcelona: Oikos-Tau.
- Muñoz, G. et al. (2016). *Kofotecnología para el desarrollo de competencias científicas*. Disponible en (<https://prezi.com/amw9-riaumph/kofotecnologia-para-el-desarrollo-de-competencias-cientifica>) (consultado el 22 de noviembre de 2024).

## REFERENCIAS

- Panorama (2023). «Constantinos Doxiadis: el visionario griego que construyó ciudades para el mundo». Disponible en [www.panoramagriego.gr/constantinos-doxiadis-el-visionario-griego-que-construyo-ciudades-para-el-mundo](http://www.panoramagriego.gr/constantinos-doxiadis-el-visionario-griego-que-construyo-ciudades-para-el-mundo) (consultado el 22 de noviembre de 2024).
- Paret, Juan (1983). *El cuerpo propiamente dicho*. México: UAEM.
- Park, Robert Ezra *et al.* (1968). *The City*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Park, Robert Ezra (1988). «Ecología humana», en Donoso, Roberto y Bassols, Mario (comps.). *Antología de sociología urbana*. México: UNAM.
- Pereira, Paulo (2007). «La ciudad: sobre la importancia de nuevos medios de pensar y hablar las ciudades», en *Mundo Siglo XXI*. México: CIECAS-IPN, núm. 9, pp. 69-80 (trad. del portugués por Jorge Gasca Salas).
- Peruli, Paolo (1995). *Atlas metropolitano. El cambio social en las grandes ciudades*. Madrid: Alianza Universidad.
- Platón (1998). «Cratilo o del lenguaje», en *Diálogos*. México: Porrúa.
- (1998). «El sofista o del ser», en *Diálogos*. México: Porrúa.
- Ramonet, Ignacio (2020). «La pandemia y el sistema mundo», en *La Jornada*. Disponible en [www.jornada.com.mx/ultimas/mundo/2020/04/25/ante-lo-desconocido-la-pandemia-y-el-sistema-mundo-7878.html](http://www.jornada.com.mx/ultimas/mundo/2020/04/25/ante-lo-desconocido-la-pandemia-y-el-sistema-mundo-7878.html) (consultado el 23 de noviembre de 2024).
- Redfield, R. y Singer, M. (1988). «El papel cultural de las ciudades», en Donoso, Roberto y Bassols, Mario (comps.). *Antología de sociología urbana*. México: UNAM.
- Revueltas, José (1986). *Dialéctica de la conciencia*. México: Era.
- Rojo, Félix (2016). «La gentrificación en los estudios urbanos: una exploración sobre la producción académica de las ciudades», en *CADERNOS Metropole*.
- Rossi, Aldo (1979). *La arquitectura de la ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Rubert de Ventós, X. (1984). *Las metopías*. Barcelona: Montesinos.
- Sartre, Jean Paul (2001). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- Sartori, Giovanni (2001). *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus.
- Sassen, Saskia (2003). *Los espectros de la globalización*. México: FCE.

- Scheler, Max (1997). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- Schmidt-Relenberg, Norberg (1968). *Soziologie und Städtebau*. Stuttgart: Karl Krämer Verlag.
- Schulz, C. Norberg (1975). *Existencia, espacio y arquitectura*. Barcelona: Blume.
- \_\_\_\_\_ (1979). *Intenciones en arquitectura*. Barcelona: Gustavo Gili.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Los principios de la arquitectura moderna*. Barcelona: Reverté.
- Segre, Roberto (1977). *Las estructuras ambientales de América Latina*. Argentina: Siglo XXI.
- Sequera, Jorge (2015). «A 50 años del nacimiento del concepto “gentrificación”. La mirada anglosajona», en *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. XX. Disponible en [www.researchgate.net/publication/282123703\\_A\\_50\\_anos\\_del\\_nacimiento\\_del\\_concepto\\_'gentrificacion'\\_La\\_mirada\\_anglosajona](http://www.researchgate.net/publication/282123703_A_50_anos_del_nacimiento_del_concepto_'gentrificacion'_La_mirada_anglosajona) (consultado el 23 de noviembre de 2024).
- Sica, Paolo (1977). *La imagen de la ciudad. De Esparta a las Vegas*. Barcelona: Gustavo Gili.
- \_\_\_\_\_ (1982). *Historia del urbanismo moderno*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Simmel, Georg (1986). «Las grandes ciudades y la vida del espíritu», en *Cuadernos Políticos*, núm. 45, pp. 5-10.
- Smith, Neil (2012). *En la nueva frontera urbana. Ciudad revanchista y gentrificación*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Sombart, Werner (1988). «La gran ciudad», en Donoso, Roberto y Basols, Mario (comps.). *Antología de sociología urbana*. México: UNAM.
- Sommer, Robert (1974). *Espacio y comportamiento individual*. Madrid: IEAL.
- Suárez, Alejandro (2004). «El Centro Histórico de la Ciudad de México al inicio del Siglo XXI», en *INVI*, núm. 19851, pp. 75-95. Disponible en <http://www.revistainvi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/67/869> (consultado el 23 de noviembre de 2024).
- Sousa, Eduardo *et al.* (2022). «La metamorfosis urbana en el marco de sus procesos evolutivos transformacionales. La metropoli prematura contemporánea», en *Análisis espacial metropolitano en ambientes antrópicos y originarios*. México: UANL, Universidad del Bío Bío, Río Subterráneo.

## REFERENCIAS

- Tafuri, Manfredo (1977). *Teorías e historia de la arquitectura*. Barcelona: Laia.
- Tafuri, Manfredo *et al.* (1972). *De la vanguardia a la metrópoli. Crítica radical a la arquitectura*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Torres, David A. (2009). «Kofotecnología». Disponible en <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/86/Kofotecnologia.pdf> (consultado el 23 de noviembre de 2024).
- Trías, Eugenio (1977). *El artista y la ciudad*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2000). *Ética y condición humana*. Barcelona: Península.
- Vernant, Jean-Pierre (1965). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Eudeba.
- Weber, Max (1987). *La ciudad*. España: La Piqueta.
- Wirth, Louis (1988). «El urbanismo como modo de vida», en *Antología de sociología urbana* (Donoso, Roberto *et al.*, compiladores). México: UNAM.
- Zarone, G. (1993). *Metafísica de la ciudad. Encanto utópico y desencanto metropolitano*. Valencia: Pre-textos.
- Zimmerman, Marc (2004). «Fronteras latinoamericanas y las ciudades globalizadas en el nuevo [des]orden mundial», en *Las ciudades latinoamericanas en el nuevo [des]orden mundial*, pp. 85-119. México: Siglo XXI.



# Ilustraciones

## Capítulo III

- III.1 Imágenes de unidades ekísticas/niveles de agregación (1)
  - III.1a. Unidad corporal: El Hombre de da Vinci.  
Fuente: <https://www.google.com/search?q=hombre+de+leonardo+da+vinci>
  - III.1b. La Cama.  
Fuente: Archivo personal León Chávez Teixeira
- III.2 Imágenes de unidades ekísticas / niveles de agregación (2)
  - III.2a. La Casa. Unidad de vivienda.  
Fuente: Jones, 2014, p. 189
  - III.2b. El Barrio. Unidad de habitación.  
Fuente: <https://se.pinterest.com/pin/vista-area-unidad-habitacional-nonoalcotlatelolco-ciudad-de-mxico--256353403780822080/>
- III.3 Imágenes de unidades ekísticas / niveles de agregación (3)
  - III.3a. Ciudad Antigua de Montevideo (Uruguay).  
Fuente: <https://www.google.com/search?q=ciudad+vieja+de+montevideo>
  - III.3b. Metrópoli de Monterrey (México).  
Fuente: <https://elsouvenir.com/cerro-silla-monterrey-tours/cerro-de-la-silla-bayonetta-mx-1/>

## Capítulo VI

- VI.1 Imágenes de contrastación semiótica centro-periferia de la ciudad VI.1a1. Vista aérea (Nezahualcóyotl, Estado de México).  
Fuente: <https://estilonomada.wordpress.com/2015/10/26/mexico-d-f-la-ciudad-infinita/>
- VI.1a2. Tepito (Centro, Ciudad de México).  
Fuente: Martina Minucci, en *Revista de Arquitectura*. Disponible en [https://martinaminucci.tumblr.com/post/33894739188/los-mercados-son-fundamentales-herramientas-en-la?og=1&fb\\_action\\_ids=10151115876553915&fb\\_action\\_types=tumblr-feed:post&fb\\_source=other\\_multiline&action\\_object\\_map=%7B%2210151115876553915%22:433274090043819%7D&action\\_type\\_map=%7B%2210151115876553915%22:%22tumblr-feed:post%22%7D&action\\_ref\\_map=](https://martinaminucci.tumblr.com/post/33894739188/los-mercados-son-fundamentales-herramientas-en-la?og=1&fb_action_ids=10151115876553915&fb_action_types=tumblr-feed:post&fb_source=other_multiline&action_object_map=%7B%2210151115876553915%22:433274090043819%7D&action_type_map=%7B%2210151115876553915%22:%22tumblr-feed:post%22%7D&action_ref_map=)
- VI.1b1. Centro (La Paz, Bolivia).  
Fuente: <https://www.todojujuy.com/mundo/la-paz-finalista-del-concurso-las-ciudades-maravilla-n26473>
- VI.1b2. Periferias y barranquismo (España). Fuente: <https://blogarquitectonico.com/tag/villas-miseria/>
- VI.1c1. Favela Paraisópolis (São Paulo, Brasil).  
Fuente: Tuca VIEIRA en *Revista Ciudad y Territorio Estudios Territoriales*, CYTET núm. 202, invierno de 2019. Disponible en <file:///C:/Users/angel/Downloads/77735-Texto%20del%20art%C3%ADculo-250103-2-10-20200525.pdf>
- VI.1c2. Periferia urbana (Brasil)  
Fuente: «Pobreza urbana: uma decisão política». Entrevista com Ana Tereza Coutinho Penteado. Disponible en <https://www.eco-debate.com.br/2013/01/11/pobreza-urbana-uma-decisao-politica-entrevista-com-ana-tereza-coutinho-penteado/>
- VI.1d1. Avenida Reforma (Centro de Ciudad de México).  
Fuente: <https://www.flickr.com/photos/76305597@N02/6849923949>
- VI.1d2. Periferia (Ixtapaluca, Estado de México). Fuente: James y Mary Bilancini, en *Arquitectura poética, educada y política en América Latina*. Disponible en [https://www.researchgate.net/figure/Low-income-Housing-in-Ixtapaluca-outskirts-of-Mexico-City-Picture-taken-by-James\\_fig1\\_331308353](https://www.researchgate.net/figure/Low-income-Housing-in-Ixtapaluca-outskirts-of-Mexico-City-Picture-taken-by-James_fig1_331308353)

VI.1e1. Santa Fe (poniente de Ciudad de México).

Fuente: Jorge Gamboa en Historia detrás del desarrollo inmobiliario en México. Disponible en <https://realestatemarket.com.mx/mercado-inmobiliario/21404-historia-detras-del-desarrollo-inmobiliario-en-mexico>

VI.1e2. Panorámica (periferia oriente de La Paz, Bolivia).

Fuente: Archivo personal Jorge Gasca Salas

## Capítulo VII

VII.1a. La ciudad cerrada.

Fuente: [https://mexico.as.com/mexico/2020/04/07/tikitakas/1586279913\\_032622.html](https://mexico.as.com/mexico/2020/04/07/tikitakas/1586279913_032622.html)

## Capítulo XI

XI.1 Eventos memorables

XI.1a. Develación del nombre del aula 7 «Rafael López Rangel». Posgrado ESIA-Zacatenco, IPN.

Fuente: Archivo personal Jorge Gasca Salas.

XI.1b. En la presentación del libro *La ciudad. Pensamiento crítico y teoría* (5 de junio de 2005, Museo de la Ciudad de México).

Fuente: Archivo personal Jorge Gasca Salas.



*Urbanologías*  
*Once ensayos para la investigación*  
*de lo urbano y la ciudad*  
Diciembre de 2024.





Jorge Gasca Salas  
(Ciudad de México, 1963)

Es profesor-investigador de tiempo completo adscrito al Instituto Politécnico Nacional (IPN) en el área de Planeación Territorial, Sección de Estudios de Posgrado e Investigación en la Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura (ESIA), Unidad Zacatenco.

Obtuvo el grado de doctor en Filosofía por la UNAM con la Tesis «Ontología de la ciudad. Pautas para una interpretación», dirigida por el filósofo Bolívar Echeverría, a quien editó el libro *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad* (México: Itaca, 2013). Realizó una estancia posdoctoral de 2009 a 2010 en el Instituto para la Teoría, Investigación de la Cultura y del Arte en Lüneburg, Alemania (2009-2010), con el tema «La presencia de la ciudad en la *Obra de Los Pasajes*, de Walter Benjamin». Es miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores Nivel I.

Es autor de los libros *La ciudad, pensamiento crítico y teoría* (México: IPN, 2005), *Pensar la ciudad. Entre ontología y hombre* (México: IPN, 2007) y *El cantor con el sol en el sombrero. León Chávez Teixeiro, canto épico y revolución* (México: Itaca, 2018).

Desde 2002 trabaja en un proyecto que denomina «teoría de la ciudad», del que los presentes ensayos constituyen una parte de su propuesta.

Orcid: 0000-0002-9964-8389  
Contacto: jogasca@ipn.mx

Con más de 2500 obras sobre:

*Agricultura*  
*Antropología*  
*Arquitectura*  
*Ciencias Políticas*  
*Ciencias Sociales*  
*Derecho - Legislación*  
*Diseño*  
*Educación*  
*Filosofía*  
*Geografía*  
*Historia*  
*Lingüística*  
*Literatura*  
*Medicina - Salud*  
*Música*  
*Psicología*  
*Religión*  
*Tecnología*  
*Urbanismo*  
*Editorial Académica*

[www.plazayvaldes.com](http://www.plazayvaldes.com)

# URBANOLOGÍAS

Es la denominación asignada al conjunto de once ensayos reunidos en este libro acerca de temáticas múltiples propias de la filosofía, las ciencias sociales y las ciencias del espacio, a los que destinamos un especial cuidado y detenimiento, agrupándolos en dos bloques temáticos: lo urbano y la ciudad, sin que por ello se limiten a mínimos mensurables, sino a acotaciones de formas de expresión y estudio analítico y crítico de dimensiones-clave de lo humano. Se trata de un conjunto de reflexiones ensayísticas acerca de fenómenos, temas y pensadores de gran relevancia para la investigación de la realidad social, en el momento de someter a juicio crítico matrices explicativas y discursos que permitan dar cuenta de manifestaciones de la realidad social-urbana.

*Urbanologías* representa la expresión de un conjunto de temas-fenómeno que invitan, señalan y permiten abordar pautas sobre las cuales que se facilita elaborar matrices explicativas y cuyo fundamento se encuentra en el camino de un pensar alternativo y crítico. Son líneas de pensamiento dialéctico-crítico-analítico y hermenéutico, es decir, pautas sobre las cuales es posible visualizar lo que somos, el punto en el que nos encontramos, con qué elementos y autores nuevos contamos en los caminos de la investigación científica acerca de lo urbano y la ciudad.

ISBN: 978-607-8935-91-8



9 786078 935918