

D

diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

Irandina Afonso

Perspectives on the City: for the Non-Confinement of Thought

Ana Carina Vilares

Recognition and Public Spaces: The Challenge of Receiving Migrants and Refugees in our Cities

Giuseppa Spenillo

Cidade e Responsabilidade Ambiental

Elsio José Cora, Paula Cristina Pereira

Espacio habitado y espacio practicado: leer la ciudad a partir de Ricoeur y Certeau

Yuiza Martínez Rivera

La espacialidad de la justicia en Platón: el caso de los guerreros

Bruno Ferrer i Higuera

¿Es realmente posible confinarse? Domesticidad burguesa y ciudad en "Berliner Kindheit um 1900" de Walter Benjamin

Año LI

Número 106

Octubre 2020

COPYRIGHT 2020

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

ISSN 0012-2122

ISSN 2693-2339

Tipografía y montaje
Revista Diálogos
Universidad de Puerto Rico

Diálogos es la revista del Departamento de Filosofía de la
Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico

Presidente de la Universidad de Puerto Rico
Dr. Jorge Haddock Acevedo

Rector del Recinto de Río Piedras
Dr. Luis A. Ferrao Delgado

Decana de la Facultad de Humanidades
Dra. Agnes M. Bosch Irizarry

Director
Dr. Étienne Helmer

Junta Editora
Dr. Pierre Baumann
Dra. Dialitza Colón
Dr. Étienne Helmer
Dr. Raúl de Pablos
Dra. Anayra Santory Jorge

diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

SUMARIO

Presentación

Étienne Helmer -----	6
<i>Filosofía de la ciudad</i>	

Artículos

Irandina Afonso -----	7
<i>Perspectives on the City: for the Non-Confinement of Thought</i>	

Ana Carina Vilarés -----	30
<i>Recognition and Public Space: The Challenge of Receiving Migrants and Refugees in our Cities</i>	

Giuseppa Spenillo -----	50
<i>Cidade e Responsabilidade ambiental</i>	

Elsio José Cora, Paula Cristina Pereira -----	75
<i>Espacio habitado y espacio practicado: leer la ciudad a partir de Ricoeur y Certeau</i>	

Yuiza Martínez Rivera -----	95
<i>La espacialidad de la justicia en Platón: el caso de los guerreros</i>	

Bruno Ferrer i Higuera -----	120
<i>¿Es realmente posible confinarse? Domesticidad burguesa y ciudad en “Berliner Kindheit um 1900” de Walter Benjamin</i>	

FILOSOFÍA DE LA CIUDAD

DIÁLOGOS 106 – PRESENTACIÓN

Etienne Helmer
Universidad de Puerto Rico
etienne.helmer@urp.edu

Por primera vez en la historia, más de la mitad de los seres humanos viven ahora en espacios urbanos, sean ciudades pequeñas o megalópolis de millones de habitantes. Más allá de sus implicaciones geográficas, políticas y antropológicas, este cambio hace eco de la relación íntima e histórica entre ciudad y filosofía, establecida por Sócrates en estos términos: “el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad” (*Fedro* 230d). Por lo tanto, “filosofía de la ciudad” significa no solo que la filosofía examina la ciudad como un objeto complejo, con los temas y planteamientos nuevos y específicos que suscita, sino también que la misma ciudad abre caminos hacia formas específicas del pensamiento filosófico, hasta ser una de sus condiciones de posibilidad más fundamentales. ¿Qué es lo que la ciudad nos invita a pensar? ¿Cómo nos hace pensar? ¿Podría la condición urbana de gran parte de la humanidad convertirse en un obstáculo para la filosofía? El presente número de *Diálogos* examina estas preguntas y otras a la luz de diversas tradiciones filosóficas y de preocupaciones contemporáneas.

Agradezco al Dr. Carlos Suárez Balseiro, de la Escuela Graduada de Ciencias y Tecnologías de la Información de la UPR-RP, por su ayuda en la edición digital de este número.

PERSPECTIVES ON THE CITY: FOR THE NON-CONFINEMENT OF THOUGHT

Irandina Afonso
University of Porto (Portugal)
irandina.afonso@sapo.pt

Resumen: El contexto actual de pandemia ha implementado medidas de restricción en la vida de la población, y el confinamiento espacial de los ciudadanos en su hogar. Esto convoca el pensamiento urbano para reflexiones sobre el presente y, aún más, el futuro de las ciudades. Razón por la cual intentaré trazar líneas de escape que parten del ritmo interrumpido de las calles para exponer una relacionalidad constitutiva de la ciudad, la cual suele ser vista como dualista (en el sentido de oposicional o incluso como dualismo ontológico) al reunir ciudad física, discursividad, humano, no humano, subjetividad, sensibilidad y cuerpo. Tomar en cuenta esta relacionalidad, que brota ahora bruscamente de la invisibilidad (como un virus), puede contribuir a transformar y diversificar las perspectivas teóricas y prácticas sobre las ciudades, donde vive actualmente la mayoría de la población humana.

Palabras clave: filosofía de la ciudad, pandemia, pensamiento urbano, relacionalidad, rizoma

Abstract: The current pandemic forced restrictive measures upon the population's way of life and spatial confinement of citizens in their homes. This summons urban thought to reflect about the present but also, or mostly, the future of the cities. I will grasp this opportunity to draw a few lines of flight that depart from the streets' silenced rhythm, and to deal with relationality as the city's own constitutive matter.

Cities are usually thought in a dualistic mode (understood as oppositional or even as an ontological dualism), and they actually gather different elements: physical city, discursivity, human, non-human, subjectivity, sensitivity, body. To take into account this relationality and its current outbreak from invisibility (like a virus), can help transform and diversify theoretical and practical perspectives on the cities, where the majority of human population is currently living.

Keywords: pandemic, philosophy of the city, rhizome, relationality, urban thought

“(...) if you do not like complexities
you couldn’t possibly feel at home in the third
millennium.”

Rosi Braidotti, in *Transpositions. On Nomadic
Ethics*.

Not very often are we given the opportunity to witness and/or to participate in a change of era or paradigm in cities’ life. A cautious reflexion will consider that it is yet too soon to attribute such an effect to the most recent pandemic (COVID-19, caused by the SARS-CoV-2 coronavirus). But we can risk, taking the data and ramifications already registered and felt around the world,¹ that we are

¹ Available data at: UNDP (United Nations Developmental Programme): <https://www.undp.org/content/undp/en/home/covid-19-pandemic-response.html> ; WHO (World Health Organization): <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019>; UN-Habitat: <https://unhabitat.org/update-from-un-habitat-on-covid-19>; Council of the European Union: <https://www.consilium.europa.eu/pt/press/press-releases/2020/04/09/report-on-the-comprehensive-economic-policy-response-to-the-covid-19-pandemic/>.

standing now before the instantiation of an event.² Twenty years after the turn of the century, marked by a post-9/11 thought, a “transposition” is now being drawn on the world’s main concerns.³ In fact, where terrorism ranked first among citizens’ preoccupations, there are now environmental and migratory crises (Rhodes 2020), the universal access to health care and the alternatives to the capitalist economic model. Let’s take that transposition as a “creative force (...) in the framework of new power relations”, a qualitative leap that “takes the form of a change of culture: a transformation not only of our schemes of thought, but also of our ways of inhabiting the world” (Braidotti 2006, 8).

From the solicitations and relations to which a society is sensitive, from everything that affects it – and how that society answers it – we can derive either the mark that crystallizes it in the past or, on the contrary, the complexity, the cosmopolitics (quite literally a “political world” which ultimately gives rise to the possibility of a common world)⁴ and

² According to Foucault: “Event - this does not mean a decision, a treaty, a reign, or a battle, but a reversal of power, a confiscated power, a vocabulary taken up and turned against its users, a domination that weakens, relaxes, poisons itself, another entering, masked” (1971, 161 – author’s translation).

³ According to Rosi Braidotti: “‘transpositions’ (...) indicates an intertextual, cross-boundary or transversal transfer, in the sense of a leap from one code, field or axis into another, not merely in the quantitative mode of plural multiplications, but rather in the qualitative sense of complex multiplicities. (...) It is thus created as an in-between space of zigzagging and of crossing: nonlinear, but not chaotic; nomadic, yet accountable and committed; creative but also cognitively valid; discursive and also materially embedded - it is coherent without falling into instrumental rationality”. Also, “‘transposition’ refers to processes of genetic mutation, or the transferral of genetic information, which occur in a nonlinear manner, which is nonetheless neither random nor arbitrary. (...) Transposable moves appear to proceed by leaps and bounds, but are not deprived of their logic, or coherence” (2006, 5).

⁴ The notion of “cosmopolitics” interests me more than “cosmopolitanism” because, as Michel Agier states, (resuming reflections by Etienne Tassin and Hannah Arendt): “We can say that cosmopolitics is nothing but the permanent conflict between, on the one hand, the accursed globalism (in the name of technoscientific governance that segments, fragments, creates confined identities, and thus destroys all space of the common), and, on the other, the search for a common world (that is, politics in the Arendtian sense). It is this that makes international mobility, and along with it the evolution of the status of foreigner, into a contemporary political and

heterogeneities with which it perseveres and resists through time.

Other pandemics (such as the cholera of 1832 in Europe and the Americas, and the Spanish flu of 1918-19) had irreversible effects on the habits of cities around the world, and entailed, for example, public health measures, spatial reorganization and regulation of activities that until then had not been addressed.⁵ But each of them is more or less unique and inescapable, both for its immediate surprise effect and mortality, and for the social, economic, and political frame that, to a lesser or greater extent, was then permanently transformed. In such moments, the frailty of the society, city, country and world is revealed, and it is also the case with the layers of hegemonic powers that remained unchallenged throughout human history.

The current pandemic is already different by the mark of globalization it wears, referring not only to the economic exchange and the free market, but essentially to the conflation of spatio-temporal shrinkage (in the sense that distance is shredded, and most things happen in the time of a “click”), with “‘sharing’ of experience, of its sense(s) and the world that we build in common (because it is the opening to the common)” (Messina 2020).⁶ Because it is “porosity of borders, inevitable contagion, a vulnerability that is not only systemic, but of life and of what is necessary”, globalization itself “is coextensive with life”. For all these reasons, “to recognize the already political dimension of the disease in the context of an inevitably globalized world, is to consider the problem of the political world that we can build with (and not

premonitory question about the possibility of the world, since it raises the question of equality, on a world scale” (2014, 59-60 - author’s translation).

⁵ For more detail see, for example, Centers for Disease Control and Prevention (CDC): <https://www.cdc.gov/flu/pandemic-resources/basics/past-pandemics.html>; LiveScience: <https://www.livescience.com/worst-epidemics-and-pandemics-in-history.html>; Reason Magazine: <https://reason.com/2020/03/20/what-economic-analyses-of-past-pandemics-can-tell-us-about-the-covid-19-aftermath/>.

⁶ Author’s translation.

only against) the disease” (Messina 2020). Inherently, the political role of global cities (where privatizations are sharpened) takes a stance in the pursuit of a common future: “For the city to become once again a space for genuine political organization requires a model of social participation, which implies an attitude of nonconformity and of resistance that surpasses the liberal economic rationale. Thus, greater openness to shared powers may be achieved, breaking with the hegemonic power. In other words, we can aspire to rebuilding an urban culture, through the renewal of political projects as experiences of the common, which should highlight dwelling as a demand for freedom. This means there is a need to understand the common as an attitude, as a position that supports the re-appropriation of the public against privatizations.” (Pereira 2019, 259) In a way, we can’t help feeling that “all is as if technical inventions had been faster than social and political invention. As if there was a ‘delay’ of one globalization with respect to the other” (Agier 2014, 59).⁷ Globalization mobilizes differences, and proceeds to deterritorialize not only people, but identities and ways of life too.⁸ At the same time, the hegemony of nation-states and their demands for citizenship, territory, cultural identity and social control are challenged (cf. Braidotti 2011). In this context, “a new spatial order has emerged, manifested essentially in the fragmentation of cities, a consequence of economic and social heterogeneities.” (Pereira 2019, 254)

These considerations about the present health crisis (developing into economic, social, humanitarian, and even human rights crises) dovetails with urban thought because “the question of what kind of city we want cannot be divorced from the question of what

⁷ Author’s translation.

⁸ As Guattari notes, “[c]ontemporary human beings have been fundamentally deterritorialized. By this I mean that their original ethological territories - body, clan, village, cult, corporation ... are no longer disposed in a precise point on the earth, but are embedded, essentially, in corporeal universes. Subjectivity entered the realm of generalized nomadism” (2006 [1992], 169 - author’s translation).

kind of people we want to be, what kinds of social relations we seek, what relations to nature we cherish, what style of life we desire, what aesthetic values we hold” (Harvey 2012, 4). Philosophical reflection - accustomed being late at events - must allow itself to be contaminated by actuality, as a global city “is composed not only of flows of money, skills, knowledge, security, machinery, and technology, but also of ideas, people, images, and imaginaries” (Mbembe 2008, 3). Those are tightly interconnected dimensions that, directly or indirectly, philosophy summons.

My paper suggests a few lines of flight⁹ that go from the interrupted rhythm of streets, due to the pandemic, to the relationality inherent to the city.¹⁰ Usually the city is considered dualistic (understood as oppositional or even as ontological dualism) and gathers physical city, discursivity, human, non-human, subjectivity, sensitivity, body. But out of the urban structure and out of invisibility, a relationality bursts like a virus, forcing us to question those dualisms. From this we can diversify and enrich the perspectives on the city and open new ways of thinking.

Invisibility and conceptual creativity

Staying at home to minimize the risk of exposure to the virus and break the chains of

⁹ “A line of flight (French: *ligne de fuite*) is a concept developed by Gilles Deleuze and used extensively in his work with Félix Guattari. (...) [I]n French, ‘*Fuite* covers not only the act of fleeing or eluding but also flowing, leaking, and disappearing into the distance (the vanishing point in a painting is a *point de fuite*). It has no relation to flying” (Mbembe 2008, 405).

¹⁰ This “matter” comes, for my purposes, from Spinozian inspiration - the monistic universe. Rosi Braidotti clarifies: “A ‘monistic universe’ refers to Spinoza’s central concept that matter, the world and humans are not dualistic entities structured according to principles of internal or external opposition. (...) Monism results in relocating difference outside the dialectical scheme, as a complex process of differing which is framed by both internal and external forces and is based on the centrality of the relation to multiple others. (...) [T]he unity of all matter, which is central to Spinoza, is reinforced by an updated scientific understanding of the self-organizing or ‘smart’ structure of living matter. These ideas are supported by new advances in contemporary biosciences, neural and cognitive sciences and by the informatics sector” (Braidotti 2013, 56-7).

contagion supposes, at first glance, equality (the right to housing is a fundamental human right), but some differences immediately arise: the absence of a home for many people (the homeless, the refugees, the displaced),¹¹ the diverse living conditions among those who have a home, and the possibility to work from home (and thus ensure, if not all, at least part of the income) vs. those who, due to the nature of their work, cannot earn money by staying at home. Given that 55% of the world's population now reside in urban areas,¹² that about hundred million people are homeless, and that one in four lives in homes with inadequate conditions for their health, safety and prosperity,¹³ a broader understanding of what or who counts as “homeless” is essential. From the comprehension and satisfaction of the needs observed at a global level, one can (resourcing multidisciplinary theories and practices) try to implement local or regional solutions, especially to those kinds of problems, which are masked, or turned invisible, by a narrow concept of homelessness (cf. Jobe 2019). Governments' approaches (for example: “who should benefit, in degree or mode, from affordable housing and social protection policies?”) have repercussions on the life and death of people already at risk. Kevin Jobe presents us a key remark:

when we take into consideration all those who fall under the UN-Habitat definition of ‘houseless’ or at risk of houselessness due to inadequate shelter, it is plain to see that the overwhelming problem is not the specific problems or failings of the various subpopulations of the houseless, but rather the

¹¹ For more information on this issue we suggest reading UN-Habitat: https://unhabitat.org/sites/default/files/2020/03/covid19_key_messages_eng_1.pdf

¹² Data from year 2018, the most recent UN report, urbanization department, at: <https://www.un.org/en/development/desa/population/theme/urbanization/index.asp> and <https://population.un.org/wup/Publications/Files/WUP2018-Highlights.pdf>

¹³ Data estimated by UN-Habitat: <https://unhabitat.org/topic/housing>

structural causes of houselessness themselves: social, political, economic, and ecological factors which increasingly deprive and dispossess people of their livelihoods, their labour, their land, their homes, their security, and their dignity. (...) For all these reasons, it has been observed that housing and the management of housing, particularly in the context of the city, is a technology of life and death (...). When we drill down to the real life and death issues, in other words, it is housing insecurity and housing deprivation that 'make people sick and make people die' (...). (2019, 204)

Even though it intertwines different domains, the analysis must take into consideration the global fabric of the problems. In fact, "the task of finding local solutions to global contradictions" reveals that

the line that separates the abstract space from the global operators - 'somewhere in the non-existent' - from that tangible physical space, 'here and now' (...) of 'local people' can only be drawn in the ethereal domain of theory, in which the entangled contents of human life worlds are initially 'put in order' and then classified and archived: each in its own compartment, for reasons of clarity. (...) The elegant models of urban life, built with the help of clear contrasts, can provide many theories builders with satisfactions, but in practice they are of little use to urban planners, and even less to the inhabitants who face the challenges of life in the city. (Bauman 2009, 15)¹⁴

People or social groups that make the "outside" their homes and daily experience are perhaps the closest and more visible side of other exclusions, new *expulsions* that globalization engenders. Let's take the term

¹⁴ Author's translation.

“expulsions”, as Saskia Sassen (2018) does, in the sense of expulsions from labour life, from daily life, from citizenship, from the biosphere itself, expulsions that result from extreme modes of inequality, where concepts such as injustice and poverty reveal to be insufficient to understand them. To take care of populations’ growth, the displaced and prisoners, the destruction of land and natural resources (those are just a few examples), cities nowadays urgently need a global thought.¹⁵ A thought that should resist theoretical segregations and parochial mentalities. In addition, a *conceptual invisibility* underlies several domains and lets us glimpse “an apparatus enforcing the - somehow invisible - violence of expulsions” (Sassen 2018, 19). This device also benefits from *systemic help*, that is, from local and global interactions that reinforce each other:

by themselves, neither the rich nor global firms could have produced such extreme outcomes [expulsions]. They need what we might think of as ‘systemic help’: a complex interaction of these actors with systems that have been re-engineered toward enabling extreme concentration. Such systemic capacities are a variable mix of technical, market, and financial innovations plus government enablement. They constitute a partly global condition, though one that often functions through the specifics of countries, their political economies, their laws, and their governments. (Sassen 2018, 18)

Unexpected events like the COVID-19 pandemic provide greater attention to the systemic folds and edges that fuel conceptual blindness. Geopolitics, gender, ethnicity, religion, citizenship, age, economic

¹⁵ As Achille Mbembe recalls in *Politiques de l'inimitié*, what is often considered today global thinking does not take into account a truly comprehensive and integrating reading from all the world - despite the name, it continues to fuel, for example, the separation between North and South, here and there, interior and exterior (cf. Mbembe 2017 - author’s translation).

flows, etc., are matters that densify problems and claim to an alternative conceptual apparatus able to deconstruct and mitigate precarity.

Stepping out of home space to other spaces in the city reveals more differences and discriminations, such as: the surveillance of patients and their families and contacts, the suspicious look towards the other (as a potential carrier of the virus), the political organization of social and economic priorities, and the differential distribution of means of protection and human resources. These few examples related to present days illustrate the proximity and connection between ways of thinking and acting where polarities, ambiguities and exclusions end up unveiled, or rather accentuated. Likewise, the urban may remain invisible if, as Henri Lefebvre explains, we limit ourselves to see it as an “industrial daily life”, manufactured according to the dictates of industrial production and consumption, tending to homogenization. The same holds true if we interpret the rural space as gardens, green open spaces and “cyclic and juxtaposing local particularities”. These limited views about the urban soon promote “a reduction that is both social and mental, toward trivialization and toward specialization” (2003, 30). However, it is possible to abandon these old points of view and “rediscover the community and the city, but at a higher level, on a different scale, and after their fragmentation (negation)”:

the urban is a highly complex field of tensions, a virtuality, a possible-impossible that attracts the accomplished, an ever-renewed and always demanding presence-absence. Blindness consists in the fact that we cannot see the shape of the urban, the vectors and tensions inherent in this field, its logic and dialectic movement, its immanent demands. We see only things, operations, objects (functional and/or signifying in a fully accomplished way). (Lefebvre 2003 [1970], 40)

Lefebvre has grounded on concepts such as isotopy, heterotopia and utopia. This conceptual creativity is able to direct our eyes towards something that, being in an invisible or unknown place, is “an elsewhere, the non-place that has no place and seeks a place of its own”. This is the case, for example, for verticality: it is “a place characterized by the presence-absence: of the divine, of power, of the half-fictional half-real, of sublime thought. Similarly, subterranean depth is a reversed verticality” (2003 [1970], 38).¹⁶ In the urban, what has no place is, after all, everywhere and nowhere - a paradoxical space opposed to everyday life, a space that has existed for as long as cities do. But Lefebvre recalls us that “the u-topic in this sense has nothing in common with an abstract imaginary. It is real. It is at the very heart of the real, the urban reality that can’t exist without this ferment” (2003 [1970], 38). This ferment of urban reality transforms and exceeds the tangible, the visible, the open and the closed, the outside and the inside, the near and the far. And it makes the urban a “pure form” because it has no specific content, but at the same time it brings everything together: “[l]iving creatures, the products of industry, technology and wealth, works of culture, ways of living, situations, the modulations and ruptures of the everyday”. However, unlike metaphysical entities, “the urban is a concrete abstraction, associated with practice”, where the mutual exclusion of its components (because they are diverse) and their inclusion (because being together implies a mutual presence) are played altogether (Lefebvre 2003 [1970], 119). Thought should,

¹⁶ This inversion of verticality in underground depths suggests me what Achille Mbembe articulated which, I think, adds meaning to this subject: “Just as the metropolis is closely linked to monuments, artifacts, technological novelty, an architecture of light and advertising, the phantasmagoria of selling, and a cornucopia of commodities, so is it produced by what lies below the surface. (...) [The] underground of the metropolis is the repository of possibilities for invention and utopian dreams. (...) The underground is not to be understood simply in terms of an infrastructure and various subterranean spaces (sewers and drainage systems, underground railways, utility tunnels, storage vaults and so on). The world below (the underworld) is also made up of lower classes, the trash heap of the world above, and subterranean utopias” (2008, 21-22).

therefore, stop fixating on a reality from which the possible is excluded, and finally accept that “the possible is also part of the real and gives it a sense of direction, an orientation, a clear path to the horizon” (Lefebvre 2003 [1970], 45).

As such, cities are privileged means of testing the induced and/or arbitrary separations of spaces and concepts. In the urban “[a]nything can become a home, a place of convergence, a privileged site, to the extent that every urban space bears within it this possible-impossible, its own negation” (2003 [1970], 39).

Sensitive and subjective city¹⁷

While I am writing these lines, European cities remain mostly under the focus of an obligatory physical distancing; the squares and streets are stripped away and the buildings rendered inoperative, thus exposing the sensitivity that pertains to the formwork of the city. This confinement of bodies and senses illuminates other links, woven and non-dialectic ones,¹⁸ underscoring the city’s relational substance. As much as we need immediate solutions to this crisis, we must engage a multidisciplinary and plural thinking, which will integrate and comprehend the variables added along the course of the pandemic. This means granting sustainable and effective measures to reduce inequality, as well as a shift in mentalities that grasps new ways in which economy, society and politics can be carried out. Note, however, the circularity here implied, because, as Guattari puts it, “mentalities can only truly evolve if global society follows a movement of transformation” (2006 [1992], 175).¹⁹ Who knows if in this steep panorama of COVID-19, we are not facing the opportunity of a “successful experience of a new individual and

¹⁷ Based on the expression “subjective city” by Félix Guattari (2015 [1992]), which will be explained later in this section.

¹⁸ I write “non-dialectical” because I’m thinking of processes and transformations instead of opposing essences with a possibility of synthesis.

¹⁹ Author’s translation.

collective habitat” that “would have immense consequences to stimulate a general desire for change” (Guattari 2006 [1992], 175)?

We need new social and aesthetic practices, new practices of the Self in relation to the other, to the foreign, the strange – a whole programme that seems far removed from current concerns. And yet, ultimately, we will only escape from the major crises of our era through the articulation of:

- a nascent subjectivity
- a constantly mutating socius
- an environment in the process of being reinvented. (Guattari 2000 [1989], 68)

Involuntarily, the confinement of bodies and of what affects us may provide a (re)signification of place. I follow Sarah Robertson’s suggestion to take a different path in urban reflections: “thinking through post-phenomenological and more-than-human modes of inquiry” (2018, 7-8). Therefore, an emphasis on bodies and affects (“[a]ffects are the ‘properties, competencies, modalities, energies, attunements, arrangements and intensities ... that act on bodies, are produced through bodies and transmitted by bodies” (2018, 7)) leads to the evasion from the usual representational and essentialist theoretical systems:

Non-representational theories (NRT) are helpful here as their focus on affect reiterates the possibilities of place as performative, an event, a doing, or something always in the making (...). Affect, very broadly, is the movement of entities towards each other or ‘the force of intensive relationality - intensities that are felt but not personal; visceral but not confined to an individuated body’ (...). NRT’s emphasis on affect is helpful for thinking through and about place because it encourages explorations that emphasise embodiment and practice - the social, material, temporal, and discursive doings that help make place. A

number of scholars have begun to explore the particularities of material and temporal intra-relations between humans and nonhumans in the home (...) and within urban environments (...). They illustrate that to pay attention to affect, to bodily practices, and to the vitality of material entanglements is to pay attention to the minutiae of place experience. (Robertson 2018, 7-8)

We know how “human” and polis were interchangeable notions in classical Athens. Personal fulfilment was unthinkable apart from cities’ life and spaces where human skills could be developed and the shortcomings were addressed. It was then already acknowledged that the individual is not self-sufficient. “It is a modern habit to think of social instability and personal insufficiency as pure negatives. (...) However, without significant experiences of self-displacement, social differences gradually harden because interest in the Other withers.” (Sennett 1994, 371)

The conflict between a person’s goals and desires and between that person’s and others’, manifests the impossibility of a completeness, although western cities try to exploit that completeness in terms of power (“wholeness, oneness, coherence: these are key words in the vocabulary of power”) and pleasure (Sennett 1994, 25-26). However, it is also in cities’ ambiance that the driving force of incompleteness may be at use. In contemporary urban living (multicultural and cosmopolitical), asking for what makes us answer solicitations from the unknown and the stranger, implies to be aware of our incompleteness, vulnerability and interdependence. It may even be argued that “[c]ivic compassion issues from that physical awareness of lack in ourselves, not from sheer goodwill or political rectitude.” (Sennett 1994, 370)

These remarks are even more pressing when we face deterritorialization as one of our most present challenges. “Being homeless, a migrant (...), a refugee

(...), a rape-in-war victim (...), an illegal immigrant (...), a foreign caretaker of the young or the elderly in an economically developed world (...), a humanitarian relief worker in the UN global system”, are narratives and modes of belonging in the contemporary world (Braidotti 2011, 11). We may ask, as Guattari did, “what can these people expect”? From his point of view, they can expect to “rebuild a particular relationship with the cosmos and with life, and ‘reconstruct’ themselves from their individual and collective uniqueness” (2006 [1992], 169); they can expect the rehabilitation of the “subjective city”:

Birth, death, desire, love, the relationship to time, to bodies, to both animate and inanimate forms, demand a fresh look, unsullied, and receptive. It is incumbent upon us to reproduce continuously this subjectivity (...). Here it is not a question of opposing the utopia of a new ‘Celestial Jerusalem,’ like that of the Apocalypse, to the harsh realities of our era, but of establishing a ‘subjective City’ at the very heart of these realities, by reorienting technological, scientific, economic, and international ends (...). (Guattari 2015 [1992], 98-99)

Without losing the political point inherent to human interactions, the redefinitions of the relationships between “the built space, the existential territories of humanity (but also of animality, plant species, incorporeal values and machinery systems)”²⁰ (Guattari 2006 [1992], 164) will deliver, not only new political and ethical debates, but also other legitimate ways of resistance and politics making.

²⁰ “Machinery systems” requires clarification: “The great historian and sociologist Lewis Mumford (...) described the cities as mega machines. In fact, but with the condition of expanding the concept of the machine beyond its technical aspects and taking into account its economic, ecological, abstract dimensions and even the ‘desiring machines’ that populate our unconscious drives. These are the parts of the urban and architectural gears, even in their smallest subsets, that must be treated as mechanical components” (Guattari 2006, 160 – author’s translation).

In this domain, “it is no longer possible to reserve the cosmopolitan ‘conscience’ to a privileged, self-centered ‘global’ minority that thinks of itself that way – and usually referring to cosmopolitanism” (Agier 2014, 71).²¹ Indeed, “to elaborate strategies to get out of a camp or to cross a wall, to imagine oneself as an ‘adventurer’, to understand that one faces the challenge of a cultural labyrinth (...), are these not clear manifestations of a cosmopolitan ‘conscience?’”. This cosmopolitan “conscience” is different from that other discourse: being a “citizen of the world” and personally accomplished by travelling. The latter is commonly used by people moving for leisure, business, political or educational purposes. Most of these groups or social classes limit themselves to the same privileged and identical places around the globe, repeating sameness and keeping away from being affected by otherness. So, it’s worth noticing that

globalist discourse is no longer the necessary proof of the reality of the cosmopolitan experience. All people on the move thus anticipate a reflection that is valid for their contemporaries. Frequenting borders – administrative and cultural, spatial and temporal – becomes the most ordinary situation possible in today’s world, as it constantly tests identities and alterities. What happens in border situations is what allows us to be in the world and from the world, cosmopolitan in fact, without even having wanted or thought about it. (Agier 2014, 72)

Like a rhizome

Qualities like fluidity (which resonates with repeated and unexpected change) and continuity (where total separation between different parts is inexistent but where, unlike linearity, one event does not follow from another directly) can hinder the

²¹ Author’s translation.

habitual tendency to systematize the city and give it coherence. The strata that move and conflict in invisibility, the centrality issue that is ultimately elusive or simply not so much paramount, the multiplicities and heterogeneities in dwelling and space making represent, more than a fragility, the strength and resilience of cities. The same strength that the rhizomic model of Gilles Deleuze and Félix Guattari has:

A rhizome has no beginning or end; it is always in the middle, between things, interbeing, *intermezzo*. The tree is filiation, but the rhizome is alliance, uniquely alliance. The tree imposes the verb ‘to be,’ but the fabric of the rhizome is the conjunction, ‘and... and... and...’ This conjunction carries enough force to shake and uproot the verb ‘to be’. (Deleuze & Guattari 2005 [1980], 25)

Far from being a predetermined and composed structure, the rhizomic city is a fragile variety of its constituents “which nonetheless can regenerate into new and independent rhizomes (...). It is a city that is filled with many breakable and reconstitutive dimensions of itself; it has an infinitely regenerative structural capacity such that it, as Gian Carlo Ferretti puts, ‘decompose[s] the totality in multiplicities’” (Panigrahi 2017, 181). Also, as a metaphor for the postmodern world, the rhizome illustrates the flowable and, at times, erratic dimension of cities. It has a certain subversive character because the “[r]hizome is basically a model that escapes a rigid and non-modifiable structural principle thereby remaining perennially open to unremitting changes and modifications.” (Panigrahi 2017, 173)

The defining principles described by Deleuze and Guattari (2005 [1980]) make the analogy even more rigorous and summarize the characteristics of the relationality that I am considering. The principles of connection and heterogeneity stress out that “any point of a rhizome can be connected to anything other

(...). A rhizome ceaselessly establishes connections between semiotic chains, organizations of power, and circumstances relative to the arts, sciences, and social struggles". The principle of multiplicity reiterates that "[t]here is no unity to serve as a pivot in the object, or to divide in the subject", because "multiplicity has neither subject nor object, only determinations, magnitudes, and dimensions that cannot increase in number without the multiplicity changing in nature (the laws of combination therefore increase in number as the multiplicity grows)". The principle of a-signifying rupture is "against the oversignifying breaks separating structures or cutting across a single structure". In fact, "[e]very rhizome contains lines of segmentarity according to which it is stratified, territorialized, organized, signified, attributed, etc., as well as lines of deterritorialization down which it constantly flees". Finally, the principles of decalcomania and cartography emphasize that, unlike "a logic of tracing and reproduction", the rhizome "does not reproduce an unconscious closed in upon itself; it constructs the unconscious", and like a map, the rhizome "is open and connectable in all of its dimensions; it is detachable, reversible, susceptible to constant modification", and "can be torn, reversed, adapted to any kind of mounting, reworked by an individual, group, or social formation". Importantly "[i]t can be drawn on a wall, conceived of as a work of art, constructed as a political action or as a meditation". For this reason, the city, like the rhizome, "has to do with performance." (Deleuze & Guattari 2005 [1980], 7-12)

Not surprisingly, we can easily envision, like Rosi Braidotti, that "contemporary politics is rhizomic", enabling "creative links and zigzagging interconnections between discursive communities which are too often kept apart from each other". For example, between: "bio-technologies and ethics and political agency; the omnipresence of a state of crisis on the one hand and the possibility of sustainable futures on the other; the practice of nomadic politics

of difference versus technological monoculture”, and also “the creative potential of hybrid subjectivity, in opposition to new and more virulent forms of ethnically fixed identities; cartographic accounts of locations and normative stances” (Braidotti 2006, 7). In contemporary cities (where intercultural figurations, deterritorialized bodies and identities are more recurrent), those creative links and zigzagging interconnections may enable the construction, not only of diverse life meanings, but also of new belongings, a common project, and new relations of existence. This hinges upon practical measures like, for example, the reconfiguration of policies that grant citizenship; new criteria for tax benefits, affordable housing, and social protection; collective ways of addressing the capitalist economy; reformulation of norms, rules and laws that tacitly hide instruments of social death, of racial and sexual discrimination, job loss, or public harassment and violence against “marginalized” people. The effects of such measures concern the freedom, justice and recognition of different ways of living and finally the reduction of inequality. Being rhizomic is therefore a way to feel at home in the third millennium.

A “strange sun”²² overshadows the conclusion

My reflections departed from the recognition that the crisis generated by the COVID-19 pandemic stresses out the physical dimension of urban living: having a home or not, with essential health and safety conditions, is a condition that differentially distributes vulnerability to disease and, hence, tacitly allocates life and death in populations. From there, lines of flight were experimented as alternative conceptual frameworks and contributions to urban thought. Those frames challenge essentialist and representational theories, which take the constituents

²² Expression by Antonin Artaud: “There is [in the plague] a kind of strange sun, a light of abnormal intensity by which it seems that the difficult and even the impossible suddenly become our normal element” (1994 [1938], 30).

of urban matter as dualistic (in the sense of oppositional) elements, even ontologically diverse. A rhizomic and performative character copes with contemporary cities' perennial transformation, adaptation, and unpredictability by pursuing relationality, instead of hierarchic or filiated conceptions of thought. Hence, the local and the global reflect and mutually transform each other; the "non-existent" and the "invisible" are paramount for a comprehensive and precise reading of the "real"; non-linear, creative concepts are needed to prepare sustainability and reduce inequality; finally, a critique of cultural, political, economic and philosophical hegemonies enables and multiplies ways of resisting and making the city otherwise.

Extraordinary events urge a "deconfinement" of thought by bringing to light multiple relationships, differences and interdependencies that used to remain away from the cities' skylines. As Antonin Artaud stated, referring to the plague (and that can be related to the current pandemic), it "takes images that are dormant, a latent disorder, and suddenly extends them into the most extreme gestures; (...) reforges the chain between what is and what is not, between the virtuality of the possible and what already exists in materialized nature" (1994 [1938], 27). In the end, these events widen the reckoning of what mobilizes people for action and serve, in a twisted and dramatic way, alternative futures. The circumstances and decisions that set priorities and strategies in addressing the outbreak of a virus may be extreme, but so are the long-term consequences to those who, in the face of indifference and/or a reduced sense of politics and the urban, are excluded from the world of life. Taking into account that we are still in the verge of new attitudes (environmental, social, political, economic) and that human perspectives are contingent, conclusions remain open. But something is already whispering: more than a deconstruction, the very bases of subjectivity, identity, and living, must be relocated (cf. Braidotti 2011), deterritorialized from human history

and conceptual safe-places that prevent or limit the fluidity between discourses.

A rhizomic way of dealing with the unexpected and thinking about ethical and political alternatives of agency may be advantageous for cities' endurance and sustainable future. Recurring to transversal and non-linear alliances is a way of seeing how life might be otherwise than it is. It should also help to destabilize the acritical repetitions (the habits that tend to normalize and naturalize categories, attitudes and codes) found in domains like language, ethics, education, health, politics, and science.

A strange sun projects shadows over what was once considered "normal" but it also shows, intensely, that from pain and uncertainty we can draw and realize new possibilities.

References

Agier, M., 2014. "De la frontera a la condición cosmopolita. La antropología más allá del multiculturalismo", in *Frontera Norte*, vol. 26, Número Especial 3, 2014. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5421294>

Artaud, A., 1994 [1938]. *The Theater and Its Double*. New York: Grove Press.

Bauman, Z., 2009. *Confiança e Medo na Cidade* (trad. Eliana Aguiar). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. Edição digital de 2012: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4561096/mod_resource/content/1/Confianca%20e%20Medo%20na%20Cidade%20-%20Zygmunt%20Bauman.pdf

Braidotti, R., 2006. *Transpositions, On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press.

Braidotti, R., 2011. *Nomadic Subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. New York Chichester: Columbia University Press.

- Deleuze, G. & Guattari, F., 2005 [1980]. *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, M., 1971. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", in *Hommage à Jean Hyppolite*, pp. 145-172. Paris: Presses universitaires de France.
- Guattari, F., 2000 [1989]. *The Three Ecologies*. London and New Brunswick: The Athlone Press.
- Guattari, F., 2006 [1992]. *Caosmose, Um Novo Paradigma Estético*. São Paulo: Editora 34.
- Guattari, F., 2015 [1992]. "Ecosophical Practices and the Restoration of the 'Subjective City'", in Genosko, G. & Hetrick, J. (eds.), *Machinic Eros: Writings on Japan*. Minneapolis: Univocal Publishing.
- Harvey, D., 2012. *Rebel Cities, From the Right to the City to the Urban Revolution*. London and New York: Verso.
- Jobe, K. S., 2019. "Houselessness", in Meagher, S. M., Noll, S. & Biehl, J. S. (eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of the City*, pp. 203-215. London and New York: Routledge.
- Lefebvre, H., 2003 [1970]. *The Urban Revolution*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mbembe, A. & Nuttall S. (eds.), 2008. *Johannesburg: The Elusive Metropolis*. Durham, NC: Duke University Press.
- Mbembe, A., 2017. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona. [Politiques de l'inimitié. 2016. Paris: La Découverte].
- Messina, A. L., 2020. "Columna de Aïcha Liviana Messina: Política y pandemia" [online article], in *The Clinic*, 05 March 2020. <https://www.theclinic.cl/2020/03/05/columna-de-aicha-liviana-messina-politica-y-pandemia/>
- Panigrahi, S., 2017. "Rhizomatic Cities in Italo Calvino's *Invisible Cities*", in *Quaderni d'italianistica*, vol. 38, no. 1, 2017, pp. 173-194.

<https://jps.library.utoronto.ca/index.php/qua/article/view/31158/23580>

Pereira, P. C., 2019. "City and common space", in Meagher, S. M., Noll, S. & Biehl, J. S. (eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of the City*, pp. 253-262. London and New York: Routledge.

Robertson, S., 2018. "Rethinking relational ideas of place in more-than-human cities", in *Geography Compass*, vol. 12, n° e12367, pp. 1-13. <https://doi.org/10.1111/gec3.12367>Document1

Rhodes, B., 2020. "The 9/11 Era Is Over" [online article], in *The Atlantic*, April 2020. <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/04/its-not-september-12-anymore/609502/>

Sassen, S. & Diaz, F., 2018. "On Expulsions" [online article], in *ARQ (Santiago)*, 2018, n.98, pp.14-25. ISSN 0717-6996. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-69962018000100014>

Sennett, R., 1994. *Flesh and stone: the body and the city in Western civilization*. New York: W.W. Norton & Company.

RECOGNITION AND PUBLIC SPACE: THE CHALLENGE OF RECEIVING MIGRANTS AND REFUGEES IN OUR CITIES

Ana Carina Vilares
University of Porto (Portugal)
vilares.ana@hotmail.com

Resumen: Este texto pretende analizar y entender la visión política y categorización ética subyacentes a nuestro sentido común acerca del movimiento y la llegada de migrantes y refugiados desde la perspectiva de la cosmovisión occidental y como ciudadanos europeos del siglo XXI. Pretendemos explorar el concepto del espacio público de Hannah Arendt con el concepto de aporofobia de Adela Cortina, cruzando las dos propuestas filosóficas en busca de los lazos y límites de la compasión en la vida pública y evaluando sus efectos emocionales en la intersección política entre necesidad y libertad. También pretendemos profundizar la construcción de bienes comunes materiales e inmateriales en nuestras ciudades, principalmente en el acto de acoger a migrantes y refugiados; no solo en nuestro espacio físico, sino especialmente en nuestro espacio público. Estos actos locales de acogida van a reconocer a los migrantes y refugiados como a agentes merecidos y capaces de discurso y acción política, y no sólo como a pacientes de violencia y sufrimiento.

Palabras clave: reconocimiento, espacio público, pluralidad humana, ciudades, compasión, migrantes, refugiados.

Abstract: This paper intends to analyze and understand the political vision and ethical categorization which underlie our common sense about the movement and arrival of migrants and

refugee, from the perspective of the Western worldview and as European citizens of the 21st century. We intend to explore Hannah Arendt's concept of public space with Adela Cortina's authentic practice of recognition, crossing the two philosophical proposals in a search for the bonds and boundaries of compassion in public life, and evaluating their emotional effects on the political intersection between necessity and liberty. To the greatest extent, our purpose is to deepen the needed construction of material and immaterial common goods in our cities, mainly in the act of receiving migrants and refugees; not only in our physical spaces, but especially in our public spaces. This local act of receiving, must recognize migrants and refugees deserving agents, capable of political discourse and action, and not only as patients of violence and suffering.

Keywords: recognition, public space, human plurality, cities, compassion, migrants, refugees.

1. The aim of “open spaces between men”. An introduction with Hannah Arendt

The Human Condition, a work that the thinker would have liked to entitle *Amor mundi*, Arendt contends:

Human plurality, the basic condition of both action and speech, has the twofold character of equality and distinction. If men were not equal, they could neither understand each other and those who came before them nor plan for the future and foresee the needs of those who will come after them. If men were not distinct, each human being distinguished from any other who is, was or will ever be, they would need neither

speech nor action to make themselves understood. (Arendt, 1998, 175-176)

Following these opening words, Arendt states that being distinct does not directly mean being the other or different from oneself. Distinction as a human quality must be accompanied by the skill of otherness, because, according to Arendt, “only man can express this distinction and distinguish himself, and only he can communicate himself and not merely something (...). In man, otherness, which he shares with everything that is, and distinctness, which he shares with everything alive, become uniqueness, and human plurality is the paradoxical plurality of unique beings.” (Arendt, 1998, 176) This plurality is effective only if we recognize other human beings as equal but different, and when we use words and deeds to understand and receive them.

In the current historical moment, our contemporaneity, the media and social networks have brought us a distant, mostly stereotyped, view of refugees, conveyed by a show of commiseration and pity that progressively incites our fear or compassion. The plurality of refugees, who enter our lives and cities, does not contain one, two or three singularities. It is deprived of uniqueness, understood as the state or quality of being unique or one-of-a-kind. In fact, their distinctiveness does not become uniqueness as a human quality. Their images, as transmitted by most of the media, express lives unworthy of being lived, and are thus multiplied over and over in a categorization of faceless crowds, exposed to the dangers of precarious sea crossings in countless boats and across many borders. We can thus say that their lives represent one or more alterities to whom the privilege of uniqueness has been denied. Indeed, for these refugees, the privilege of recognition has also been denied. It only comes to the surface in discourse and action, and does not reach the public sphere despite feelings of fear and compassion.

To put it bluntly, this difference between us and the refugees discards equality, and their isolation

eradicates their freedom. According to Arendt, human beings, in their truest sense can only exist in a world, and there can only be a world where plurality is more than the mere multiplication of a single species. In Arendt's conception of public space, the ability to open spaces between men and to maintain them, works as a kind of second birth, in which recognition and liberty appear and are given visibility. Birth gives human beings the possibility of entering the world. Through freedom, Arendt assumes, Man creates spaces among his peers, initiates something new from himself, a capability to start, to begin something, in accordance with the true meaning of the verb "to act". For Arendt, "to act, in its most general sense, means to take an initiative, to begin (as the Greek word *archein*, 'to begin', 'to lead', and eventually, 'to rule' indicates, to set something into motion (which is the original meaning of the Latin *agere*)." (Arendt, 1998, 177) And this action can bring the unexpected, the improbable into the world. In this sense, action distinguishes us from others, as brand new things thus far unknown are brought into the world: "In acting and speaking, men show who they are, reveal actively their unique personal identities and thus make their appearance to the human world, while their physical identities appear without any activity of their own in the unique shape of the body and the sound of the voice." (Arendt, 1998, 179)

The problem here lies in the recognition of this unique personal identity exposed by Arendt. Discourses and acts of hatred, for example, do not recognize this uniqueness of each human being and the lack of this recognition betrays plurality. Discourses and acts of hatred are turned against the collective character of a community, a religion, a race or a social class. Like the poor, the needy and the persecuted, the refugees are certainly targeted in and affected by these discourses and acts of violence because they are included in a certain group or groups and are, consequently, potential victims of these hate crimes. Sometimes, the membership of individuals in

a particular community restricts the development of their very identity and quells the uniqueness of its members, who need to acquiesce to its cultural ideas and practices or, if they disagree, to reject them. The challenge of *receiving* migrants and refugees needs to be justified not from a cultural point of view, but from a humanitarian one.

The article 33 of the Geneva Convention on the Status of Refugees, regarding the prohibition of expulsion and return ("*refoulement*"), states precisely this humanitarian angle: "No Contracting State shall expel or return (*refouler*) a refugee in any manner whatsoever to the frontiers of territories where his life or freedom would be threatened on account of his race, religion, membership of a particular social group or political opinion." (UNHCR, 2010, 30) This first point (of non-*refoulement*) is only restricted by the second, the principle of state security and based on the principle of self-determination of states: "2. The benefit of the present provision may not, however, be claimed by a refugee whom there are reasonable grounds for regarding as a danger to the security of the country in which he is, or who, having been convicted by a final judgment of a particular serious crime, constitutes a danger to the community of that country." (UNHCR, 2010, 30) Here, we are dealing with a huge problem, because the principle of non-*refoulement* can often clash with the principle of self-determination of states, and if the media continue to disseminate and promote a stereotyped view of migrants and refugees, a view of growing insecurity, the doors of the cities will keep closed more and more, not dwelling and receiving those who most need their hospitality.

Thus, the persecution of refugees for religious reasons or membership of a low social class is prohibited on the grounds of international human rights, and as we know, it breaches immigration rules in benefit of the asylum, as the Convention stipulates. As Jürgen Habermas remarks in his book *Inclusion of the Other*: "since the discovery of America, and

especially since the explosive increase in worldwide immigration in the eighteenth century, the great bulk of those wanting to immigrate has consisted of individuals immigrating in order to work as well as refugees from poverty who want to escape a miserable existence in their homeland.” (Habermas, 1998, 230) As an example, the author refers to the immigration from the impoverish regions of the East and the South of Europe, of people looking for work and better conditions of life, both material and political, in the rich countries of Europe. Still for Habermas: “From the moral point of view we cannot regard this problem solely from the perspective of the inhabitants of affluent and peaceful societies; we must also take the perspective of those who come to foreign continents seeking their well-being, that is, an existence worthy of human beings, rather than protection from political persecution.” (Habermas, 1998, 230) If we recall the news about the thousands of refugees and migrants that have been force-marched into the Sahara desert by Algerian security forces, between 2014 and 2018, we can understand the true meaning of the words “existence worthy of human beings” and the difficult path to achieve it, against social, religious or political prejudices which insist on oppressing the refugees personal identities and their freedom too. A path of recognition strengthened in the belief that the human beings are beings able of act, speak, discourse and think, not only as patients of violence and suffering. Are our cities prepared for this challenge of receiving and dwelling migrants and refugees, an action based on and inspired by the principle of human dignity? If not, what work and practices do we need to do in our cities to empower these people? In its spatial connection with the city or cities, can philosophy help us, today, to react and respond to this ethical and political challenge?

2. Migrants and refugees in our cities: how to overcome Aporophobia?

In her latest work published in Spain, *Aporophobia: the refusal of the poor*, Adela Cortina deepens the concept of *aporophobia*, which she created in 1995, helping us to reveal and analyze a social reality and a political problem that consists in keeping the poor and the needy, the persecuted too, at the door of the city. “*Aporophobia* is a real attack against human dignity.” With these words, Cortina initiates her Ted talk about the creation and the systematization of the concept *aporophobia*. For the philosopher, “it is also an attack against democracy because there cannot be democracy with *aporophobia*.” (Cortina, 2018) The basis of democracy is equality, reminds Cortina. And to relegate and disparage groups of people who have nothing to give in return, like the poor, the needy and the outcasts, is to disregard the principles of the Universal Declaration of Human Rights, the Charter of Fundamental Rights of the European Union, and, on the subject of the refugees, the Convention and Protocol relating to the Status of Refugees. But, as we know, in philosophy we need much more than principles to face this reading framework of *aporophobia*. We need to make and reach the philosophical experience of *receiving* and *dwelling*.

In the context of the reflections about the links between philosophy and city, or the philosophy of the city, this reality of contempt for migrants and refugees does not agree with the real aim of this link, as Paula Pereira, underlines: “Our common future depends on *the ability to think and make the city*, which means, the growing need to think and make the city *a common space*.” (Pereira, 2020, 253) Furthermore, the author sustains that: “philosophical experience is manifested in the ability to translate what happens into what happens to *us*, into meaningful experiences, to think based on that which touches *us*, that which affects *us*, especially with regard to a ‘regulated and normalized’ world, which has debilitated our experience of

receiving and dwelling.” (*ibidem*) The principles, “regulated and normalized”, come from the ideal of a modern subjectivity, an ideal subject, as López Soria remarks: “without belonging, without territory, universal, abstract, axiologically neutral, secular... who has no eyes to see precise and differentiated locations.” (Soria, 2003, 4) An *ethics of coexistence*, as Soria intends, or an *ethics of common goods*, material and immaterial ones, as Pereira remarks, is crucial here to ensure the openness of difference to dialogue, a dialogue exposed to the stranger, the challenge of making them, migrants and refugees, locally, our neighbors and equals, because: “the ability to *receive* is that which underpins an essential vulnerability within us, in our capacity to give and to grant, and which ensures our ability to endure strangeness, the precluding of denial experience.” (Pereira, 2020, 253-254) This experience of openness, recognizing others as our equals, implies another reading of rationality, more ambiguous and oblique, but in the search of meaning and understanding. As López Soria remarks:

Each rationality would be, in this case, an only particular expression of the rich and varied human experience, an experience that would be nourished by the ex-position, to putting into motion and in common, of all the rationalities. (...) The universal is not then a self-imposed discourse as universally valid. (...) The universal is rather a network of paths where rationalities meet, intersect, dialogue and argue with each other. (Soria, 2003, 11)

In fact, denying the possibility of entry to migrants and refugees into our cities, constructs a barrier only explained, once again, because they belong tout court to a specific and rejected group, nation or religion. They are not recognized as a singularity, as a rationality that intends to entry into a dialogue for creating “open spaces between men.” As Jürgen Habermas asks in *Inclusion of the Other*: “can a theory of rights elaborated on individualistic terms do

justice to the struggles for recognition that deal with the articulation and affirmation of collective identities?” (Habermas, 1998, 189) The response needs to be affirmative as the author continues to state out: the modern law is universally individualistic in order to include all persons who exist in the formal principle of dignity. If a cultural or a comprehensive way of life contains racist, xenophobic or aporophobic behaviors, inside or outside the community, these practices must be analyzed and criticized by this principle without “a conservation of the species point of view.” (Habermas, 1998, 210) This critical principle will thus be the most appropriate moral resource for rebuilding a civil society and inspiring the human capacities leading to dialogue, mutual understanding and commitment, as well as moral resources. Taking on Offes’ conception of civil society, García-Marzà assumes: “these are resources because they allow interactions, the coordination of different and plural plans of action. These are moral because they can increase practical reason, which must recognize others as human beings deserving of dignity and respect.” (García-Marzà, 2008, 43) In sum, this conception of moral resources fits Pereira’s conception of material and immaterial common goods, in the framework of the articulation between philosophy and cities:

The city is, in fact, a common good, in its material and/or immaterial dimension; both parks and streets are common goods, as are the corporative capacity, instruments and energy needed to create institutions and to make the city. Goods are not mere artifacts but also cultural, social and relational common goods. (...) To make the city can, then, be related to mode of work, as a means to establish closeness and mutual help. (Pereira, 2020, 259)

This collaborative work, which is a philosophical, political and social one, implies a renewed *making of the city*, with rationalities increasingly closer to each other, working on this proximity, through the

experience of *receiving* and *dwelling*, and seeing in each person a unique one, a different one, not primarily, from this or that group, this or that religion. Confirming this ethical view, in her book *Aporophobia*, Cortina diagnoses that: “The difference between discourses and hate crimes from other types of violations is that the victims are not selected for their personal identity but because they belong to a particular collective, endowed with characteristics which generate disgust or contempt from the aggressors.” (Cortina, 2017, 35) In Greek, the word *áporos* means the poor, the needy, and *phóbeo* means to be amazed by, to be afraid of, as we can see both in the construction of words like xenophobia, homophobia or islamophobia, and so on. Adela Cortina coined the concept of aporophobia in order to respond philosophically to a social reality that can undermine any political context or, indeed, can destroy it completely. As the author notes, the foreigners who visit our countries, beaches or cities, and bring enough money in their pockets, do not mean or pose a problem for us. We are only afraid of those who arrive with nothing and do not come to visit our beaches and cities. They come looking for a safe place where they can live and rest, hoping to find a good host. Unfortunately, History, and the times we live in, tells us a different story and a much harsher reality. Every day, televisions and networks, expose life stories of people who have run away from war and disaster, from hunger and cold, for the most part, peaceful people who encounter in each boat and at each border the non-host, facing indeed more guards and guns than they had left behind in their countries.

If we cross Cortina’s *aporophobia* concept with Arendt’s understanding of the social question of poverty, we find that for the latter, “poverty is abject because it puts men under the absolute dictate of their bodies, which is, under the absolute dictate of necessity as all men know it from their most intimate experience and outside all speculations.” This “absolute dictate of necessity” is a reality that dawned

with the French Revolution, when the multitude of the poor appeared on the political stage and where “freedom had to be surrendered to necessity, to the urgency of the life process itself.” (Arendt, 1990, 60) This social question or condition leads us to economic grounds, crucial to the course of political life, but which do not exhaust it. It is important to align rules of necessity with a *politics of justice*, with a very sense of generalization, which the *politics of pity* described by Hannah Arendt so often forgets today.¹ Unfortunately, at times, public life and discourse insist on the social question or economic conditions as the sole scope of political life, arguments which are often used to refuse the arrival of migrants and refugees. As Adela Cortina says regarding the creation of the concept of *aporophobia*,

those who want to be free of political refugees and poor immigrants say that they come to take our jobs, to take advantage of our social security and, in recent times, that their arrival includes terrorists sent by the Islamic State, ready to commit attacks like those of Paris, Nice, Brussels, Frankfurt and Berlin. Unfortunately, Donald Trump is not the only one who thinks this way.

And Cortina gives an example to make us think about these issues:

The case of the Tunisian Anis Amri, suspected of having caused the Berlin massacre on December 18, 2016, gave strength to the aporophobic and xenophobic parties because he was a refugee who landed in Lampedusa in 2011 and was welcomed by a family for being minor.

¹ This distinction between the *politics of justice* and the *politics of pity*, historically achieved in the contexts of the American Independence and the French Revolution, respectively, is established by Luc Boltanski in an interview on Hannah Arendt thought. We will return to this distinction in a third point on compassion. Boltanski, L. (1999). *Distant suffering: morality, media and politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

And she continues:

In this case, the reaction of parties and people who reject the coming of the poor is to extend suspicion and refusal to a whole collective of refugees and immigrants who come to our lands in subhuman conditions. This is the distinguishing feature of the hate crimes, which are not addressed to a specific person because of who they are, but because they belong to a certain collective. (Cortina, 2017, 37-38)

Thus, collective membership of a certain group, gender or even class, isolates people from each other, and hinders political communication with other discourses and acts that differ from ours. Most particularly, communication and dialogue with other identities and cultural point of views are also encumbered. Here, taking seriously the movement of refugees and migrants, leads us to think that their isolation restricts their freedom, and affects the human ability to externalize words and deeds, the openness to the world through which we can meet our equals and corroborate our own identity. In the essay "Introduction into Politics", Hannah Arendt also points out that: "The isolated individual is never free; he can only become free when he leaves his isolation to enter the polis and there assume the action. Before freedom can become a mark of honor attributed to a man or a type of man (...). Freedom has a space, and whoever is admitted into it is free, whoever is excluded from it is not free." (Arendt, 2005, 177) It is important to remark that Hannah Arendt begins this same essay with the following words, expressive of the issue that concerns us here: "Politics is based on the fact of human plurality. God created man, but men are a human, earthly product, the product of human nature." And later the author reiterates: "Politics arises between men, and so quite outside of man. There is therefore no real political substance. Politics arises in what lies between men and is established as

relationships. Hobbes understood this.” (Arendt, 2005, 93-95)

Man is apolitical, Arendt tells us, but men are political. To be together is the quality of a community that has been constructed by free men and women, who choose to communicate and act among themselves. A community constructed by free members capable of exteriorizing words and deeds, and therefore to be heard and seen by their equals. To be free is to have become free, in the pursuit of what takes us closer to our equals. It is to have done something, “to act”, “to set into motion”, in the conquest of this liberty. In the chapter called “Ideology and Terror”, from the book *Origins of Totalitarianism*, Arendt declares that terror and fear undermine the spaces between men and block the conquest of liberty. The terror which appears today, almost unpredictable, exists at the expense of the growing isolation and loneliness of human beings. This isolation is increasingly used as a political reason to refuse poor and persecuted refugees, for fear that they would bring with them hunger and terror, as Cortina explains in the Tunisian case. According to Arendt, the lack of freedom in a context of terror, forces us to deal with an apolitical reality:

By pressing men against each other, total terror destroys the space between them. (...) It destroys the one essential prerequisite of all freedom, which is simply the capacity of motion that cannot exist without space. (...) Terror, therefore, as an obedient servant of natural or historical movement, has to eliminate from the process not only freedom in any specific sense, but the very source of freedom which is given with the fact of the birth of man and resides in his capacity to make a new beginning. (Arendt, 1951, 466)

The ideology underlying this doctrinal thought uses terror as its best vehicle, dogmatically closed in its own intrinsic logic and conveyed within the idea of

the “One Man Only”, an oppressive conduct that restrains human plurality and consequently restrains the openness of spaces between men. This “One Man Only” is a fixed idea that promises to drive us to the end of the course of human history before it has even begun. Ideology, any ideology, which defends and explains the need of terror to implement this “One Man Only” idea closes, in fact, the spaces around them, prohibits the possibility of discourse and action. For Arendt: “No guiding principle of behavior, taken itself from the realm of human action, such as virtue, honor, fear, is necessary or can be useful to set into motion a political body which no longer uses terror as a means of intimidation, but whose essence *is* terror.” (Arendt, 1951, 468) In fact, terror is not only the political ideology of totalitarian doctrines, as Arendt highlighted in the last century. It is also the efficient cause of oppressive behaviors, based on the anthropological distortion of liberty as such, a distortion of the human ability to achieve the *common sense*, the sense of community, a reflexive one indeed, beyond our particularity. The fixed idea of “One Man Only” is thus assumed as the natural or naturalized idea of the human who does not know the course of history. History does not obey any necessity, much less its experiences and contingencies, because the logic of this fiction about human nature repeatedly collides against the facts. It is assumed and propagandized as a fate. Deep down, this idea of “One Man Only” forgets reality. It does not feed on it. It actually distorts it, increasingly isolating human beings from each other, dooming them to isolation, impotence and loneliness, which gradually lead to disregard human affairs.

This isolation results in a lack of discernment that needs to separate reality from fiction; true from false; right from wrong, in sum, liberty from necessity. According to Arendt, the issue of isolation that discards liberty and its conquest, is based on the fact that “what makes loneliness so unbearable is the loss of one’s own self which can be realized in solitude, but

confirmed in its identity only by the trusting and trustworthy company of my equals. (...) Self and world, capacity for thought and experience are lost at the same time.” (Arendt, 1951, 477) In this line of reasoning, migrants and refugees seem to be confined to this environment of distrust, barred from the possibility that a sound political thought about an open public space, which we also want to share, may one day restore them to their full human condition as free and equal beings and that they be, consequently, recognized as such in a plural context.

3. The path of recognition: a tension between compassion and rationality

The recognition of different and equal beings, the dual aspect of human plurality according to Arendt, cannot be achieved through the experience of compassion or pity - safeguarding that there are differences between them - or within a series of emotions that we feel when we see images of refugees in the media or social networks. The ability to feel something should be allied with the ability to think, because human beings, although not always simultaneously, are spectators and agents, dependent on and independent from others, and it is in this dialectical tension that we need to establish the possibility of our humanity as such. This is a path made of necessity and freedom, bearing in mind that the experience of compassion or the sentiment of pity are not at all the final discourse of recognition. Compassion awakens the path of recognition, but does not establish it. Its development, or its true evolution, entails serious political reasoning, an ability to think within the world about *human affairs*, which once it becomes discourse, may result in much more than mere feelings of pity. As Hannah Arendt points, in her book *On Revolution*, true compassion draws us closer, locally, but we cannot be closer to those who are far from here, distant from our surroundings. For the author:

Because compassion abolishes the distance, the worldly space between men where political matters, the whole realm of human affairs, are located, it remains, politically speaking, irrelevant and without consequence. (...) As a rule, it is not compassion which sets out to change worldly conditions in order to ease human suffering, but if it does, it will shun the drawn-out wearisome process of persuasion, negotiation, and compromise, which are the process of law and politics, and lend its voice to the suffering itself, which must claim for swift and direct action, that is, for action with the means of violence. (Arendt, 1990, 86-87)

And this lack of distance, in terms of compassion, abolishes the process of persuasion, negotiation and compromise, essentials for a politics of justice, as Luc Boltanski noted. This distance sustains our ability for reasoning and not only our capacity to feel while we are viewing the pain of others. For Boltanski, “distance is a fundamental dimension of a politics which has the specific task of a *unification* which overcomes dispersion by setting up the ‘durable institutions’ needed to establish equivalence between spatially and temporally local situations.” (Boltanski, 1999, 7) A new political discourse, a just one, is urgently required here, averse to a *politics of pity*, so as to spark the interest of every single person in an authentic *being together*, suffering, but also capable of discourse and action, in the open field of public spaces and spheres, where we need to understand and examine, the origin, the class or the religious creed of those who are welcomed, and not only to feel pity for the “low people”, for those who want and need to come and to be helped: *le peuple*.²

² As Hannah Arendt explain: “The words *le peuple* are the key words for every understanding of the French Revolution, and their connections were determined by those who were exposed to the spectacle of the people’s sufferings, which they themselves did not share. For the first time, the word covered more than those who did not participate in government, not the citizens but the low people. The very definition of the word was born out of compassion, and the term became the equivalent for misfortune and

About migrants and refugees, and in the *case for open borders*, Joseph Carens expounds in his paper “Aliens and Citizens”, that the *original position* of John Rawls, as an example, together with the *veil of ignorance* principle, can be used as the basic assumption of this new political thought of openness and understanding for our public spaces. For Carens, indeed, the *original position* serves as a strategy of moral reasoning and “The veil of ignorance offers a way of thinking about principles of justice in a context where people have deep, unresolvable disagreements about matters of fundamental importance and yet still want to find a way to live together in peaceful cooperation on terms that are fair to all.” (Carens, 1987, 257) For Rawls, here lies the difficulty and the challenge of liberal political thought: “we need to find a point of view apart from this comprehensive basic structure, not distorted by its particular characteristics and circumstances, a point of view from which an equitable agreement between persons considered free and equal can be established.” (Rawls, 2006, 53) For Rawls, the priority of liberty needs to take precedence over any communitarian values like partnership or economic affiliation. The opportunities that arise in our own society or culture need to be shared by all, open to them, as free and equal moral persons. This anteriority of freedom over the community is rooted in the principle of moral personality, which must take precedence over all others in order to protect the identity and inviolability of every human being.

To this end, Carens rejects the analogy that Michael Walzer uses to justify the self-determination of states to exclude aliens and refugees. For Walzer, in his communitarian thought, states should behave like clubs, choosing and selecting their members in their right of freedom of association, giving priority to this in relation to the right to equal treatment rooted in the moral personality principle. Taking Rawls’ original position as a moral reasoning, Carens defends:

unhappiness – *le peuple, les malheureux m’applaudissent*, as Robespierre as want to say.” (Arendt, 1990, 75)

There is a deep tension between the right of freedom of association and the right to equal treatment. One way to address this tension is to say that in the private sphere freedom of association prevails and in the public sphere equal treatment does. (...) Drawing a line between private and public is often problematic, but it is clear that clubs are normally at one end of the scale and states at the other. (...) When the state acts it must treat individuals equally. (Carens, 1987, 267-268)

This tension between private and public, particular and general, is indeed the great path of recognition, an ethical one that needs to see and treat all human beings equally without the excuse of non-membership. To conclude this reflection, the issue of compassion as a social emotion, rather than a political one, is put to the test in this tension between private and public matters, particular and general thoughts, privileging the latter two. As Arendt contends:

Compassion, by its very nature, cannot be touched off by the sufferings of a whole class or a people, or, least of all, mankind as a whole. It cannot reach out farther than what is suffered by one person and still remain what it is supposed to be, co-suffering. Its strength hinges on the strength of passion itself, which, in contrast to reason, can comprehend only the particular, but has no notion of the general and no capacity for generalization. (Arendt, 1990, 85)

To the greatest extent, we need political discourses and actions that promote and enable the experience of open spaces between men, an experience full of risks, unpredictable outcomes, undoubtedly, but only thus can we reject pity or commiseration, the two perversions of compassion, as Hannah Arendt has said. And here we should consider solidarity, the true alternative to pity, and open spaces to a generalization of thought: "this solidarity, though it may be aroused

by suffering, is not guided by it, and it comprehends the strong and the rich no less than the weak and the poor; compared with the sentiment of pity, it may appear cold and abstract, for it remains committed to 'ideas' of greatness, or honour, or dignity - rather than to any 'love' of men." (Arendt, 1990, 89) *Ce zèle compatissant*, thought by Jean-Jacques Rousseau and set into motion by Robespierre, in the context of the French Revolution, needs to be articulated with the recognition of the fact that human beings suffer, are patients and victims, but are also agents and independent, capable of discourse and action. Here, we aspire to an enriching experience of recognition, a path through which we have to receive and respect all migrants and refugees as they are and as they appear, and not just linking them to this idea of suffering beings, misfortune, *les malheureux*, first of all.³

References

- Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, H. (1990). *On Revolution*. London: Penguin Books.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2005). *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- Boltanski, L. (1999). *Distant suffering: morality, media and politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carens, J. H. (1987). "Aliens and Citizens: the Case for Open Borders" *The Review of Politics*, 49 (2), 251-273.

³ This publication is funded with National Funds through the FCT/MCTES - Fundação para a Ciência e a Tecnologia/ Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior (Science and Technology Foundation / Ministry of Science, Technology and Higher Education), in the framework of the Project of the Institute of Philosophy with the reference FIL/00502.

- Cortina, A. (2009). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. 2ª ed., Oviedo: Ediciones Nobel.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós.
- Cortina, A. (2018). “Aporofobia: el miedo a las personas pobres”. Retrieved from: https://www.ted.com/talks/adela_cortina_aporofobia_el_miedo_a_las_personas_pobres
- García-Marzà, D. (2008). “Sociedad civil: una concepción radical”. *Recerca, Revista de Pensament i Anàlisi*, 8, 27-46.
- Habermas, J. (1998). *Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Kant, I. (1785). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- Pereira, P. (2020). “City and Common Space” in Sharon, M., Noll, S., & Biehl, J. (ed.) *The Routledge Handbook The Philosophy of the City*. London and New York: Routledge, 253-262.
- Soria, L., “Para una filosofía de la ciudad”, *Urbes. Revista de ciudad, urbanismo y paisaje*. Lima, I (1), 2003, 13-28. Retrieved from: <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/2069.pdf>
- Rawls, J. (1985). “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”. *Philosophy and Public Affairs*, 14(3), 223-251.
- Rawls, J. (2006). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- UNHCR The UN Refugee Agency (2010). *Convention and Protocol relating to the Status of Refugees*, with an Introductory Note by the Office of the United Nations High Commissioner for Refugees. Geneva. Retrieved from: <https://www.unhcr.org/protection/basic/3b66c2aa10/convention-protocol-relating-status-refugees.html>

CIDADE E RESPONSABILIDADE AMBIENTAL

Giuseppa M. Spenillo¹

Universidade Federal Rural de Pernambuco (Brasil)

gspenillo@sapo.pt

Resumo: Pretendemos neste artigo apresentar pontos relevantes para uma reflexão, que já se faz urgente, acerca da crise paradigmática em que nos encontramos e o quanto ela vem sendo sentida hoje nas cidades. O antropocentrismo, o cartesianismo, o humanismo e o legalismo são fortes traços do paradigma moderno que têm sido considerados como base de organização da vida em sociedade e de justificação da vida humana diante do planeta e da natureza. Este paradigma moderno apresenta um esgotamento que se expressa nas cidades contemporâneas por meio de diversas crises, como a sanitária, a econômica e a ambiental. Encontramos no pensamento social e filosófico crítico algumas pistas possíveis para o desenvolvimento de um novo pensar, capaz de conceber a utopia experimental da cidade como ambiente. Pensar e praticar a cidade-ambiente exigirá um novo motor ético: a responsabilidade ambiental, caracterizada pela reciprocidade e pela retribuição. A responsabilidade ambiental será o motor que permitirá novas possibilidades de estar na cidade, entendida e compartilhada como um presente.

Palavras-chave: ambiente urbano; cidade; presente; responsabilidade ambiental; utopia

¹ Professora Associada ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Investigadora integrada do RG Philosophy and Public Space do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (Unidade de I&D financiada e avaliada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) – Portugal).

Abstract: In this article we intend to present relevant points for a reflection, already urgent, on the paradigmatic crisis in which we find ourselves, and how much it has been felt nowadays in the cities. Anthropocentrism, cartesianism, humanism and legalism are strong features of the modern paradigm that have been considered as the basis of the organization of life in society and the justification of human life facing the planet and the nature. Modern paradigm presents an exhaustion that is expressed in contemporary cities through various crises, such as sanitary, economic, and environmental. We found in critical social and philosophical thinking some possible clues for developing a new thought, able to conceive the experimental utopia of city as an environment. Thinking and practicing a city-environment requires a new ethical engine: the environmental responsibility, characterized by reciprocity and retribution. Environmental responsibility will be the engine that will allow us new possibilities to be in the city, understood and shared as a present.

Keywords: cities; environmental responsibility; present; urban environment; utopia

Introdução

O que há de novo na cidade? Assumimos aqui a posição do pensar a cidade como um ser vivo e complexo. Este posicionamento permite percebê-la em ação e renovação constantes e em relação com o seu meio ambiente. Tomamos, portanto, a cidade como um ser vivo, que contém e está contido numa realidade e esta realidade é significada, representada e interpretada pelos que vivem na cidade ou a visitam.

A noção de cidade contemporânea deve ser formulada, então, na relação dinâmica que se estabelece entre a sua unidade conceitual e a sua multiplicidade real. A multiplicidade está nas diferentes perspectivas de organização social, estruturas econômicas e políticas, nas subjetividades que conformam sua superestrutura e, ainda, nas condições da infraestrutura para aqueles que nela vivem e visitam, nos monumentos, na história, na paisagem e na afetividade que encerram sua configuração de cidade. Estes elementos diferenciam as cidades entre si e as fazem singulares e personificadas: a Londres, a Lisboa, a Casablanca e o Rio de Janeiro são lugares que não se confundem em suas características, mesmo num mundo globalizado.

Por outro lado, é possível reconhecer uma unidade conceitual para a cidade contemporânea, lócus da vida contemporânea: algo de permanente ou persistente que a possibilita formar-se em diferentes lugares e mostrar-se como um constructo da existência humana. As cidades contemporâneas – uma configuração sem precedentes – reúnem em si o caos e o cosmos. Nas cidades contemporâneas está colocado o desafio do encontro de novas bases sociais e filosóficas para a vida em coletividade. Esta vida coletiva que, no último século, foi sendo estabelecida progressivamente em condições de concentração – de pessoas, de construções, de objetos, de animais e plantas domesticados, de serviços, de moedas –, é hoje exigida a responder a crises diversas em cenários fractalizados que conformam o que chamamos de cidade.

Em tempos de crises, a busca por novas bases sociais e filosóficas impõe a superação do paradigma moderno dominante, formado pelo antropocentrismo, pelo cartesianismo, pelo humanismo e pelo legalismo. Um paradigma cujo esgotamento vem sendo mostrado em situações recorrentes de miséria humana, sofrimento animal, incêndios florestais e rurais, guerras, colapsos financeiros e epidemias. Por outro lado, as ações para o acolhimento a refugiados, a adoção crescente ao

veganismo, o desenvolvimento de habitações ecológicas e sustentáveis, as práticas da reciclagem e da reutilização de recursos, o resgate das vegetações endógenas para uso medicinal, alimentar e climático também revelam, positivamente, a falência do paradigma moderno e as necessidades de ultrapassá-lo.

Refletir sobre essas dinâmicas que surgem nas cidades contemporâneas, e nelas ganham evidência, exige dar um passo para fora do pensamento hegemônico e exercitar o pensar de outras formas, para além do paradigma moderno. Somos todos modernos, porque as nossas referências assim nos fazem. No entanto, na leitura atenta de pensadores críticos acerca da Modernidade, encontramos pistas que podem abrir novos caminhos para o pensamento e para a significação entre a teoria e a prática social. Nesse artigo, portanto, trabalhamos importantes ideias retiradas de Henri Lefebvre (2012), David Harvey (2008), Zygmunt Bauman (2001), Michel Maffesoli (2010; 2020) e Marcel Mauss (2008).

Com estes pensadores somos levados a perceber o afastamento com que temos construído as cidades, seja o afastamento da natureza selvagem, seja também o afastamento de nossa própria natureza animal e de nossa natureza social – substituídas processualmente pelas máscaras da urbanização, do consumo, da descartabilidade, do tempo, da mercadoria, da liberdade, do direito e do dever, da tecnologia e da razão.

Para tal, organizamos o estudo e o artigo em três momentos: 1) o questionamento acerca da cidade, que nos leva a sua proposição como cidade-ambiente; 2) a constatação de um novo motor ético para a cidade-ambiente, que nos remete a revisões da noção de responsabilidade; 3) a formulação de uma noção prévia de responsabilidade ambiental, a ser refinada. Propomos, a partir daí, a projeção de duas utopias: 1) a cidade como um ambiente, vivida com responsabilidade ambiental e, 2) o presente como dádiva, vivido em retribuição.

1. A cidade como ambiente

As crises atuais, climáticas, sanitárias e urbanas, expressas por guerras e guerrilhas, violência armada e simbólica, gentrificação e expulsão de populações de áreas urbanas, epidemias, incêndios, cheias e secas, são reveladoras do esgotamento de muitos valores modernos, já apontados em formulações quanto ao fim das certezas (Prigogine, 1996), o fim do político e do social (Baudrillard, 2011), o fim da utopia (Jameson, 2004). No entanto, as crises são, também, um chamamento para novas aprendizagens, que, hoje, podem nos permitir a superação do paradigma moderno, na medida em que este se consome sem o vislumbre de equacionamentos. Neste mesmo sentido escreveu Maffesoli (2020) sobre o mito racionalista do progresso confrontado pela crise sanitária na pandemia do coronavírus em 2020:

C'est ainsi que l'on peut comprendre la «crise sanitaire» comme une modalité d'une crise sociétale en cours, d'un changement de paradigme bien plus profond. En d'autres termes, la crise sanitaire comme expression visible d'une dégénérescence invisible. Dégénérescence d'une civilisation ayant fait son temps. Civilisation dont le paradigme n'est plus reconnu. (Maffesoli, 2020, s/p).²

Consideramos, como Maffesoli, que a crise sanitária de 2020 torna visível uma grave crise paradigmática. Esta crise expõe os limites da razão cartesiana, apta a enxergar apenas os iguais; da ética humanista, cega pelo brilho que atribui à humanidade; do antropocentrismo, fundamentado em pactos sobre direitos e utilidades que tornam objeto da vontade humana tudo o que não é humano; e do arcabouço

²Tradução livre: *A crise sanitária pode ser entendida como uma modalidade de uma crise social em curso, de uma mudança de paradigma bem mais profunda. Em outras palavras, a crise sanitária como expressão visível de uma degenerescência invisível. Degenerescência de uma civilização que teve seu dia. Civilização cujo paradigma não é mais reconhecido.*

jurídico capitalista que, sob a lógica da mercadoria, regula e define as ações e os valores humanos modernos.

Observamos, assim, a urgência em se entender as exigências da conjuntura atual da vida na Terra, e apontar para possíveis princípios estruturantes de uma necessária reestruturação das concepções acerca desta vida. Apoiamos nosso olhar ainda em Maffesoli (2020) para tratarmos da crise dos obsoletos valores do racionalismo, do humanismo e do antropocentrismo, com um sentimento de vida, e não de morte. Algo está nascendo nesta crise da civilização moderna. Como reconhecê-lo?

O lugar preponderante para procurarmos e compreendermos os seus indícios é, forçosamente, nas cidades contemporâneas, em que vivem 55% da população mundial (conforme dados da ONU para 2019, que aponta para um crescimento para os 70% até 2050). Será na cidade que os novos pactos sociais e as novas compreensões e significações da vida humana, da vida em sociedade e da vida na Terra se desenvolverão. É preciso ouvir, captar, sentir, reconhecer os indícios dessa mudança que se revelam nas cidades. Nesse ponto, parece necessário perguntarmos: O que é a cidade?

Para Henri Lefebvre (2012, 113), a cidade tem sido “um objecto virtual”, uma vez que construímos modelos para ela, projetamos aquilo que imaginamos como um ideal de cidade – formas e funções programadas tecnicamente e politicamente – e descuidamos da realidade urbana. Nesse sentido, mesmo quando desenvolvemos estudos filosóficos, estudos científicos e estudos artísticos, fragmentamos, parcelamos e reduzimos a cidade, tornando-a virtual e, portanto, deixando que ela nos escape. Nas palavras de Lefebvre (2012): “Cada «objecto», neste sentido, não é senão um modelo de realidade urbana. No entanto, jamais uma tal «realidade» se tornará manejável como uma coisa” (114).

De facto, a cidade não é uma coisa, não é um ordenamento e não é uma paisagem. A cidade é o resultado sempre transitório das interações de seus

habitantes e de seus visitantes e das relações de força destes a partir de uma institucionalidade social, política ou técnica. Concordamos com Lefebvre (2012) quando afirma que “As instâncias do possível só se podem realizar no decurso de uma metamorfose radical.” (117). Onde está o radical? Como reconhecê-lo? Será preciso, para tal, sair das vestes racionais modernas e exercitar o pensar fora dos modelos do cartesianismo, do antropocentrismo e do humanismo.

Com este exercício, poderemos enfim ver aquilo a que nos recusamos até aqui, porque enfeia nossa humanidade, ensombra nossa razão, esgarça nossa necessidade de nos colocarmos no centro do mundo. Este exercício terá que ser realizado nas cidades contemporâneas, que formam um fenômeno sem precedentes caracterizado, como já afirmamos, pela alta concentração de pessoas, de construções, de produções e de consumo, de naturezas domesticadas – tudo isso resultado do paradigma que agora vemos colapsar.

Para David Harvey (2008), esta alta concentração no espaço urbano é resultante do jogo liberal capitalista, que precisa de excedentes para manter-se como sistema político-econômico dominante. Os excedentes, de produtos, de recursos e de mão-de-obra, mantêm a dinâmica de regulação entre oferta e demanda, como dita a cartilha capitalista. No entanto, o alerta de Harvey é para o sentido atribuído à urbanização nesse jogo. Com o exemplo de três momentos da história recente – Paris, 1850; EUA, 1940; China, 1990 – o autor demonstra como projetos de urbanização atenderam a momentos de crise do capitalismo, criando empregos e utilizando mercadorias para contornar a crise no modo capitalista liberal, ou seja, através de soluções transitórias.

Dessa forma, o conceito de urbanização que criou a grande maioria das cidades em que vivemos hoje atende a uma lógica de privatização do espaço com a consequente expulsão daqueles que não detêm capital para estar na cidade. Conforme Harvey (2008), esta forma de

urbanização faz surgir aquilo a que chama de espaços porosos ou “porous spaces of uneven geographical development” (36),³ que seriam algo indefinido, entre o desconhecido urbano e o ex-conhecido rural. São espaços que revelam a desigualdade social estabelecida pela forma capitalista de produzir – nesse caso, as cidades.

Há outros problemas decorrentes do modo capitalista de dispor do espaço e de urbanizá-lo. Como apontou Zygmunt Bauman (2001), criamos nas cidades contemporâneas os chamados espaços públicos, lugares onde pessoas podem compartilhar suas “*personae públicas* – sem serem instigadas, pressionadas ou induzidas a tirar as máscaras” (112). Para o autor, estes espaços dividem-se em duas categorias: numa delas estão os lugares inacessíveis e inóspitos, que constituem o lugar do não-encontro nas cidades contemporâneas. São lugares de passagem, vias expressas, que compõem o cenário urbano, exercem nele uma função, adquirem um papel de referência na identificação da cidade. Estes lugares se sobrepõem às pessoas.

A outra categoria de espaço público comporta, conforme Bauman, os lugares do consumo, em que os encontros são breves e superficiais. Constituem o lugar dos encontros possíveis nos espaços públicos, os shoppings e os supermercados, que oferecem condições para estar e para agir. Porém, nestes lugares, a única ação comum é o consumo – uma ação que não necessita nem busca interações. A ação do consumo realizada nesses lugares se sobrepõe às pessoas.

A pandemia de 2020 vem reafirmar isto, se considerarmos que as interações foram suspensas pela necessidade do isolamento social, mas o consumo não o foi, mesmo com estes espaços públicos mantidos fechados. O consumo transferiu-se para os espaços virtuais e serviu para preencher os indivíduos de ações de escolhas e compras, exponenciando a sua independência das relações sociais. Relacionamos com aplicativos

³Tradução livre: *espaços porosos de desigual desenvolvimento geográfico*.

digitais, números, imagens, ícones. E sobrevivemos. Talvez a vida nas cidades contemporâneas já estivesse a nos preparar para isto, ao nos fragmentar nos espaços públicos e nos negar a vida urbana plena de interações.

Nas cidades e seus espaços públicos, os lugares estão preenchidos por aquilo que reconhecemos como paisagens urbanas – praças, jardins, avenidas, arranha-céus; nesses lugares vivem-se as experiências de estar, de visitar, de produzir, de consumir, de prestar e receber serviços; manifestam-se neles as vontades de ostentação, de visibilidade e de lutas sociais. Nesses lugares, estão visíveis os iguais, os selecionados, os incluídos no projeto de cidade. Uma inclusão que idealmente se quer técnica e acrítica. Não há fundamentação para a seleção de alguns e a exclusão de outros tantos, exceto pelo projeto urbanístico que provém de uma matriz de base capitalista mercantil, na qual não há lugar para todos.

Para Bauman (2001), o que resulta daí são os não-lugares e os espaços vazios. Os não-lugares são espaços destituídos de expressões e de identidade, como os aeroportos, os hotéis, os elevadores e os transportes públicos. Por outro lado, os espaços vazios são lugares sem significação para o projeto urbanístico que transforma a cidade em algo ideal ou virtual. Estes espaços estão nas áreas pobres das cidades, nos guetos, nas periferias. Eles não são vistos em sua profundidade nem em suas diferenças, tanto em relação aos lugares como em relação uns aos outros.

A categorização proposta por Bauman permite questionar uma vez mais o paradigma que nos reúne sob a etiqueta da Modernidade. Produzimos ideais, que se tornaram virtuais. Afastamo-nos da realidade e de sua diversidade. Negamos nossa responsabilidade no desenrolar da vida nas cidades. Deixamos que o espaço/lugar, a construção, a produção e a *performance* consumista de massas se sobrepusessem às pessoas, a seus valores, a suas vicissitudes, a suas necessidades e à sua animalidade, enquanto consciência de ser da natureza.

Nas cidades contemporâneas são criadas formas e condições específicas para a ação e a participação social, para a cidadania e a política, tudo idealizado de modo técnico e acrítico e tornado virtual – ou seja, sentimos que podemos tudo, mas não realizamos.

A virtualidade da vida nas cidades contemporâneas levou ao desenvolvimento do que Bauman (2001) chamou de *personae* (personas) públicas ou personagens que assumimos nos espaços públicos e que nos salvaguardam contra as interações possíveis na vida real. Na leitura de Bauman está contida a questão da segurança no mundo moderno, em que o anonimato e, logo, a máscara, servem de proteção frente ao desconhecido. Talvez esta seja uma abordagem pessimista diante das possibilidades da cidade.

No entanto, Maffesoli (2010), que propôs uma visão otimista sobre a ocupação das cidades contemporâneas, ao destacar a formação de tribos urbanas como respostas ao individualismo crescente, também encontrou nelas a existência de personas. Para este autor, a persona carrega superficialidade, teatralidade e aparência. Esta persona urbana leva a política a tornar-se estética e o indivíduo a tornar-se um ator-espectador.

Conforme Maffesoli (2010), os efeitos locais de suas ações tornam-se globais enquanto a globalidade tem efeitos locais não administráveis, e o sentir comum torna-se um culto ao imediato – podemos referir a cultura dos *digital influencers* como um exemplo bastante atual, uma vez que esses influenciadores fazem as chamadas postagens de conteúdos nas redes sociais digitais, nos blogs, vlogs e no YouTube, com as quais pretendem influenciar milhares de seguidores em seus hábitos de consumo e outras decisões. Rapidamente as postagens de conteúdos nas plataformas digitais deixaram de ser algo espontâneo para se transformar numa profissão, a de influenciador. Um *digital influencer* de sucesso tem até 100 mil seguidores e chega a ser remunerado por diversas empresas, através do setor do Marketing de influência.

Novamente, a mercadorização das ações como resposta a cenários econômicos, como apontou Harvey (2008) na história recente do capitalismo.

A cultura da influência que se desenha nas plataformas digitais pode ser entendida como uma reorganização dos processos de globalização e, fortemente, dos sentidos do local, reconfigurado em sua expressão espacial e redimensionado de muitas formas pela ocupação profissional desse novo *lugar virtual*. Ainda assim, para Maffesoli, esta seria a forma de estar junto nas cidades contemporâneas. Com a crise da civilização moderna, evidenciada pela pandemia do coronavírus em 2020, Maffesoli (2020) constata que este estar junto tornou-se infértil: “La matrice de l’être-ensemble est devenue inféconde.” (s/p).⁴

Para David Harvey (2008), a persona urbana surgiu no primeiro ciclo de urbanização nos moldes capitalista liberal, em Paris, na década de 1860. Sua existência revela transformações radicais no estilo de vida, que assume um padrão para o urbano. Conforme o autor, o refrigerador e o ar condicionado como equipamentos obrigatórios nas casas, assim como os dois carros na garagem, tornaram-se imperativos para o sentimento de inclusão no mundo urbano. Seja numa abordagem otimista ou numa abordagem pessimista, a percepção de padrões de vida bem definidos, de máscaras e aparências, da busca pelo anonimato ou por tribos urbanas, aponta para a questão: o que fazemos com as nossas cidades? O que fazemos com os espaços públicos? O que a eles atribuímos e o que deles pretendemos?

Em Lefebvre (2012) temos que os espaços vazios que surgem nas cidades são abismos, no entanto, “Estes vazios não surgem por acaso. São também os lugares do possível. Eles contêm os elementos, flutuantes ou dispersos, mas não a força capaz de os reunir.” (116). Onde está esta força capaz de fazer valer o possível – e não o ideal ou o virtual? Para Lefebvre (2012), ela estava

4 Tradução livre: *A matriz do estar-junto tornou-se infértil*.

na classe operária, que tinha direito à cidade porque nela vivia realmente. Conforme o autor: “O direito à cidade não se pode conceber como um simples direito de visita ou de regresso às cidades tradicionais. Ele só pode formular-se como direito à vida urbana, transformada e renovada.” (119).

As cidades hoje já não são o mesmo que na década de 1960, quando Lefebvre escreveu *O direito à cidade* [*Le droit a la ville*, 1968]. As classes operárias estão nelas dispersas, revestidas da identidade de consumidores, confundidas pela fragmentação do direito em fatias etárias, étnicas, sexistas, de gênero e outras. A tarefa hoje é um tanto mais difícil, uma vez que a força capaz de tornar possível a realização da cidade precisa ser encontrada sob muitas camadas de personas, de lugares, de não-lugares, de espaços vazios, de silêncios e de máscaras. No artigo «O direito à cidade» [*The right to the city*], 2008], Harvey conclui que a cidade será um direito revolucionário, se buscarmos o sentido mais amplo do urbano, conforme já proposto por Lefebvre. De acordo com Harvey (2008) “Lefebvre was right to insist that the revolution has to be urban, in the broadest sense of that term, or nothing at all.” (40).⁵ Encontramos em Lefebvre uma pista para a procura deste sentido: a compreensão da cidade como ambiente urbano.

A discussão sobre lugares, espaços, personas, o estar junto e o sentido comum alerta para que a compreensão e a ação acerca da cidade sejam construídas a partir de uma nova leitura paradigmática, em que a cidade é entendida como um habitat de muitas espécies, um ambiente preenchido de vida urbana e de natureza urbana. Uma cidade, portanto, um ambiente “urbano, lugar de encontro, prioridade do valor de uso, inscrição no espaço de um tempo promovido ao nível de bem supremo entre os outros bens” (Lefebvre, 2012, 119). Pensar a cidade para além de idealizações implica pensá-

⁵ Tradução livre: *Lefebvre estava certo em insistir que a revolução tem que ser urbana, no sentido mais amplo desse termo, ou nada.*

la radicalmente como um ambiente. Pensar radicalmente a cidade é incluir na noção de espaço a noção de vida e de natureza. É pensar uma cidade-ambiente.

2. A cidade-ambiente como responsabilidade

A compreensão da cidade-ambiente traz um novo sentido comum para a vida na cidade. A cidade reconhecida como um ambiente que é vida e contém vida traz o significado da envolvimento. É nesse sentido do comum, o do ambiente, que parece emergir a necessidade de um novo motor ético: uma nova noção da responsabilidade, capaz de nos recolocar na cidadeambiente e com ela nos comprometermos. O princípio ético da responsabilidade é, para a Modernidade, um valor pouco lembrado e jamais proclamado, nem no plano coletivo (liberdade, igualdade, fraternidade), nem no plano individual (direitos culturais, religiosos, étnicos).

Não se trata do *princípio responsabilidade* formulado por Hans Jonas (2006) que propunha uma revisão interna do paradigma moderno que agora vemos esgotar-se. Trata-se aqui de outro sentido para a responsabilidade, que nos distancia daquele princípio formulado por Jonas, de modo a responder justamente às necessidades de construção de um novo paradigma para a vida em coletividade. Os indícios dessa nova responsabilidade estão nos movimentos espontâneos dos indivíduos e dos grupos, ao fazerem a opção por produtos não industrializados, sem agrotóxicos, sazonais e de baixo impacto ambiental; os indícios também estão nas forças sociais organizadas, quando desenvolvem outras formas de economia não monetária, por exemplo; e nas ações individuais e coletivas que buscam a sustentabilidade do modo de vida, como a economia circular.

Na etimologia da palavra *responsabilidade* temos uma boa pista para a compreensão de qual sentido queremos para a responsabilidade como motor ético que

nos permita entender e viver a cidade-ambiente. Do latim, “RESPONSUS, participio passado de RESPONDERE, «responder, prometer em troca», de RE-, «de volta, para trás», mais SPONDERE, «garantir, prometer». (Origem da Palavra, 2020)

Prometer em troca e garantir são compromissos, dádivas trocadas e retribuídas (Mauss, 2008), que enraízam no ambiente o sujeito que responde e se responsabiliza. Nesse sentido, podemos entender a volta atrás demonstrada pela partícula RE não como uma evidência do passado, mas sim como a ausência de tempo enquanto vértice preponderante da ação responsável. O compromisso não é com o tempo, porque não há um aonde chegarmos. O compromisso é com o espaço, o lugar onde já estamos, o ambiente no qual trocamos dádivas e retribuímos pelo presente em que vivemos.

A responsabilidade será um princípio, portanto, se nos permitir enxergar tanto o todo como as partes deste todo, e, assim, oferecer uma base amorosa e convidativa. *Eu sou responsável, ou seja, eu respondo ao chamamento que vem do ambiente em que me encontro e com ele me comprometo.* Para responder, será preciso estar em situação de escuta, ou seja, aberto ao ambiente e ao que vive nele. Quanto mais profunda for esta escuta, melhor será a resposta, mais abrangente será a responsabilidade.

Não pode, portanto, ser uma responsabilidade limitada pela consciência do ser que se reconhece livre, como o antropocentrismo nos tem doutrinado há séculos. Não é porque sou livre que sou responsável. É porque me reconheço como parte de um todo que sou responsável não apenas pelas minhas ações, mas pelo bem-estar do todo e de cada parte. Trata-se de uma responsabilidade ilimitada construída pelo reconhecimento de que o ser é parte de um todo que é um ambiente vivo formado por diversos outros seres vivos, humanos e não humanos, racionais e não racionais, que se encontram numa interdependência dada pela circunstância ambiental da vida em coletividade.

A responsabilidade que serve ao ambiente não atende a um estrito sentido moral com base racionalista, que identifica um sujeito responsável por seus atos porque tem a possibilidade de prever os efeitos do próprio comportamento e de corrigi-lo. Dessa forma, a lógica kantiana da responsabilidade como atributo necessário da liberdade humana da vontade já não responde aos problemas sociais, ambientais e humanos gerados pelo paradigma que a sustenta – o antropocentrismo cartesiano. A vontade submetida à razão individual e julgada pela consciência do indivíduo livre e racional – a pessoa moral kantiana – não alcança a dimensão da resposta necessária ao ambiente.

Isto porque o lugar ético reservado para a responsabilidade no esquema filosófico de Kant (2003) é um lugar coadjuvante: *Sim, sou responsável porque agi livremente. Sim, sou responsável porque posso assumir, racionalmente, os meus atos perante o mundo.* Esta não é a responsabilidade necessária para o ambiente, porque é uma responsabilidade que permite ao indivíduo extrair, fazer, usar, estragar, comprar, vender, deformar, maltratar os outros, com tanto que assuma os seus atos.

A responsabilidade coadjuvante do conceito de pessoa moral (racional e livre), que serviu ao modelo antropocêntrico moderno, não atinge a dimensão necessária da responsabilidade com o ambiente, uma responsabilidade abrangente, envolvida, desperta para as necessidades ambientais e do conjunto de seres vivos – holística, nesse sentido. A responsabilidade estrita às próprias ações não faz da pessoa racional uma pessoa responsável com o ambiente e é isto que urge para a cidade-ambiente: uma responsabilidade que ultrapasse o âmbito da escolha individual dada pela liberdade racional. A partir daqui, será necessária uma responsabilidade capaz de comprometer e enraizar a cada um com o ambiente em que se está – no caso, a cidade.

É nesse sentido que não é mais possível admitir a responsabilidade exercida como um desempenho formal

da liberdade (Kant, 2003), porque ela tem levado, por exemplo, a situações em que as formas de extração individual dos bens coletivos (usar, comprar, vender...) aparecem socialmente como competências com vistas a aumentar o volume dos negócios capitalistas, como na técnica DUI – doing, using, interacting (Bolton, 2014) em detrimento do cuidado para com o ambiente. Esta dimensão da responsabilidade como atributo da liberdade individual já não serve mais para darmos respostas às exigências da vida em coletividade nas cidades atuais.

Também as éticas consequencialistas, como as chamou Elizabeth Anscombe (2010), oferecem uma noção de responsabilidade que não serve à compreensão e à experiência de viver a cidade como um ambiente. A responsabilidade exigida pelo resultado de uma ação não responde ao cuidado necessário com o ambiente, uma vez que esta responsabilidade mantém o sujeito da ação (humano) no horizonte moral da liberdade individual acima da responsabilidade com o coletivo. Mesmo em Stuart Mill (2004) em que há a preocupação com uma sociedade ideal, a noção de responsabilidade continua atrelada ao predomínio do indivíduo e à sua liberdade.

O sistema moral de Stuart Mill está carregado do individualismo antropocêntrico, uma vez que esta pessoa livre concentra em si muitas coisas, materiais e imateriais, para a sua felicidade. Nesse sentido, mesmo a introdução dos sentimentos como um elemento da moralidade humana não faz avançar para um estado responsável voltado para o ambiente. Além disso, o reconhecimento dos sentimentos morais que faz Stuart Mill baseia-se num pacto entre iguais, o contratualismo moderno de origem inglesa, o que não atende à compreensão de uma cidade-ambiente.

Na cidade-ambiente, o direito individual só pode se realizar de modo revolucionário, ou seja, numa ruptura com a ética liberal que, conforme David Harvey (2008), produz a riqueza de poucos à custa do empobrecimento de muitos, num sistema de “accumulation by

dispossession” (34)⁶, que produz cidades fragmentadas e fortificadas, com comunidades inteiras apartadas ou trancafiadas. Uns com medo dos outros, ricos e pobres produzem espaços privatizados nas cidades, porque aceitam a noção liberal da propriedade privada como bem maior e, assim, escapam de assumir responsabilidade com todo o ambiente urbano, conhecendo e vivendo apenas fragmentos desse ambiente.

A noção contratual moderna do direito e do dever, sob a qual assentam as sociedades contemporâneas, urge, no entanto, ser questionada, uma vez que não oferece respostas ao ambiente. Questionar as bases contratuais modernas que sustentam a vida nas cidades contemporâneas será uma forma para recolocar o debate acerca das justificações para o bem-estar comum e para a vida urbana, de modo a repactuar práticas sociais e políticas, convenções e *habitus* históricos e culturais, no sentido da responsabilidade – e não apenas dos privilégios, das vantagens ou dos direitos individuais.

Assim, o lócus político-social moderno do direito e suas justificações filosóficas também se esgotam como paradigma da organização social, uma vez que tem colaborado para o acirramento do individualismo, para a capitalização daquilo que só deveria ter valor de uso, como a cidade-ambiente, e para a perda da capacidade de compromisso e de reciprocidade ambiental, dada a judicialização da vida. Uma reconstrução revolucionária do direito à cidade exige uma inversão: a compreensão da liberdade como um fator da responsabilidade.

Lefebvre (2012) tentou recuperar, pelas linhas da teoria marxista, o conceito de direito como um bem, atribuindo protagonismo à vida na cidade e evidenciando o seu valor de uso. No entanto, mesmo com os esforços de mobilização em torno do direito à cidade, não é possível recolocá-la como um bem enquanto não assumirmos outra noção de responsabilidade – aquela que nos compromete a cada um com o ambiente, a cidade em

⁶ Tradução livre: *acumulação por desapropriação*.

que se vive, e com o ambiente, o planeta em que estão todas as cidades reais. Esta responsabilidade terá que ser com o todo, a partir do indivíduo que se reconhece parte responsável de uma coletividade.

Nesse sentido, *O princípio responsabilidade* formulado por Hans Jonas (2006), em que este identificava a formação da cidade como uma fuga da natureza, foi-nos uma pista interessante para pensar a cidadeambiente, mas a formulação do autor não permite desenvolver a noção da responsabilidade ambiental ou da responsabilidade numa cidade-ambiente. Ao que nos parece, Hans Jonas pretendia traçar hipoteticamente uma saída para a civilização tecnológica, ou seja, uma proposta de reordenamento por dentro do racionalismo moderno, em que opunha, uma vez mais, o marxismo ao capitalismo. A tentativa de Jonas era demonstrar o impacto positivo que poderia ter a teoria marxista para a natureza e, logo, para a humanidade, uma vez que a sua ação está voltada para o futuro e, por isso, atende às novas gerações – caracteriza-se como transgeracional.

A lógica de Jonas (2006) pode ser expressa da seguinte forma: *Se pelo uso da razão desenvolvemos tecnologias que nos garantem hoje uma vida melhor do que ontem, então, pelo mesmo uso da razão temos o dever de proteger o planeta para que as próximas gerações de humanos possam usufruir desses mesmos bens, qualificados pela nossa capacidade de criar tecnologia e preservar os bens naturais.* Também esta formulação da responsabilidade como desafio ético da razão não serve para pensarmos a cidade-ambiente, uma vez que persiste atrelada à preocupação antropológica estrita da preservação da espécie humana: se não é o indivíduo, é o ser humano o que está em questão para Jonas. Não há lugar neste arcabouço teórico para o não humano, exceto como insumo para uma vida humana (cada vez mais) satisfatória.

O chamamento ambiental é por uma responsabilidade que permite viver em cuidado e em afeto com o meio e com os demais seres vivos, não como uma

mônada de Leibniz, isolada no seu universo particular. Aqui se requer a responsabilidade de quem reconhece o seu papel num todo de interdependências: a responsabilidade ambiental.

3. A responsabilidade ambiental: pensar o presente da cidade

O reconhecimento do lugar, enquanto um lócus teórico e político capaz de qualificar uma necessária ressignificação da cidade como ambiente, leva à percepção da responsabilidade como um motor ético para esta necessária mudança paradigmática. Conforme pretendemos demonstrar acima, a cidade-ambiente, entendida como o lugar em que vivemos, exige uma responsabilidade ambiental. Isto significa estar por completo no ambiente – no lugar –, dele cuidar e a ele responder. Nesse sentido, a responsabilidade ambiental é um exercício do presente.

A qual presente ela refere? Certamente não é ao presente sacrifício, penitência ou purgação, como proposto pelas religiões seculares, que entendem o tempo presente como um momento para a poupança de benesses a serem colhidas num tempo futuro pós-terreno; certamente não é ao presente cartesiano, no qual a saga da transformação e da inovação constantes esgota os bens coletivos, muitos deles não-renováveis – o que incide sobre uma impossibilidade de projetar o futuro. Certamente também não é ao presente antropocêntrico, em que todos os esforços objetivam a superação dos limites naturais humanos na busca por um mundo não-natural sempre aperfeiçoável, para o que a natureza é repartida em humanos, inumanos e supra-humanos (Ferry, 2009); e, certamente não é ao presente capitalista que confere a tudo e a todos o valor de mercadorias e, logo, de descartabilidade – um presente que despreza em si o passado e o futuro.

A responsabilidade ambiental também não refere a um presente tradicionalista que se apega aos status e às conquistas do passado e resiste a um olhar crítico sobre a história e as suas práticas de exploração, expropriação, colonização e dominação; e certamente este presente exigido pela responsabilidade ambiental não refere a um presente futuro, indolente com o agora e com o aqui, resultante de uma paralisação da ação e da vontade, dada a expectativa de que as novas tecnologias produzirão um amanhã sempre melhor.

O presente que atende ao chamamento da cidade-ambiente é um presente utópico e experimental, conforme apontou Lefebvre (2012), uma utopia que “deve ser experimentalmente considerada, estudando no terreno as suas implicações e consequências” (112). Este presente utópico é, portanto, o espaço em que se projeta a cidade-ambiente como um lugar em permanente transformação, porque nele se constroem convivências harmoniosas entre os diferentes indivíduos e grupos, reconhecidos e valorizados em suas diferenças, quais sejam: a pluralidade de possibilidades de ser humano (idades, gêneros, etnias, culturas, condições físicas e mentais e outras), a pluralidade de possibilidades de ser natureza (árvores e vegetações, minerais, rochas e montanhas, biomas, jardins e hortas, animas selvagens, silvestres, humanos, domésticos) e a pluralidade de possibilidades de ser bem material (tecnologias e suportes físicos ou digitais, objetos móveis e imóveis, utilitários e artísticos e tantos outros) e bem imaterial (identidades, valores, sentimentos, crenças, saberes, liberdade, segurança e outros).

A responsabilidade ambiental responde ao chamamento da cidade como um presente configurado na cidade-ambiente e, assim, mostra-se como uma oportunidade para a ampliação do sentido do urbano (Harvey, 2008; Lefebvre, 2012). O conjunto de possibilidades de ser humano, natureza, bem material e bem imaterial que se realiza num lugar e num tempo é,

portanto, o ambiente urbano, no qual recebe-se a existência de uma vida urbana. A responsabilidade ambiental também responde ao chamamento da cidade-ambiente como um presente que se materializa na presença – a aceitação ativa do compromisso com o ambiente urbano e com a vida urbana que nele construímos e sobre a qual temos a responsabilidade ambiental do cuidado e do uso, na perspectiva de Lefebvre (2012): “O direito à cidade anuncia-se como chamamento” (119).

A responsabilidade ambiental, voltada para o valor de uso, responde ao chamamento da cidade-ambiente como um presente que é dádiva, no sentido comunitário estudado por Mauss (2008), em que a reciprocidade se estabelece nas relações sociais como uma obrigação comunitária de retribuir o presente – sob o risco de sofrimento daquele que aceita o presente sem observar a obrigação de retribuir. O sofrimento pode aqui ser percebido nas crises atuais, que nos colocam a todos como reféns do medo, da angústia, da desesperança e da apatia diante das destruições ambientais, sejam elas no ambiente natural, no ambiente social ou no ambiente urbano, como apontamos acima. As crises podem, portanto, ser entendidas como sinais da nossa não retribuição ao ambiente, em particular à cidade-ambiente, pela falta de compreensão de nossa responsabilidade nele e diante de tudo o que dele recebemos.

A reciprocidade que caracteriza, portanto, a responsabilidade ambiental, será a melhor resposta para a grande crise da civilização moderna, de longe anunciada e agora apressada pela crise sanitária de 2020. A partir daqui, já não nos é mais possível esperar respostas que venham das noções do direito e do dever (porque esgotados pelo juridismo); e nem do dever moral (porque esgotado pelo antropocentrismo). Assim, a vida urbana só poderá continuar a ser entendida como um direito se assentar sobre essa nova base da responsabilidade construída nas relações de reciprocidade no ambiente

urbano. A reciprocidade surge como realização da utopia do presente, entendido como dádiva.

A utopia, ou o exercício utópico de experimentar a construção de uma cidade-ambiente de respostas compartilhadas e de retribuições, significa exatamente viver a responsabilidade ambiental na cidade. Para isto, é necessário aceitar a cidade como uma dádiva e a vida urbana, vivida em coletividade, como um dom a ser permanentemente exercitado. A cidade-ambiente, assim, será o lugar de reciprocidades vividas e de retribuições compartilhadas que constroem a responsabilidade ambiental. Nesta cidade-ambiente, a cidade como direito e a cidade como bem são uma só e materializam-se no presente urbano que se dá a todos sem distinções e, portanto, é vivido de modo utópico e experimental, cuidado por todos e assumido como responsabilidade de cada um.

Conclusões e discussões

As conclusões a que vislumbramos chegar com o exercício acima exposto colocam em discussão os meandros da crise paradigmática em que nos encontramos e o sentido da cidade nessa crise. Essas conclusões podem ser apontadas em breves notas para futuras discussões:

1) A nossa razão e sua ilimitada vontade de superação e inovação, supostamente boa porque racional, tem-nos levado ao esgotamento dos recursos naturais, bem como dos recursos sociais da vida em coletividade, expresso nas crises contemporâneas.

2) A cidade, lugar do estar e do viver modernos, exige com urgência desvencilhar-se do paradigma da Modernidade (Maffesoli) para que se estabeleça sobre um novo motor ético: a responsabilidade capaz de construir ambientes urbanos acolhedores e receptivos. Esta responsabilidade só será possível se nos dispusermos a

edificar a utopia da cidade como um ambiente, o ambiente urbano (Lefebvre), lugar em que vivemos.

3) Os espaços públicos, os abismos, os não-lugares (Bauman) demonstram a falência de um ordenamento espaço-temporal que desiguala, capitaliza e monetariza (Harvey) o bem comum que é a cidade, o que a leva a ser formulada como um direito que nos chama a usá-lo (Lefebvre) e com ele construirmos a utopia da cidade-ambiente, como um presente que exige responsabilidade ambiental.

4) O direito à vida urbana no seu mais amplo sentido depende de ultrapassarmos os valores do capitalismo, nomeadamente o frenesi da acumulação, que constrói desigualdades sociais e cria destruições por baixo das urbanizações das cidades (Harvey).

5) O estar junto construído pela Modernidade resultou em personas e máscaras (Harvey; Maffesoli; Bauman) que nos afastam processualmente de nossa natureza selvagem, animal e social. Um retorno à natureza, hoje, implica um reconhecimento da responsabilidade de todos pelo ambiente. Essa responsabilidade será exercida como uma utopia do presente, uma dádiva (Mauss) comum a todos e um dom para cada um.

6) O risco de destruição da cidade, da vida e do planeta, que temos sentido cada vez mais concretamente poderá ser vencido se nos responsabilizarmos com o ambiente, recebido como um presente – seja ele a natureza selvagem ou a cidade – e observarmos o compromisso da reciprocidade (Mauss) que cabe a todos que vivem no ambiente.

Referências

Anscombe, E. (2010). *A filosofia moral moderna*.

- Baudrillard, J. (2011). *À sombra das maiorias silenciosas – O fim do social e o surgimento das massas*. (4ª ed.). São Paulo, Brasil: Brasiliense.
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade líquida*. (1ª ed.). São Paulo, Brasil: Zahar.
- Bolton, S. (2014). STI and DUI Modes of Innovation. *Seanbolton.me*. Disponível em <https://seanbolton.me/2014/02/15/stiandduimodesofinnovation/>.
- Ferry, L. (2009). *A nova ordem ecológica: A árvore, o animal e o homem*. (1ª ed.). Rio de Janeiro, Brasil: Difel.
- Harvey, D. (2008). The right to the city. *New Left Review* 53, set. out. 2008, 2340. Disponível em <https://newleftreview.org/issues/II53/articles/davidharveytherighttothecity>
- Jameson, F. (2004). *Pósmodernismo: A lógica cultural do capitalismo tardio*. (2ª ed.). São Paulo, Brasil: Ática.
- Jonas, H. (2006). *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica*. (1ª ed.). Rio de Janeiro, Brasil: PUC Rio.
- Kant, I. (2003). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. (1ª ed.). Lisboa, Portugal: Lisboa Editora.
- Lefebvre, H. (2012). *O direito à cidade*. (1ª ed.). Lisboa, Portugal: Letra Livre.
- Maffesoli, M. (2010). *O tempo das tribos – O declínio do individualismo nas sociedades de massa*. (4ª ed.). São Paulo, Brasil: Forense Universitária.
- Maffesoli, M. (2020). La pandémie de coronavirus ou comment disparaît le mythe rationaliste du progrès. *Le Courrier des Stratèges*. Disponível em <https://lecourrierdesstrategies.fr/2020/03/20/maffesolilapandemiedecoronavirusoucommentdisparaitlemytheralisteduprogres/>.

Mauss, M. (2008). *Ensaio sobre a dádiva*. (1ª ed.). Lisboa, Portugal: Edições 70.

Organização das Nações Unidas. (2019). ONU prevê que cidades abriguem 70% da população mundial até 2050. *ONU News*, Fevereiro 2019. Disponível em <https://news.un.org/pt/story/2019/02/1660701>

Origem da Palavra. (2020). Responsabilidade. *Site de Etimologia*. Disponível em <https://origemdapalavra.com.br/>

Prigogine, I. (1996). *O fim das certezas – Tempo, caos e as leis da natureza*. (1ª ed.). São Paulo, Brasil: UNESP.

Stuart Mill, J. (2004). *Utilitarismo*. (1ª ed.). Lisboa, Portugal: Lisboa Editora.

Zingano, M. (coord.). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles – textos selecionados*. (1ª ed.). São Paulo, Brasil: Odysseus, 1941.

ESPACIO HABITADO Y ESPACIO PRACTICADO: LEER LA CIUDAD A PARTIR DE RICOEUR Y CERTEAU

Elsio José Corá¹

Universidad Federal de Fronteira Sul, campus Chapecó,
Santa Catarina (Brasil)
cora@uffs.edu.br

Paula Cristina Pereira²

Universidad de Porto (Portugal)
psilva@letras.up.pt / paulacristinap@sapo.pt

Resumen: Este artículo tiene como objetivo analizar la articulación entre los conceptos espacio habitado y espacio practicado en el ámbito del pensamiento de Paul Ricoeur y de Michel de Certeau. Se busca responder a siguiente cuestión: ¿en qué sentido el espacio habitado y practicado constituyen el tejido de la narrativa? Se mencionan, a partir del “aquí y ahora” del acontecimiento humano en el espacio habitado, las posibilidades de nuevas lecturas de las figuras de la sociedad contemporánea. El espacio habitado, por ser el lugar del espacio practicado, exige, por medio del recorrido del tiempo vivido de cada persona, una lectura posible de las acciones practicadas. Se muestra que la acción humana practicada es comprendida por la estructura narrativa. En

¹ Profesor Adjunto del Curso de Graduación en Filosofía y del Programa Stricto Sensu en Filosofía de la UFFS, Campus Chapecó-SC. Coordinador del Grupo de Investigación en Filosofía y Temática Contemporánea.

² Profesora Asociada en el Departamento de Filosofía. Directora del Programa Doctoral en Filosofía, e Investigadora Principal del Grupo de Investigación en Filosofía y Espacio Público, Instituto de Filosofía (UI&D/502/FCT).

conclusión, la narrativa es la estructura que ofrece las condiciones para la comprensión de las acciones practicadas y que remiten al tiempo narrado y al espacio practicado, principalmente en los contextos que la ciudad adquiere en los cambios derivados del ciberespacio y de la globalización.

Palabras clave: narrativa; espacio habitado; espacio practicado; acción

Abstract: This paper deals with how the concepts of inhabited space and practiced space are articulated in Paul Ricoeur's and Michel Certeau's thought. The purpose is to answer the following question: in what sense are the inhabited space and the practiced space part of the narrative's fabric? Possibilities of new readings of contemporary society's thinkers appear from the "here and now" of the inhabited space by human events. Inhabited space, as the place of the practiced space, requires –through the time lived by each person– a reading from the practiced actions. It is stated that the human action that is practiced is comprehended by the narrative structure. In conclusion, this paper will argue that narrative is the structure that provides the conditions for understanding the practiced actions as referring to the narrated time and the practiced space, mainly in the context that the city acquires due to the changes arising from the cyberspace and globalization.

Keywords: narrative; inhabited space; practiced space; action

Introducción

Constatamos el aumento de teorías contemporáneas de inspiración hermenéutica que ubican en su centro el problema de la relación entre experiencia lingüística y comportamiento humano. Nuestro objetivo es presentar una comprensión aplicada al espacio habitado y al espacio practicado, a partir de Paul Ricoeur (1913-2005) y de Michel de Certeau (1925-1986).

En este sentido, Ricoeur inauguró un modo de comprensión que situó en el centro de la interpretación el hombre que habla, actúa, sufre y busca un equilibrio dinámico entre el decir y el hacer. Este modo de interpretación marca, a su vez, una hermenéutica presente en el examen de la historicidad del ser humano y sus relaciones en el contexto del espacio habitado y del espacio como lugar practicado. Entiéndase que, justamente, en este contexto y entremedio (*Zwischen*) se encuentra el lugar de la hermenéutica (Gadamer, 2005). Esa relación implica interpretar el espacio habitado y el espacio practicado en sus especificidades, con su trama, como si fuera un “texto”. El origen de esta necesidad se encuentra en la constitución del propio individuo en la medida en que se considera el concepto de urbanización, ya que esta se potencializa en el proceso de la metropolización, produciendo nuevos (con)textos y nuevas semánticas que, a su vez, remiten a nuevas interpretaciones.

La urbanización, como señalan Pumain, Paquot y Kleinschmager (2006), es un proceso universal e irreversible. Para Ascher (2010), este proceso se expresa en tres dinámicas socio-antropológicas, a saber: la individualización, la racionalización y la diferenciación social que desarrollan la ciudad como el lugar de todos los acontecimientos. Conforme a Dosse (2013, 86) “los idealizadores de la ciudad moderna viven la ilusión de un dominio total, transformando el hecho urbano en concepto de ciudad”, mientras Certeau comprende que el proyecto urbanístico de la ciudad ocurre a partir de las

operaciones entre “la producción de un espacio propio, la distribución de un no tiempo con relación a las tradiciones y la creación de un sujeto universal y anónimo que es la propia ciudad” (Dosse, 2013, 86). En un mundo globalizado, el plano político y el tecnológico exigen la revisión de los conceptos que remiten, entre otros, a la percepción de la vida, del conocimiento, de la ética, de la cultura, de la política y de la economía. Por eso, al recuperar el horizonte compartido, el diálogo y la alteridad se hacen imprescindibles para la definición del espacio habitado, como sugiere el geógrafo Milton Santos (2014, 41 y 42):

La cuestión del espacio habitado puede ser abordada, según el punto de vista biológico, por el reconocimiento de la adaptabilidad del hombre, como individuo, a las más diversas actitudes y latitudes, a los climas más diversos, a las condiciones naturales más extremas. Un otro abordaje es el que ve el ser humano no más como un individuo aislado, sino como un ser social por excelencia. Podemos así acompañar la manera en cómo la raza humana se expande y se distribuye, acarreando sucesivos cambios demográficos y sociales en cada continente (pero también en cada país, en cada región y en cada lugar).

En esa interpretación Ricoeur (2004, 194) entiende que “cada nuevo edificio se inscribe en el espacio urbano como un relato en un medio de intertextualidad. La narratividad impregna más directamente aun el acto arquitectónico en cuanto que éste se determina con relación a una tradición establecida y se atreve a alternar innovación y repetición”. En este sentido, todavía sobre el concepto del espacio practicado, Dosse (2013, 88) aclara que “Certeau se apoyaba en la tradición fenomenológica, tal como la expresa Merleau-Ponty, cuando distingue un espacio antropológico de un espacio geométrico. De esta forma, la noción del espacio remite a una relación

singular en el Mundo, la dimensión existencial de un lugar habitado”. El concepto aquí problematizado, permite “describir la ciudad como un lugar a ser apropiado por el uso” (Certeau, 1984, 117). Por ejemplo, las personas, al caminar por las calles, crean textos y construyen sus propios significados, y estos subvierten la lógica y la justificación de los significados oficiales que les son atribuidos.

La hermenéutica del espacio comprende la ciudad como un fenómeno cultural que confiere y comporta la capacidad imaginativa de transformar el Mundo. Implica, todavía, la comprensión de un *ethos* y la recuperación de valores que definen el espacio público. La ciudad actúa en la producción e interpretación de símbolos, imágenes y narrativas que configuran el espacio habitado y construido. De esta forma, la ciudad se (re)configura como un espacio (lugar practicado) en vez de ser un mero lugar. La idea de lugar nos remite, nuevamente, a Certeau (2000, 129):

Desde un principio, entre espacio y lugar planteo una distinción que delimitará su campo. Un *lugar* es el orden (cualquiera que sea) según el cual los elementos se distribuyen en relaciones de coexistencia. Ahí pues se excluye la posibilidad para que las dos cosas se encuentren en el mismo sitio. Ahí impera la ley de lo “propio”: los elementos considerados están unos al lado de otros, cada uno situado en un sitio “propio” y distinto que cada uno define. Un lugar es pues una configuración instantánea de posiciones. Implica una indicación de estabilidad.

Las ideas de narrativa y de construcción, en cuanto a aspectos arquitectónicos, requieren de una interpretación, por eso cabe resaltar que “la ciudad se da al mismo tiempo al ver y al leer” (Ricoeur, 2007, 159). Se puede entender el espacio como un lugar practicado (Certeau, 2000), o como la idea de que “tener un mundo

significa comportarse para con el Mundo” (Gadamer, 2005, 572). Estas comprensiones se aproximan a la función narrativa, en tanto en que en esta también están implicadas las nociones de texto y acción, principalmente a partir de los conceptos de prefigurar, configurar y reconfigurar la práctica (cf. Ricoeur, 1983, 1984, 1985). La narrativa fortalece la identidad de los sujetos históricos, es decir de los hombres que actúan y sufren y que, en la esfera de la práctica encuentran sus semejantes y realizan acciones compartidas en un espacio habitado, conforme con la expresión ricoeuriana “mi lugar es allí donde está mi cuerpo” (Ricoeur, 2007, 157).

Al tratar del cuerpo y el espacio habitado, Ricoeur (2004, 193) destaca que “los desplazamientos del cuerpo e incluso su permanencia en el lugar no se dejan expresar ni pensar, ni siquiera, en última instancia, experimentar, sin alguna referencia, al menos alusiva, a los puntos, las líneas, las superficies, los volúmenes, las distancias, inscriptos en un espacio separado de la referencia al aquí y al allá inherentes al cuerpo propio”.

Existe un entendimiento de qué “es la actividad que califica el espacio” (Ricoeur, 2007, 158). Siguiendo esta interpretación, Dosse (2013, 88) afirma que “mientras los arquitectos se orientan por el encanto de las lógicas geométricas que inspiran sus proyectos, esta aprehensión del espacio como espacio practicado, que solo tiene sentido por la acción que ella permite, modifica la perspectiva del pensamiento urbano”. La idea del cuerpo propio se convierte en el punto de referencia y el enlace entre el yo, el mundo y el espacio habitado; también se convierte en el argumento central para la comprensión de la ciudad “pensada como un espacio de iguales - lugar (privilegiado) de la edificación de lo común, de lo humano, y puntos de encuentro interpersonal (...)” (Pereira, 2010, 7). En este sentido, a partir de las consideraciones teóricas hasta aquí desarrolladas, ¿persiste la necesidad de comprender en

qué sentido el espacio habitado y practicado constituyen el tejido de la narrativa?

Narrativa, Espacio Habitado y Espacio Practicado

Una clara relación entre texto y acción es desarrollada en la trilogía de la gran obra ricoeuriana *Tiempo y Narrativa* (1983, 1984, 1985), en los fragmentos en los que trata de los conceptos “prefigurar”, “configurar” y “reconfigurar” la práctica. La intención del autor es responder, poéticamente, a la triple aporía de la dialéctica de la consciencia del tiempo, de la promoción y de la preservación de un sentido humano de la temporalidad y de la historia. Él destaca también la identidad de los sujetos históricos, que actúan y sufren en un recorrido que atraviesa todo el campo reflexivo de la acción humana, y será confirmado de manera explícita en *Soi-même comme un autre* (1990). La obra ricoeuriana hace emerger conceptos fundamentales que delimitan el vigor y la fuerza de la condición humana, tomada como finita y falible. La hermenéutica de la acción puede ser considerada como una reflexión sobre la fragilidad humana y también puede significar la presencia del lenguaje, de la política y de la ética. Igualmente expresan la fragilidad de quien no posee una medida absoluta del bien y del derecho, pero tienen dificultad tanto para comprender el significado de una palabra como para decir y hacer. Pero, justamente, es esa debilidad que involucra el elemento ineludible de la responsabilidad la que anima y mantiene nuestra perseverancia en la acción en búsqueda del sentido frente a las tragedias y los conflictos en la historia (Jervolino, 1996).

En la relación entre espacio habitado y narrativa, es necesario explicitar, también, la importancia de la relación entre narrativa e identidad en lo que se refiere al sujeto y/o a la comunidad, en su cambio-permanencia en la dinámica del tiempo. Una vez asimilada esa relación, es posible comprender las implicaciones entre la narrativa y el espacio habitado, principalmente por estar “arrojados

en el mundo” y porque compartimos un espacio común. Dosse (2013, 90) nos auxilia en la tarea de relacionar ciudad y narrativa, al acentuar la interpretación a partir del texto de Certeau (1990): “esta analogía entre la ciudad/lengua y el caminar/hablar permitía valorizar los procesos de apropiación de la topografía urbana por la de sus actores que se desarrollaban a partir de las relaciones posibles entre los polos diferenciados”. El autor también considera que “Certeau se preocupaba en seguir al caminante por la ciudad como expresión de lo cercano y lejano, de un *aquí* y un *allá*, fuente de las retóricas del caminar” (Dosse, 2013, 90). Sobre este debate, Ricoeur (1994, 9 y 10) afirma que

con la narrativa, la innovación semántica consiste en la invención de una intriga que es, también, una obra de síntesis: virtud de la intriga, objetivos, causas, acasos, son reunidos bajo la unidad temporal de una acción total y completa. Es esta síntesis de lo heterogéneo a la que se aproxima la narrativa de la metáfora.

La innovación semántica propuesta por el autor busca proyectar y extender el alcance de la metáfora y de la narrativa con la adición de nuevos sentidos por medio de la creación lingüística que reúne y remite a mucho más que a la palabra aislada y solitaria, extendiéndose y ampliándose hasta la frase como un todo. De esa forma, a partir de la narrativa, la innovación semántica se fundamenta en la creación/invención de una composición o intriga que involucra objetivos, hechos y causalidades, sintetizados y “reunidos bajo la unidad temporal de una acción total y completa” (Ricoeur, 1994, 10); o, como propone Certeau (1990, 151), “los caminos de los transeúntes presentan una serie de vueltas y desvíos similares a las maneras o ‘figuras de estilo’. Hay una retórica del caminar”.

De este modo, defendemos que la relación entre la hermenéutica y una racionalidad práctica está presente en

el espacio habitado y en el espacio practicado, o sea, esta relación ocurre en una perspectiva triple: como espacio propio constitutivo de la subjetividad; como espacio compartido, que revela el aspecto importante del *logon didonai* (de rendir cuentas de nuestras acciones para otros que viven y, por eso, actúan colectivamente); y, finalmente, como espacio circunstancial, en el cual las cosas se presentan para nosotros. En este sentido el hilo conductor entre subjetividad, narrativa, y espacio compartido y circunstancial ocurre a partir del lenguaje. Es él el que actúa como un *médium* que interrelaciona las experiencias de comprensión entre el espacio habitado y el espacio practicado. Como considera el análisis gadameriano, “el lenguaje es un medio en el cual se realiza el acuerdo de los interlocutores y el entendimiento sobre la cosa en cuestión” (Gadamer, 2005, 497).

La interpretación ricoeuriana favorece la relación de reciprocidad interpretativa entre consciencia y experiencia en la medida que integra de forma dialéctica aspectos conflictivos del tiempo estructural en relación al tiempo vivido en el espacio habitado y en el espacio practicado, amparado por la narrativa. El concepto de narrativa aproxima y también aclara cuestiones conflictivas relacionadas a la acción humana en el espacio practicado. Al trabajar el concepto de narrativa, Ricoeur aborda tres formas de la *mimesis* que, en resumen, es la narración en cuanto poder de establecer vínculos entre los acontecimientos. Puesto que ella no tiene solamente la función de ruptura, sino de conexión, “[...] que precisamente establece el estatuto de transposición metafórica del campo práctico por el *mythos*, [...] una referencia a lo que precede la composición poética.” (Ricoeur, 1994, 77). A partir de la propuesta de Ricoeur (1994), la *mimesis* puede ser clasificada en tres tipos. El primero es de prefiguración, como calidad narrativa de la experiencia respecto a la acción humana que avanza hacia la narración; frente a la narración esta tendencia se transforma en una extensión de la acción como ocurre

cuando uno hace algo y después lo cuenta, relatando lo que se hizo. El segundo, de configuración, como composición de la narración, composición de la intriga y el centro de la narrativa. El tercer tipo es la reconfiguración, como la confrontación entre las expectativas del lector y el mundo del texto.

La tarea de la hermenéutica consiste en la reconstrucción del conjunto de las operaciones por las cuales una obra se alza del profundo opaco del vivir, del actuar y del sufrir, para transformarse en la obra dada por un agente a un lector, y ese, a su vez, cambiaría su manera de actuar. Ricoeur enfatiza que, para la semiótica, por ejemplo, el concepto que permanece es apenas el del texto literario; por otro lado, la hermenéutica “[...] se preocupa en reconstruir el marco entero de las operaciones por las cuales la experiencia práctica se establece en las obras, autores y lectores” (Ricoeur, 1994, 86).

Las tres formas de *mimesis* siguen “[...] el destino de un tiempo prefigurado, por la mediación de un tiempo configurado.” (Ricoeur, 1994, 87). Esta breve presentación del concepto de una triple *mimesis* permite interrelacionar, a partir de la narrativa, el espacio habitado y el espacio practicado. Ricoeur destaca la función que la narrativa posee para hacer el tiempo humanizado, considerando que ese tiempo se hace humano exactamente cuando se organiza en una forma narrativa. La narrativa obtiene su sentido, justamente, en la posibilidad de reproducir, describiendo los aspectos de la experiencia temporal en el espacio habitado, de modo que la temporalidad y la narrativa se fortalecen mutuamente, o sea, “[...] que el tiempo se transforma en tiempo humano en la medida en que es articulado de un modo narrativo, y que la narrativa alcanza su pleno significado cuando se vuelve una condición de la existencia temporal” (Ricoeur, 1994, 85).

En nuestra interpretación, el problema de temporalidad está relacionado con la experiencia humana sobre el tiempo. No se trata de humanizar el tiempo, sino

de indicar cómo damos sentido a la experiencia que tenemos del tiempo. La narración consistiría en el modo de expresar la experiencia humana que tenemos del tiempo en el espacio habitado y practicado, pues ella confiere sentido a la experiencia, al paso que también es temporal en su modo de expresar tal experiencia y sus contextos.

Reflexionando sobre la relación entre tiempo narrado y espacio habitado, la ciudad expresa un tiempo vivido que se expresa en el tiempo narrado por el modo en el que las personas habitan el espacio. La expresión de dicho habitar aparece en la filosofía, en la arquitectura, en la urbanización, en la recreación de los espacios, entre otras formas. Este aspecto respalda la idea de un lugar apropiado por el uso, como sugiere Certeau (2000), es decir del lugar como lugar practicado. De esta forma, una calle geoméricamente definida por el urbanismo es transformada en espacio por la intervención de los caminantes. Igualmente, la lectura es un espacio producido por la práctica de lo que constituye un sistema de signos, o sea, una escritura que se hace la objetivación práctica del habla.

De este modo, podemos afirmar que en la resignificación y en la apropiación del espacio habitado y practicado es posible buscar un vínculo de relación entre la realidad y la ficción en la narración, por ejemplo. De esta forma, surge un interrogante: ¿Tiene el espacio habitado la capacidad de resignificar nuestra experiencia del tiempo vivido? ¿Qué es lo real y qué es lo ficticio en esta descripción del “antiguo” espacio habitado cuando ocurre, por ejemplo, una intervención en la arquitectura y la dinámica del lugar? ¿Qué es lo que hace que un espacio sea al mismo “tiempo” “antiguo” y “nuevo”, cuando los tiempos vividos son distintos? No se trata solo de atribuir un significado al mismo espacio haciendo de él algo antiguo o nuevo. Esta apropiación de lo nuevo, requiere también de una resignificación del lugar y de la propia vida.

La reflexión de Ricoeur en cuanto a las relaciones entre el tiempo y la narrativa no se limita a la configuración o composición de la intriga. En su propuesta, es necesario tomar en cuenta un punto de llegada, una finalidad práctica, una aplicación, por medio de una reconfiguración de las narrativas, cuando consideramos que lo que se produce sea leído, escuchado o visto, o sea, apreciado por otro, dentro de lo que se entiende por espacio habitado. También aquí encontramos una presuposición que se relaciona con la comprensión de Certeau, cuando este afirma que “el estudio de las caminatas cotidianas indica que hay mucho más movimiento creador, de configuración y de tensión dinámica en el más simple momento del habitar, que en el proceso mismo que produce la construcción contemporánea” (Augoyard, 1979, 165). En la reconfiguración es posible, todavía, percibir que la historia narrada lleva consigo la capacidad de confrontarse con la historia y las expectativas de su lector/oyente.

El espacio habitado y el espacio practicado son, en este caso, una invitación para compartir el tiempo de una historia y retomar, en cada uno de nosotros, el tiempo de nuestras vidas. Este artículo tuvo como objetivo explicitar la tesis de que, con la reconfiguración, nos aproximamos definitivamente a la comprensión de una identidad narrativa, porque cuando una historia leída, contada o practicada resuena en la historia de cada vida singular, carga consigo la capacidad de resignificar la propia acción en el espacio vivido. El espacio habitado se transforma en el medio para la apropiación de sí mismo en la medida en que es narrado. Esa capacidad de narrarse a sí mismo y al otro, mientras que está presente en el espacio habitado y actuando en el espacio practicado, confiere a la persona su identidad, o sea, su identidad narrativa.

De esta forma, es posible entender que la constitución de una identidad narrativa es ilustrada en la dinámica cruzada entre la historia y la narrativa en la

reconfiguración de un tiempo con sus dos facetas inseparables: el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico. Este último será el punto clave para la fundamentación de la comprensión del espacio habitado y del espacio practicado.

Consideraciones Finales

El concepto del espacio habitado se inserta en el contexto de la ciudad y en la comprensión del espacio como lugar practicado lo cual, a su vez, exige volver, entre otros, a los conceptos de cuidado, interpretación, persona, alteridad y espacio público. También son relevantes para el tema las repercusiones y consideraciones de filósofos que, en las últimas décadas, se dedicaron a la investigación hermenéutica y fenomenológica. Como afirma Gadamer (2005, 298), el descubrimiento del verdadero sentido de un texto u obra de arte, de una ciudad, de un espacio, territorio o lugar nunca es determinado; es, de hecho, un proceso infinito. El reconocimiento de la originalidad de la dimensión intersubjetiva permite entender que el mundo es un mundo para nosotros. En este mismo horizonte, la noción de *vita activa*, acuñado por Arendt (2007), pasa a ocupar un lugar de destaque, porque implica la comprensión de los conceptos de trabajo, obra y acción. Aquí el trabajo se relaciona con la vida biológica y con el metabolismo humano con la naturaleza, que garantiza la sobrevivencia de los individuos y la especie humana.

En lo que se refiere al espacio habitado y al espacio practicado, podríamos referir también a lo que tienen en común la *story* (historia de una vida) y la *history* (la historia de la humanidad). Ambas se inician en la acción, que “solamente es real en el ámbito de la trama de las relaciones humana, que es el espacio público y político, donde las personas actúan e interaccionan y de donde surgen las historias” (Nascimento, 2014, 164). La acción es realizada en un espacio-tiempo específico, circunscripto dentro de un espacio, literalmente, habitado

por otros. Con eso, entendemos la cuestión del espacio apropiado para el uso y accedemos a la posibilidad de comprender que el hombre es un *homo faber*, para quien la acción está relacionada intrínsecamente con la pluralidad humana, de manera que solamente actuamos entre hombres, y en la presencia de otros, formando un espacio público para la acción. Aquí tenemos la vida específicamente humana, la vida política. Ricoeur (2004, 194) aclara lo siguiente:

Una ciudad confronta, en el mismo espacio, épocas diferentes, ofreciendo a la mirada la historia sedimentada de los gustos y de las formas culturales. La ciudad se entrega, a la vez, para ser vista y ser leída. El tiempo narrado y el espacio habitado se asocian en ella más estrechamente que en el edificio aislado. La ciudad suscita también pasiones más complejas que la casa, ya que ofrece un espacio para desplazarse, acercarse y alejarse. Uno puede sentirse extraño en ella, errante, perdido, mientras que sus espacios públicos, sus plazas bien rotuladas invitan a las conmemoraciones y a las concentraciones ritualizadas.

Siendo así, el concepto de ciudad, como lugar público, habitado y practicado, se mezcla con los conceptos de la filosofía política, de la filosofía social y de la educación, frente a los desafíos que se presentan en la sociedad global, principalmente en las relaciones con el medio ambiente, la economía, la tecnología, el ciberespacio y la política, entre otros.

Así, debemos considerar que el espacio habitado y el espacio practicado implican conceptos actualizados de comunidad, ciudadanía, cuidado de sí mismo y del otro, identidad, pertenencia, reciprocidad, responsabilidad, mutualidad, entre otros. Es sobre esos conceptos, circunstancias y encuentros que se “inserta el acto de ‘vivir en’, el cual posee sus propias polaridades: residir y

desplazarse, resguardarse bajo el techo, franquear el umbral y salir fuera (Ricoeur, 2004, 193). Este acto implica siempre un horizonte de expectativa, principalmente en el contexto de la ciudad globalizada.

También en Certeau (1987, 84) encontramos bases consistentes para establecer la relación entre narrativa, espacio habitado y practicado: “vivir, es narrar. Fomentar o restaurar esta narración, es también una tarea de rehabilitación”. Tal vez aquí, el punto de interrelación sea la confluencia con el concepto de situación hermenéutica, que nos define como seres históricos, que comparten espacios comunes: “El horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que puede ser visto a partir de un determinado punto. Aplicando este concepto a la consciencia pensante, hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes, etcétera.” (Gadamer, 2005, 339).

El contexto globalizado exige una perspectiva intercultural filosófica, dada la complejidad generada por la propia globalización. Así, por tratarse de un mundo global, educadores, profesionales y otros agentes públicos requieren de una formación que permita desarrollar aprendizajes significativos, identificando factores de cohesión e inclusión, y respondiendo a las necesidades contemporáneas relativas al conocimiento y a la emancipación, sin perder de vista que el tiempo es (ahora) compacto, por eso a veces también se dice que el “tiempo es dinero”. En la extensión de la jornada no remunerada y del tiempo de ocio, cada vez más compramos aparatos para el tiempo de ocio y para aprovechar el tiempo (Pereira, 2019). En esta perspectiva todavía cabe destacar que el trabajo no domestica al trabajador, sino que actúa en su funcionalidad, que abdica de sí, porque será salvado por su trabajo (Pereira, 2019).

Las ciudades en la modernidad se construyen alrededor de las fábricas, y cargan el estigma de ser el lugar de trabajo y entretenimiento. La persona es

convencida de que su bien-estar y su sobrevivencia dependen, únicamente, de la contribución de su trabajo. Se generalizó una cultura del trabajo, en la cual no hay división entre el ocio y el trabajo, todo queda mercantilizado (Pereira, 2019). Somos juzgados por nuestro trabajo, y nuestro tiempo pasa a ser el tiempo de lo virtual. Este es un tiempo continuo que, a su vez, comprime el espacio del ocio. Existe, por lo tanto, una red que nos domina casi completamente. La identidad personal desaparece en aquello que se puede esperar o desear del mundo centrado en el consumo y los valores del mercado. Al contrario, la idea de identidad narrativa exige el reconocimiento del mundo y del otro en el espacio habitado, porque “aquello que sentimos, percibimos, hacemos o decimos es –como una alfombra tibetana– imbricado con aquello que los demás sienten, perciben, hacen o dicen” (Waldenfels, 2008, 102). El reconocimiento confiere al yo la posibilidad de pasar de ser un simple espectador del mundo y de los otros a ser un sujeto encarnado, que reconoce a sí mismo y al otro, por medio de grandes edificaciones culturales e históricas. Ricoeur (2007, 157) acentúa eso al afirmar que el “primer marco en la vía de la espacialidad que la geografía pone en paralelo con la temporalidad de la historia es aquella propuesta por una fenomenología del “local” o del “lugar”. Eso, también, nos permite entender que “el acto de habitar, de “vivir en”, se sitúa en los confines del espacio vivido y del espacio geométrico” (Ricoeur, 2004, 193).

La comprensión del encadenamiento entre la vida y la narración pasa, necesariamente, por el carácter funcional de las variaciones imaginativas. Somos instruidos por el poder evocativo de las imágenes y las narrativas. En este sentido, “las variaciones imaginativas son experiencias del pensamiento a partir de las cuales es posible la creación de un mundo del texto donde los personajes actúan, sufren, narran, y se proyectan, entre otros” (Nascimento, 2014, 212).

Esa comprensión del espacio, sea habitado y/o practicado se junta a la esfera política que se concibe a partir de la comunidad local, en la cual la práctica social se establece en una esfera en la que las personas pasan a desarrollar los bienes compartidos con los demás. Eso se corrobora en el establecimiento de los espacios públicos propicios para el diálogo y el enfrentamiento final que se busca. Esa idea de progreso, o sea, aquello que es deseado podrá o no ser alcanzado mediante determinadas características propositivas que el sujeto podrá desarrollar a lo largo de su vida y, consecuentemente, representarán la historia narrativa de una vida. “A decir verdad, siempre es posible, a menudo urgente, desplazarse, a riesgo de ser ese paseante, ese vagabundo, ese errante que la cultura contemporánea dividida en todos los sentidos pone en movimiento y paraliza a la vez” (Ricoeur, 2004, 192).

Para terminar, consideramos apropiado el encuentro entre la historia, la narrativa y el cuerpo propio, porque como Gadamer (2012, 462) ya destacó “donde quiera que haya un mundo humano, también habrá las antiguas virtudes como el amor, la compasión y el reconocimiento”, mientras que los valores que son perpetuos encuentran resonancia en el espacio habitado y practicado. Estas interpretaciones demuestran que “hablar sobre el futuro de la urbanización y de las ciudades es cosa temeraria. Sin embargo, no hablar sobre el futuro es deserción, no se trata del futuro como certeza, porque eso sería desmentir sobre su definición, pero más como tendencia” (Santos, 1993, 117). Los conceptos de prefigurar, configurar y reconfigurar la ciudad y las implicaciones de estos tres momentos siguen siendo abiertos luego de la finalización del texto, para permitir pensar los desplazamientos que la vida moderna exige, bien como los aspectos relacionados a la educación, sociedad, salud y política, entre otros. Finalmente, sobre el concepto de ciudad, destacamos la siguiente reflexión de Certeau (1990, 85 y 86): “la ciudad está ahí. Ella es nuestro espacio y no tenemos ningún otro. Creemos en

estas ciudades. Es en las ciudades que respiramos. Cuando subimos al tren, es para ir de una ciudad a otra. No existe nada deshumano en una ciudad, sino de lo contrario nuestra propia humanidad”.

De este modo, considerando las ciudades globales y sus complejidades, la relación entre soledad y ciudad se configura en un objeto de estudio profundamente importante, en el cual se percibe el distanciamiento y el vacío de la convivencia entre las personas.³

Referencias

Augoyard, J.-F. *Pas à pas. Essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*. Paris: Seuil, 1979.

Arendt, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2007.

Ascher, F. *Os novos princípios do urbanismo*. São Paulo: Romano Guerra, 2010.

Ascher, F. *Metápolis ou l'avenir des villes*. Paris, Odile Jacob, 1995.

Certeau, M. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley/LA e Londres, 1984.

Certeau, M. “Marches dans la ville”. In: *L'invention du quotidien*. Paris: Gallimard 1990, 139-169.

Certeau, M. “Les revenants de la ville. Paris, le retour de la ville”. *Revue Architecture intérieure/Créé*, n. 192-193, janvier-février 1983, 98-101; retomado em *Traverses*, n. 40, avril 1987, 74-85.

Certeau, M. *La Invención de lo Cotidiano*. v. 1. Artes de Hacer. México: Cultura libre, 2000.

³This publication is funded with National Funds through the FCT/MCTES - *Fundação para a Ciência e a Tecnologia/ Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior* (Science and Technology Foundation / Ministry of Science, Technology and Higher Education), in the framework of the project of the Institute of Philosophy with the reference FIL/00502.

Dosse, F. “O espaço habitado segundo Michel de Certeau”. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 15, n. 27, jul.-dez. 2013. 85-96.

Gadamer, HG. *Verdade e Método: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica filosófica*. Petrópolis, 2005.

Gadamer, H-G. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Trad. Marco Antonio Casanova, Petrópolis: Vozes, 2012.

Do Nascimento, C. R. *A questão da vida em Paul Ricoeur*. Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da UFSC. Florianópolis, SC, 2014. 236 p.

Jervolino, D. “Sull’ermeneutica della prassi. Gadamer e Ricoeur”. In Jervolino, D. *Le Parole della Prassi: Saggi di ermeneutica*. Napoli: Città del Sole, 1996, 137-160.
Pereira, P. C. (org.). *A Filosofia e a Cidade*. Vol I, Porto, 2008.

Pereira, P. C. (org.). *A Filosofia e a Cidade*. Vol. II, Porto, 2010.

Pereira, P. C. (org.). *Espaço Público: Variações críticas sobre a urbanidade*. Porto, 2012.

Pereira, P. C. *Anotações realizadas na disciplina Ética e Política na Universidade do Porto*, período letivo I/2019.

Pumain, D.; Paquot, T. e Kleinschmager, R. *Dictionnaire: La ville et l’urbain*. Paris: economica, 2006.

Ricoeur, P. *Temps et récit*. 3 v. Paris: Seuil, 1984/6.

Ricoeur, P. *Tempo e narrativa*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1994.

Ricoeur, P. *Tempo e narrativa*. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1995.

Ricoeur, P. “Architecture et narrativité”. *Urbanisme*, n.303, p. 44-51, nov-déc., 1998.

Ricoeur, P. *A Memória, a História, o Esquecimento*. São Paulo: Unicamp, 2007.

Ricoeur, P. *La Memoria, la Historia, el Olvido*. Buenos Aires, Argentina: Fundo de Cultura Economica, 2004.

Santos, M. *A urbanização Brasileira*. São Paulo: HUCITEC, 1993.

Santos, M. *Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico-informacional*. São Paulo: Hucitec, 1998.

Santos, M. *A natureza do espaço*. 4ª ed. São Paulo: EDUSP, 2004.

Santos, M. *Metamorfose do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da geografia*. Ed. 2. Reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

Scott, A., Agnew, J. Soja, E. & Storper, M. “Cidades-regiões globais”. In: *Espaço e Debates: Aliança e competição entre cidades*. São Paulo: NERU, n. 41, 2001, 11-25.

Waldenfels, B. *Fenomenologia dell'estraneità*. Trad. Gabriella Baptist, Napoli: Vivarium, 2002.

LA ESPACIALIDAD DE LA JUSTICIA EN PLATÓN: EL CASO DE LOS GUERREROS

Yuiza Turey Martínez Rivera
Universidad de Salamanca
yuiza.martinez@usal.es

Resumen: En la *República*, Platón define la *polis* como un espacio de “co-habitación” (συνουκία) (*Rep.* II, 369c). Para el filósofo, esta convivencia supone, no una mera proximidad geográfica; sino una comunidad de intereses que establezca relaciones entre los integrantes. Se argumentará en este escrito que el diseño arquitectónico y urbanístico de la *polis* tiene un rol importante dentro de la *República* en tanto hace posible los espacios que reafirman el fin último de esta comunidad política: la justicia. Estos espacios beneficiosos (χρηστός) o sanos (ὑγεία) influenciarían de forma paulatina a los ciudadanos hacia el camino de lo virtuoso e impedirían la asimilación de todo lo vicioso. Estos espacios como reflejo y condición de la justicia sirven como escenario para practicar el mandato de “cada cual hace lo propio” (τὰ αὐτοῦ πράττει) en la medida en que potencian las distintas naturalezas de los miembros de la *polis*. Un claro ejemplo de esta concepción de la justicia y su referente espacial es la vivienda de los guerreros según descrita en el libro III de la *República*.

Palabras clave: Platón, Espacio, Justicia, Filosofía de la Ciudad

Abstract: In the *Republic*, Plato defines the *polis* as a space of “cohabitation” (συνουκία) (*Rep.* II, 369c). Beyond mere geographical proximity, for Plato, this coexistence requires a communion of interests that establishes the relationships between its members. This paper argues that the architectural and urban design of the *polis* has an important role within the

Republic, as it is what makes possible the spaces that reaffirm the ultimate goal of this political community: justice. According to Plato, these “beneficial” (χρηστός) or “healthy” (ὕγεία) spaces would gradually influence citizens towards a path of virtue and prevent the assimilation of vice. These spaces, both as a reflection of and condition for justice, serve as the stage in which to practice the mandate of “everyone do their own thing” (τὰ αὐτοῦ πράττει) to the extent that they enhance the different natures of the *polis*’ members. A clear example of this conception of justice and its spatial reference is the dwelling of the warriors as described in book III of the *Republic*.

Keywords: Plato, Space, Justice, Philosophy of the City

Introducción

En la *República*, Platón define la *polis* como un espacio de “co-habitación” (συνουκία) (*Rep.* II, 369c). Para el filósofo, esta convivencia supone, no una mera proximidad geográfica; sino una comunidad de intereses que establezca relaciones entre los integrantes. Se argumentará en este escrito que el diseño arquitectónico y urbanístico de la *polis* tiene un rol importante dentro de la *República* en tanto hace posible los espacios que reafirman el fin último de esta comunidad política: la justicia. Estos espacios beneficiosos (χρηστός) o sanos (ὕγεία) influenciarían de forma paulatina a los ciudadanos hacia el camino de lo virtuoso e impedirían la asimilación de todo lo vicioso. Estos espacios como reflejo y condición de la justicia sirven como escenario para practicar el mandato de “cada cual hace lo propio” (τὰ αὐτοῦ πράττει) en la medida en que potencian las distintas naturalezas de los miembros de la *polis*. Un claro ejemplo de esta concepción de la justicia y su referente

espacial es la vivienda de los guerreros según descrita en el libro III de la *República*.

La argumentación de esta investigación se desarrollará en cuatro partes. La primera consiste en la exposición del concepto de justicia según el estatuto de “cada cual hace lo propio” observado en el estudio del desarrollo de las ciudades. Como segundo paso se presentarán los argumentos de Platón sobre la influencia de los espacios en los hombres tomando como ejemplo la crítica de Platón hacia las murallas. La tercera parte abordará el tema de la regulación de la producción espacial en la *polis* y como último paso, para estudiar la referencia espacial de la justicia en Platón, se analizará la espacialidad de los guerreros.

“Cada cual hace lo propio”: el surgimiento de la justicia en la *polis*

Con miras a presentar la idea de la justicia en la *República*, Platón utiliza diversos recursos filosóficos y literarios. Tal vez el más famoso de ellos es el paradigma de la ciudad justa que hace posible comprender aquello que es enteramente abstracto: la justicia. Según Platón, por medio de la edificación “en palabra” de una ciudad justa, es posible entender lo que es la justicia propiamente y sus efectos en el alma del hombre. Esta labor, comenzada en el segundo libro de dicho diálogo (II, 357a), es precedida por un primer ejercicio de contrastar el modelo socrático de justicia ante las concepciones de justicia del momento.

Entre estas, se descartan nociones de la justicia que la asemejan a un proceso de restablecimiento luego de algún desequilibrio producido por un exceso (I, 334b, 334d) y especialmente se rechaza la presentada por Trasímaco quien afirma que la justicia es un mero servicio a los intereses de los poderosos. (I, 338c). Luego de desestimar estas definiciones, Sócrates propone examinar la justicia en una ciudad para entender de manera análoga la idea de la justicia en el alma de los hombres. Esta comunidad política – como una especie de “letras grandes” – auxiliará la

lectura y comprensión de las “letras pequeñas y alejadas” que es la justicia en el alma del hombre (II, 368d).

Como primer paso, Sócrates se pregunta cómo y por qué se forman las ciudades. A partir su estudio, propone la necesidad como el origen de los primeros asentamientos humanos (*Rep.* II, 369b-c). Este argumento hace eco al Mito de Cronos del *Político* y su relato de cómo el hombre, encontrándose sin los beneficios del cuidado de los dioses, se ve obligado a dedicarse al autocuidado y a la vida en comunidad (*Pol.* 272b-274e). En la *República*, Platón recalca la razón de esta interdependencia entre los seres humanos: “ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas (πολλῶν ὄν ἐνδεής)” (*Rep.* II, 369b). Es decir, nuestra insuficiencia individual es tal y nuestras necesidades son tantas que precisan de un entramado social, económico y político para sustentarse. Este espacio es la *polis*.¹

Con el consentimiento de sus interlocutores, Sócrates da el primer paso para edificar esta *polis*, ofreciendo una definición de este espacio político:

Así, pues, cada uno va tomando consigo a tal hombre para satisfacer esta necesidad y a tal otro para aquella; de este modo, al necesitar todos de muchas cosas, vamos reuniendo en una sola vivienda (οἴκησιν ἀγείραντες) a multitud de personas en calidad de asociados y auxiliares (κοινωνούς τε καὶ βοηθούς), y a esta cohabitación (συνουκία) le damos nombre de ciudad (πόλις). (369c)

Con esta definición, se entiende que un elemento fundamental en la propuesta platónica será la división de labores observada por Sócrates como parte del proceso de formación de las ciudades; en su organización social, económica y política. Por esta

¹ Para hacer una distinción entre *ethnos* y *polis*, Vidal-Naquet describe a la primera como “Estado sin centro urbano” y a la segunda como “Estado con centro urbano” (1986, p.81)

razón, la frase “τὰ αὐτοῦ πράττει” (IV, 443b-e) es decir, “cada cual hace lo propio”, será la guía de esta comunidad política la cual depende de la colaboración de personas con distintas disposiciones.²

Esta concepción antropológica le servirá como fundamento a Platón para proponer una comunidad jerárquica, organizada a partir de estas diferentes capacidades.³ Así, según las distintas disposiciones de las almas, divide la población en tres categorías según una metáfora metalúrgica: los trabajadores (bronce), los guerreros (plata) y los gobernantes (oro) (415a). En cada grupo, el filósofo reconoce una virtud principal: los trabajadores y su moderación (σωφροσύνη), los soldados y su valentía (ἀνδρεία) y los gobernantes y su prudencia (φρόνησις). La justicia será producto del funcionamiento armonioso de cada parte (*Rep.* IV, 427e). Es decir, la ciudad (o el alma) será denominada como justa si cada una de sus partes hace lo que es propio a su respectiva virtud.

Esta unificación y armonía entre las partes del alma y la ciudad es descrita por Platón en varias ocasiones como salud (ὕγεια) equiparando la justicia con la salud del alma⁴ – y en el caso del paradigma, salud de la ciudad. La salud y la justicia serán posibles gracias a la estratificación de la ciudad que sirve, según Platón, para asegurar que quienes conocen la técnica regia, aseguren el devenir de la comunidad política.⁵

² “Porque al hablar tú me doy cuenta de que, por de pronto, no hay dos personas exactamente iguales por naturaleza, sino que en todas hay diferencias innatas que hacen apta a cada una para una ocupación.” (*Rep.* II, 370b)

³ “The principle of Specialization turns out to be basic for the structure of Plato’s own ideally just state, and so it is important for him to show that it answers to what is found in nature and it is not merely a conventional way of arranging things” (Annas, 1982, 74).

⁴ Platón hace una comparación entre la justicia y la salud: “Así, pues, según ve, la virtud será una cierta salud, belleza y bienestar del alma” (*Rep.* IV, 444d). También, cuando describe al carácter apropiado del filósofo en la *polis* hace referencia a estos dos términos: “un carácter sano y justo, a cuál acompañe también la templanza” (*Rep.* VI, 490c).

⁵ “...la única correcta sea (...) aquella en la que se puede hallar que los gobernantes son verdaderamente expertos” (*Pol.* 293c). Platón advierte contra cualquier otro tipo de arreglo: “la ciudad perecerá cuando la guarde el guardián de hierro o de bronce” (*Rep.* III, 415c).

Espacios que impiden, espacios que promueven: la influencia espacial en el hombre

La pregunta por la salud en el contexto de una discusión política es algo recurrente en la obra platónica. Las analogías médicas que utiliza sirven para explicar la naturaleza del trabajo político y del trabajo filosófico. Específicamente, Platón hace un paralelo entre la medicina y la filosofía, en tanto que, la primera cuida el cuerpo y la segunda el alma (Jaeger, 1971, 24).⁶ Sin embargo, entre estas dos técnicas existe una relación jerárquica: la filosofía, como la disciplina que determina lo que es la vida buena, dirigiría en este esfuerzo a la técnica médica (Levin, 2014, 115).

La comparación entre estas disciplinas da a también a entender que, para Platón, tanto el cuerpo como el alma requieren de constante cuidado en tanto asimilan elementos del ambiente físico y político (Warren, 1995, 530). El impacto de estos da cuenta de cómo el cuerpo y alma se encuentran entrelazados en una relación cuyo tránsito de influencia es bidireccional (Levin, 2014, 126). Es decir, el ambiente físico no solo impacta el cuerpo sino el alma de los hombres, como también el ambiente político tiene un impacto en el cuerpo al igual que en el alma. Por esto, Platón ejerce un gran énfasis en la educación como parte de su propuesta política para lograr la máxima armonía del hombre – como alma y cuerpo – por medio de la gimnasia y la música (*Rep.* III, 411e-412a). Para atender la influencia del ambiente físico en el hombre, Platón comienza con la decisión de la localización geográfica de la comunidad política a proponerse:⁷

⁶ “hay dos artes, que corresponden una al cuerpo y otra al alma; llamo política a la que se refiere al alma, pero no puedo definir con un solo nombre la que se refiere al cuerpo, y aunque el cuidado del cuerpo es uno, lo divido en dos partes: la gimnasia y la medicina; en la política, corresponden la legislación a la gimnasia, y la justicia a la medicina” (*Gorgias* 464b-c).

⁷ Un ejemplo de construcción de ciudad a partir de la localización y condiciones geográficas se encuentra en *Leyes* IV, 704a.

Porque tampoco, ¡Oh Megilo y Clinias! Se os pase inadvertida una cosa en relación con los lugares, y es que los hay que aventajan a otros en cuanto a engendrar hombres mejores o peores. (*Leyes V*, 747d)

Así como Heródoto e Hipócrates expusieron en sus escritos,⁸ Platón argumenta a favor de un tipo de determinismo geográfico; a saber, que las condiciones geográficas y climatológicas tienen un gran impacto en el carácter de las civilizaciones, haciendo a unas más aptas, por ejemplo, para la empresa filosófica y a otras para la guerra o actividades menos intelectuales:

En aquel tiempo, pues, la diosa os impuso a vosotros en primer lugar todo este orden y disposición y fundó vuestra ciudad después de elegir la región en que nacisteis porque vio que la buena mezcla de estaciones que se daba en ella podría llegar a producir hombres más prudentes. (*Timeo 24c*)

Así, Platón reconoce dos tipos de influencias de los lugares sobre las civilizaciones: una influencia material – la región elegida – y una influencia moral – el orden de la diosa. En cuanto a los aspectos materiales, si bien las comunidades humanas se encuentran en lugares donde no hay inviernos ni calores extremos (*Timeo 23a*), para Platón, en la medida de lo posible se debe elegir una localización templada, donde las cualidades ambientales y geográficas sean óptimas para el desarrollo de las virtudes de sus ciudadanos. Sin embargo, según la descripción del sacerdote egipcio quien recuenta la historia de la fundación de antigua ciudad griega en el *Timeo*,⁹ otro factor importante para producir a los hombres “más prudentes” fue la implementación de leyes por esta diosa. Es decir, además de disfrutar de factores ambientales, el elemento definitivo en la

⁸ Sobre el impacto del ambiente en el carácter y fisionomía hombres según Heródoto, Hipócrates y otros autores de la Grecia antigua ver: Isaac, 2004, 56-74.

⁹ Denominada “Atenas primordial” en la Introducción del diálogo por Francisco Lisi en Platón (1992b, 141)

determinación del carácter de estos hombres es la influencia moral: la virtud propia de las leyes que rigen dicha comunidad.

Benjamin Isaac señala en su libro *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, con un poco de humor, que por esa razón Platón no hizo un tratado geográfico o climatológico sino político (2004, 69). En los argumentos del filósofo, Isaac reconoce la influencia de Hipócrates, pero recalca la postura del filósofo sobre la importancia y la influencia de la política para aliviar cualquier disposición ambiental que resulte contraproducente al proyecto político. Así, para Platón, no solo es el mundo natural lo que tiene influencia sobre los humanos, sino también el mundo político, social y espacial que construyen para sí.

Y al que no sea capaz de ello no se le permitirá ejercer su arte en nuestro Estado, para evitar que nuestros guardianes crezcan entre imágenes del vicio como entre hierbas malas, que arrancan día tras día de muchos lugares, y pacieran poco a poco, sin percatarse de que están acumulando un gran mal en sus almas. (*Rep.* III, 401c)

Según entiende Platón, la influencia de los espacios en el alma y cuerpo de los hombres – al igual que los otros productos artísticos – es el resultado de un proceso acumulativo. Así, su impacto resulta increíblemente peligroso pues puede pasar desapercibido. Sin ninguna regulación, la nocividad de ciertos espacios es descrita como “mala hierba” que influenciaría por medio de constantes y pequeñas cantidades. De esta forma, como quien ignora que toma un poco de veneno cada día, estaría sin percatarse “acumulando un gran mal” (*Rep.* III, 401c) en su alma. Habitarían así, los ciudadanos entre imágenes de lo vicioso, sin darse cuenta de lo que están asimilando de su ambiente.

En el libro VI de las *Leyes*, Platón ofrece un ejemplo de cómo una “mala hierba” – las murallas– puede ser contraproducente a la salud del alma y del

cuerpo del hombre y en consecuencia también perjudicial para su comunidad política. La discusión sobre sus efectos adversos surge en la exposición del Ateniense sobre los primeros elementos arquitectónicos al fundar su ciudad: los templos y de las murallas (778a). En esta discusión, el Ateniense recomienda la construcción de los templos en torno a la plaza y en las partes más altas de la *polis*. Sin embargo, cuando menciona a las murallas, argumenta en contra de su construcción.¹⁰ Su argumento contiene tres partes: las murallas son perjudiciales para la salud (ὕγιειαν) de la *polis*; las murallas no son tan efectivas como las armas y el valor de los ciudadanos (778e); y las murallas debilitan el alma de los habitantes:

levantáremos una muralla alrededor que, primero, no es en absoluto útil a la salud de las ciudades y, además, suele producir una especie de predisposición a la molicie en las almas de los habitantes al invitarles a refugiarse en él sin defenderse contra los enemigos y a no estar siempre, de noche y de día, vigilando uno tras otros en la ciudad para conseguir así seguridad, sino creer que realmente van a tener un sistema para salvarse en el dormir encerrados tras murallas y puertas, como si hubieran nacido para no penar nunca. (779a)

Más allá del carácter climático y geográfico de los espacios, para Platón, el entorno ya transformado tiene un impacto determinante en el carácter de quienes lo habitan. En este caso, entiende que las murallas perimetrales debilitan el alma del hombre pues la protección que representa reduce a los ciudadanos en su interior a ser meros refugiados tras su sombra.

¹⁰ El Ateniense reconoce que puede existir un contexto donde las murallas son inevitables. Para esa situación ofrece una propuesta de diseño que también abona a la unidad de la *polis* (*Leyes* VI, 779a).

Sus argumentos descansan en referencias a la poesía¹¹ y en las prácticas de Esparta donde la valentía de sus ciudadanos quedaba resaltada aún más por la carencia de fortificaciones perimetrales. Esta comunidad, reconocida por Platón debido a la educación militar de sus ciudadanos,¹² muestra cómo las armas y las almas de los ciudadanos pueden ser más efectivas en la defensa de una comunidad que la protección prestada por una colección vertical de piedras. Sin murallas, el bienestar de esta comunidad será resultado del entrenamiento de cuerpo y alma de ciudadanos, entendiéndose ellos mismos como las únicas barreras que salvaguardan su comunidad.

En contraposición, lejos de proteger a una población, las murallas perimetrales en las ciudades afectan negativamente a la salud de la *polis* debido a que debilitan la salud del alma y cuerpo de sus ciudadanos. Corporalmente se ven perjudicados pues imaginándose protegidos, el ejercicio físico deja de ser prioridad para la población. También, puesto que la vigilancia nocturna se considera innecesaria, los ciudadanos duermen en exceso, hábito que Platón considera nocivo para la naturaleza de las almas y los cuerpos (VII, 808a).

Pensándose protegidos, esta población olvidaría que “el bienestar nace de las fatigas” (VI, 779a), haciendo poco a poco que sus almas tiendan a la molicie y pereza. Vivirán esperando ser cuidados por los dioses, como si sus necesidades pudieran ser satisfechas sin esfuerzo alguno.¹³ Por estas razones queda claro para el filósofo que este tipo de edificación no solo impediría el desarrollo de las virtudes de los ciudadanos, sino que también propiciaría lo vicioso en ellos.

¹¹ En las notas de la traducción de Gredos (1999) Francisco Lisi da pista de las posibles referencias al segundo argumento presentado: “posiblemente-Alceo fr. 112, 10 L. P 1 o Esquilo Persas 349”.

¹² Sobre la admiración y la crítica de Platón hacia el régimen espartano ver: Schofield, 2006, 35-50.

¹³ Como ocurría cuando los hombres eran pastoreados por los dioses en el Mito de Cronos (*Pol.* 272a).

En el proceso, también desconocerán el ejercicio de convivir con el miedo, un entrenamiento importante para Platón, quien con la voz del Ateniense asegura esto no es una “ejercitación en la cobardía” sino en el valor (VII, 791b). Sin este ejercicio, carecerían de “un cierto género de valentía” producto del esfuerzo constante de todos los ciudadanos en proteger la *polis*,¹⁴ especialmente durante la noche (VII, 808c). En consecuencia, padecerían de un alma desbalanceada pues la parte fogosa quedaría sin potencia, haciendo imposible como resultado la justicia en sus almas. Del mismo modo, la salud de la ciudad quedaría perjudicada: junto a los demás ciudadanos, la población de soldados cuyo único propósito es defender la ciudad estaría desacostumbrada al ejercicio de sentir miedo y por ende estarían desventajadas en un contexto bélico.

Un ejemplo más concreto sobre la postura de Platón ante este tipo de edificación se encuentra en su crítica a las políticas de Atenas y su resultante espacialidad: “Pues, sin tener en cuenta la moderación y la justicia, la han colmado de puertos, arsenales, murallas, rentas de tributos y otras vaciedades de ese tipo” (*Gorgias*, 519a). De esta forma, Platón establece una correspondencia directa entre la política ateniense y su desarrollo urbano. Las murallas son mencionadas en esta descripción de Atenas como una ciudad “hinchada y emponzoñada”, imagen que alude a enfermedad, cuya espacialidad es reflejo de la decadencia. Ante su interlocutor, Sócrates hace responsable del descenso de esta ciudad a Temístocles, Cimón y a Pericles, esos quienes ante los ojos de algunos “hicieron grande a Atenas”, cuando en realidad estaban enfermándola por medio del exceso e injusticia.

En este caso, la presencia de las murallas sirve como elemento urbano que delata el estado de una comunidad política. Teniendo en cuenta los efectos nocivos de las murallas en la salud de una ciudad y sus

¹⁴ Este trabajo es tanto de los gobernantes (con respecto a lo público), como de los dueños de casa (con respecto a sus hogares) (*Leyes* VII, 808a).

miembros, la mención de esta edificación en esta descripción da a entender que posiblemente los miembros de dicha comunidad parecen de molicie y pereza, vicios que Platón también asocia con la riqueza.¹⁵ En consecuencia, difícilmente se podría pensar que existe justicia en el alma de los hombres rodeados por esta espacialidad “enfermiza” que impide el desarrollo de ciertas virtudes y promueve en cambio lo vicioso.

Ambos ejemplos sirven para entender de forma más clara la relación entre un proyecto político, la espacialidad y el tipo de ciudadano producto de ambas. Partiendo de esto: ¿Cuál sería la aproximación política ante la realidad de la influencia del espacio y las edificaciones en el alma de los hombres?

La producción espacial en función de la *polis*

Según Platón, la apreciación de la influencia material y política en el discurrir de las civilizaciones es razón suficiente para formular una ciudad ideal la cual trascienda una mera reforma de las instituciones públicas de su tiempo. Pensar a esta ciudad la cual encarnaría la justicia supone un examen total de las influencias: las ideas, imágenes y prácticas, que conforman la cultura de una sociedad (Burnyeat, 1997, p.217). Por esta razón, el filósofo se asegura que toda la producción cultural – y en particular la arquitectura – grabe los fines de su propuesta política en las almas de cada uno de sus miembros.¹⁶ Así, todo el quehacer artístico debería recrear solamente imágenes de lo virtuoso y se prohibiría la imitación de todo lo que corrompe el alma:

no sólo tenemos que vigilar a los poetas [...] hay que ejercer inspección sobre los demás artistas e impedirles que copien la maldad,

¹⁵ Males de la riqueza: libertinaje, pereza y el afán de novedades (*Rep.* IV, 422a).

¹⁶ Burnyeat anota que las producciones culturales tienen influencia en los hombres en tanto causan una impresión en nuestros sentidos: la música apela a nuestro sentido de la audición, mientras la pintura, la arquitectura y la confección de muebles apelan a la visión (1997, 222).

intemperancia, vileza o fealdad en sus imitaciones de seres vivos, o en las edificaciones, o en cualquier otro objeto de su arte. (*Rep.* III, 401b)

Entre las artes, Platón tenía consideración especial por la arquitectura,¹⁷ debido a la “exactitud” de su técnica (*Filebo* 56b-c). También, en contraste con la escultura, la consideraba un arte no engañoso en tanto promueve el bien social y no es mimética (Fisher, 2016). La técnica arquitectónica es también considerada en el *Político*, en contraposición con el trabajo de gobernar. Según la exposición del Extranjero, éstas coinciden en tanto ambas técnicas suponen un aspecto directivo, y difieren en cuanto a eso que dirigen: la arquitectura a materiales de construcción (sin alma, sin vida) y la técnica regia a las almas de los ciudadanos (*Pol.* 261c-d). Sin embargo, bajo la tutela de la técnica regia, los espacios transformados se piensan en función del proceso de transformación de las almas de los ciudadanos.

La relación entre el proyecto político y su producción arquitectónica también es evidente en la descripción de las causas y concausas de la *polis*. Si bien la técnica regia es considerada la causa de la *polis*, en el momento de enumerar sus concausas,¹⁸ se menciona como primera al “recipiente” (ἀγγεῖον) – es decir, eso que sirve no propiamente como “instrumento” sino para la conservación de todo lo fabricado (*Pol.* 287e). Este recipiente – el espacio construido de la *polis* – no solo conservará todos los objetos propios de la *polis*, sino que servirá para la

¹⁷ Sobre el uso de la palabra “architekton” en el *Banquete*, *Fedro* y *Filebo*: “not one of these dialogues mentions the Greek word *architekton*. Even *Timaeus* is bereft of architects. The maker of the cosmos featured in this dialogue is not called architect; rather, he is a *demiurgos*, one who performs “work” (*ergos*) for the “people” (*demos*). This distinction should not be overdrawn, since a *demiurgos* was a general designation inclusive of architects, and the demiurge in *Timaeus* is also qualified with *tekton* terminology” (Landrum, 2015, 6). En cambio, en el *Político*, si se utiliza el término ἀρχιτέκτων al momento de compararlo con la técnica regia (*Pol.* 259e).

¹⁸ “Pues las técnicas que fabrican en la ciudad un instrumento pequeño o grande, a todas estas hay que considerarlas como concausas. Sin ellas, en efecto, no existiría nunca ni ciudad ni política” (*Pol.* 287d).

preservación de un modo de vida. Según el proyecto político, la aportación de la producción arquitectónica sería proveer un espacio descrito como “sano” (ὕγιεινῶ) o “beneficioso” (χρηστός) al ser producto de las inclinaciones del artista hacia lo bello y virtuoso:

hay que buscar los artesanos capacitados, por sus dotes naturales, para seguir la huellas de la belleza y de la gracia. Así los jóvenes como si fueran habitantes de una región sana (ὕγιεινῶ τόπῳ οἰκοῦντες), extraerán provecho de todo, allí donde el flujo de las obras bellas excita sus ojos o sus oídos como una brisa fresca que trae salud desde lugares salubres, y desde la tierna infancia los conduce insensiblemente hacia la afinidad, la amistad y la armonía con la belleza racional. (*Rep.* III, 401c-d)

Como parte de las herramientas políticas de Platón, el diseño del espacio ejemplificará todo lo que es bello y virtuoso, como un *leitmotiv* espacial que apunta al fin de la propuesta platónica: la justicia. De este modo, Platón pone en servicio del proyecto político a todo lo recibido por los sentidos. Así como el juego prepara a los niños a encaminarse hacia lo virtuoso y lo bueno (*Leyes* VII, 819a-d), los medios construidos de la *polis* dirigirán de forma paulatina a los que habitan en la *polis* platónica en el arduo camino de conocer el Bien en sí.

El énfasis en crear espacios idóneos para la formación de los jóvenes de la *polis*, recalca el criterio de eficiencia que recorre toda la argumentación de la *República*. Es decir, a través de toda la obra, Sócrates está constantemente reafirmando en sus interlocutores que no solo el fin de esta propuesta es la mejor, si no que los medios propuestos para lograrlo son los óptimos.¹⁹ A partir de este criterio, los espacios beneficiosos sirven eficientemente en la medida en que eliminan cualquier influencia contraria a lo establecido en esta comunidad política. Rodeados de espacios y

¹⁹ Un ejemplo de esto es la justificación de la división de labores en la *polis* (*Rep.* II, 369e-370b).

objetos bellos, la educación de los jóvenes se encargaría de forjar en ellos los buenos hábitos, en vez de intentar remediar vicios existentes a causa de influencias culturales contrarias al proyecto político.²⁰

Como otro medio más para alcanzar la justicia en la *polis*, los espacios beneficiosos o sanos se pensarán a partir del principio “τὰ αὐτοῦ πράττει”. Es decir, la ciudad no será pensada para un solo tipo de hombre. Así mismo como a nivel político y social, se propone una división de labores a partir de las capacidades de las personas, a nivel espacial, se plantea espacialidades específicas a esos labores, disposiciones y aportaciones a la justicia de la *polis*. El diseño espacial buscará potenciar las virtudes propias de las distintas clases de la ciudad como también serán reflejo de la moderación que debería estar presente en los tres grupos. Conforme a esto, a nivel espacial se podrá diferenciar entre el espacio de los trabajadores, el de los soldados y el de los filósofos pues lo beneficioso será distinto para cada población. Será evidente también en las distintas espacialidades cómo, a pesar de sus diferencias, todas coinciden en reafirmar el bien común de la *polis*. Un claro ejemplo de esto es la descripción de la vivienda de los soldados en la *República*, la cual se piensa en función a la particular virtud – y potencial vicio – de los guerreros y su oficio en la *polis*.

El espacio propio para cada tipo de hombre: la vivienda de los guerreros

Las investigaciones sobre las consideraciones espaciales en la obra platónica se han enfocado en analizar las propuestas de ciudad en el *Critias* y en las *Leyes*.²¹ En cambio, al estudiar la propuesta de la

²⁰ El énfasis en la prevención también se puede ver en las posturas de Platón en el ámbito médico (*Rep.* III, 405c-d, 407c-d).

²¹ Entre estos: Friedländer titula a uno de sus capítulos “Plato as a City Planner” en su libro de *Plato: an introduction*, donde presenta el trabajo de diseño urbano de Platón a partir de una lectura del *Critias* y su descripción de Atlantida (1969, 314). Golding argumenta en un artículo igualmente titulado “Plato as a Cityplanner” que el trabajo de planificador de ciudad en Platón es más evidente en su propuesta de las *Leyes* (1975, 368).

República, algunos académicos han concluido que realmente no hay una elaboración sobre el diseño espacial de la *polis*.²² Sin embargo, el artículo de Cinzia Arruzza, *The Private and Common in Plato's Republic* demuestra que, aunque no hay un esfuerzo de elaborar un esquema urbano como en los otros diálogos mencionados, el diseño espacial sí es considerado dentro de la *República* como herramienta política.²³ Así como Naomi H. Golding concluyó sobre el diseño espacial según propuesto en las *Leyes*, también en la *República* se puede argumentar que, en conjunción con instituciones propuestas, el diseño del espacio y sus edificaciones sirven para ordenar las relaciones entre los hombres.²⁴ Se propondrá que esta ordenación es acorde a la noción de justicia propuesta por Platón y su resultante división de labores.

En la *República*, la ordenación del espacio según la virtud de un grupo particular se puede observar en la descripción de la vivienda de los guerreros en la *polis*. Esta espacialidad demuestra lo que Platón entenderá como un espacio beneficioso, en la medida en que potencia el alma de sus usuarios particulares y evita elementos de mala influencia, haciéndolos a ellos y a la ciudad justa. La importancia del contexto espacial y la localización de las viviendas de los guerreros se subraya pues se propone como primer paso para asegurar la formación óptima de esta población guerrera.

Según explica Sócrates a Glaucón, su localización respondería a las consideraciones geográficas y militares: debería estar localizada en un

²² “But even as the grammar of the *Republic's* metaphors becomes explicit through some of its pivotal tropes, the spatial dimension of justice is repressed, concealed and even negated” (Mendieta, 2001, 83) y “Plato did not elaborate on the Ideal City's physical design” (Akkerman, 2014, 759).

²³ Arruzza es crítica sobre las consecuencias políticas de esta separación: “...the translation of the principle of separation between power and wealth into a social separation between two groups creates a situation of fundamental asymmetry in the relationship between classes and renders ambiguous the manner in which the producers belong to the city, leading in this way to a ‘differential inclusion into citizenship’” (2011, 216).

²⁴ En referencia a la propuesta espacial de las *Leyes*: “Relations among men are authoritatively ordered not by social institutions alone, but also by the physical container in which these relations are played out.” (Golding, 1975, 362).

lugar donde le permita proteger tanto el exterior e interior de la *polis* (III, 415e). Luego de escoger a este lugar y hacer los sacrificios a los dioses pertinentes, es necesario buscar un lugar de resguardo. Para aclarar la intención de su interlocutor, Glaucón pregunta si se refiere con esto a las habitaciones (οικήσεις). La contestación de Sócrates es afirmativa, mas ofrece una precisión importante: se refiere específicamente a las moradas de los guerreros (στρατιωτικός), no a la de los negociantes (χρηματιστικός) (415e).²⁵ Esta distinción reafirma que en la *polis* platónica hay consideraciones espaciales particulares a la formación de cada grupo poblacional. Es decir, en este caso particular, la vivienda de un negociante no sería apropiada para un guerrero pues carece de la espacialidad que propicie su virtud principal, la valentía, y que lo desprenda de cualquier interés privado que pueda desviarlo de su tarea como protector del bien común de la *polis*. Peor aún, la espacialidad de los negociantes pondría probablemente en conflicto a la parte fogosa de su alma con la más baja, la apetitiva; aquella relacionada con la adquisición de bienes y dinero (IX, 580e). Platón se esforzará específicamente en crear espacios que prevengan este conflicto en el alma de los guerreros.

Para esclarecer la particularidad de las viviendas de los guerreros, Sócrates explica en forma de analogía la correcta formación de los guerreros de la *polis* mediante la comparación con la crianza de un perro guardián. La importancia de esta formación se enfatiza con la descripción de un perro guardián indisciplinado, que nublado por sus apetitos ataca a las ovejas que debería proteger (III, 418a-b). El ejemplo sirve como advertencia: si bien los perros son potencialmente la mejor herramienta para un pastor, sin una correcta crianza pueden convertirse en su

²⁵ “As is well known, there is no mention of a special *paideia* of any sort for the *chrematistai*, and it is clear that they are allowed to have families, private property and money” (Arruzza, 2011, 225) Aunque no se ofrece una imagen de sus viviendas, en las *Leyes*, Platón se detiene a describir el espacio principal de esta población – el mercado – y cómo sus dinámicas discurren conforme a la justicia. Ver: Helmer, 2018.

mayor amenaza. De forma similar, los guardianes pueden ser la mayor ventaja para la *polis*, pero sin la formación apropiada, la llevarían a su completa destrucción.

Para salvaguardar el bienestar de la *polis*, la espacialidad de los guardianes deberá ser tal que asegure que esos que tienen “el monopolio de la violencia”,²⁶ no tengan razón ni la inclinación a utilizar su fuerza contra la población que deberían proteger. Platón describe a esta formación como una que les permita ser mansos con los suyos y feroces con los enemigos (II, 375c). Su preparación para tomar dicho rol en la *polis* comienza con una reconfiguración espacial:

Pues bien, con respecto a esta educación, cualquiera que tenga sentido común defenderá la necesidad que dispongan de viviendas y enseres tales que no les impida ser todo lo buenos guardianes que puedan ni los impulsen a hacer mal a los restantes ciudadanos. (*Rep.* III, 416c)

Estas edificaciones y los objetos que contienen no pueden ser impedimentos para la formación del carácter de los guerreros, aún más, debe reforzar el fin último de esta población: velar por el bien de la *polis*. Para evitar este conflicto de intereses de los guerreros frente a los intereses de la *polis*, Platón propone una separación espacial entre lo económico y lo político (Arruzza, 2011, 229). Es decir, la espacialidad que definiría la vida de los guerreros debe ser una libre de cualquier elemento económico –propiedad privada, monedas, metales preciosos, intercambio– que pueda crear un conflicto entre ellos o con los otros ciudadanos. Entre los estatutos de la vivienda de los guerreros: la prohibición de propiedad privada (salvo los de primera necesidad); prohibición de habitaciones o dispensas privadas para tesoros (ταμείον); sus víveres serán comunes y suficientes para alimentarlos

²⁶ Frase utilizada en Arruzza (2011, 220)

cada año;²⁷ vivirán en común; asistirán a las comidas colectivas como si estuviesen en campaña; y quedaría prohibida la posesión de oro y plata como también la utilización de estos materiales en las edificaciones que habitarán (*Rep.* III, 416d-e). Sin embargo, no solo los espacios reafirmarán este esfuerzo sino todos los aspectos de su vida incluyendo la procreación, la familia y el cuidado de los niños.²⁸

Liberados de cualquier preocupación económica e interés privado, los guerreros convivirán en el espacio apropiado para su tipo particular de alma. También, sin estos aspectos privados en su vida, toda la potencia de sus almas se dirigirá hacia la protección de su comunidad política. Lo único que considerarán propio serían aquellas cosas necesarias – tal vez su vestimenta y armamento – sin lujo alguno, como lo haría un soldado en plena campaña.

La comida de estos guerreros abona a la descripción de la vida “en campaña” como una cuya prioridad es la salud de los guerreros como también es el reafirmar el carácter frugal de este tipo de vida y trabajo. Platón se auxilia de Homero para atender este asunto:

Ya sabes que, cuando comen los héroes en campaña, el poeta no les sirve pescados, a pesar de que están a las orillas del mar, en el Helesponto, ni carne guisada, sino únicamente asada, que es la que mejor pueden procurarse los soldados. Porque, por regla general, es más fácil en todas partes encender un fuego que ir acá y allá con ollas por delante. (404b)

Se divisa con esta descripción, una pequeña estampa de lo que sería la vida de los guerreros. Una con una alimentación simple cuyo norte es tanto la salud de los guerreros como la eficiencia del proceso

²⁷ Resulta interesante la especificación sobre la cantidad de comida, pues una de las razones que Platón menciona por la cual un perro guardián indisciplinado ataca a las ovejas es a causa del hambre (*Rep.* III, 418a).

²⁸ “What needs to become common for the guardians is the whole domain of the reproduction of human life: its material means, houses, meals, as well as biological reproductions and the work of nursing and education.” (Arruzza, 2011, 222).

de cocción en un contexto de urgencia.²⁹ Sin embargo, según reafirma Platón a través de sus descripciones, este modo de vida no será propio solamente de los tiempos de guerra de la *polis*. Es decir, así será la *vida de los guerreros*, estos serán *los espacios de los guerreros*.

La utilización del verbo στρατοπεδεύω en los pasajes donde se describe la vida “en campaña” da a entender que los guerreros vivirán en campamentos militares en lugares estratégicos dentro de la *polis* (Arruzza, 2011, 231). El carácter temporero de estos campamentos hace más claro el requisito de la simplicidad alimenticia según planteado por Homero. Es decir, ante la constante posibilidad de mudanza o peligro, resulta imperativa la frugalidad en los instrumentos y artefactos a disposición de los guerreros. Por esta misma razón tampoco tendrían camas en propiedad, sino que dormirán en camas de hojas de forma que asemeja la vida de los guerreros a las descripciones de la “ciudad de los cerdos” (Burnyeat, 1997, 284). De esta forma, la vivienda de los guerreros reafirma la premisa de la división de labores dentro de la *polis* pues viviendo siempre “como en campaña”, en campamentos temporeros con espacios y comidas comunes, se entiende que la labor de los guerreros no representa una fracción de su tiempo sino que engloba a todas sus vivencias y su respectiva espacialidad.

Con este arreglo colectivo, Platón reorienta los intereses privados de los guerreros para que coincidan con los públicos. Esta medida sirve para suprimir el potencial conflicto entre los intereses privados y públicos dentro del ámbito del poder político (Arruzza, 2011, 221). Es decir, la utilización del espacio como uno común reafirma en sus usuarios el carácter comunitario de sus bienes y de sus fines. También, el carácter frugal de su vivienda se reafirma con la prohibición de los metales preciosos como posesión o material de construcción – algo que estaría

²⁹ En las líneas siguientes, Platón prohíbe las golosinas y la variedad de guisos de la comida siracusana por razones de salud y la condición física de los soldados (*Rep.* III, 404c-d).

presente en la espacialidad de los negociantes por la naturaleza de su labor – también sirve para mantener una jerarquía sana en sus almas pues así quedan eliminadas las “malas hierbas” que podrían poco a poco corromper sus almas.

Es interesante apuntar que en esta descripción de la vivienda de los guerreros no se mencionan elementos de fortificación o defensa. Platón no piensa a sus guerreros rodeados de murallas o de altas fortificaciones que les den algún tipo de ventaja en batalla. Al contrario, la vivienda de estos guerreros se entiende como una de pocos y sencillos elementos, carente de elementos divisorios (como paredes) entre ellos y las demás poblaciones.

Sin ninguna influencia contraria (hacia lo privado), la elaboración de este espacio se enfocará en reafirmar un sentimiento de comunidad entre los guerreros como también entre los guerreros y sus conciudadanos. Una de estas medidas se refiere al asunto de los víveres: mientras los víveres y comidas comunes ayudan a solidificar la unión entre los guerreros, la disponibilidad de estos víveres reafirma la relación de interdependencia con los trabajadores quienes hicieron su sustento posible.³⁰ Esta medida no solo reafirma el rol de los guerreros en la *polis* sino que reafirma cómo la división de labores abona al sentimiento de comunidad entre las partes de la ciudad. Así, los trabajadores suplen las necesidades básicas de los guerreros y los guerreros protegen su bienestar ante cualquier enemigo.

Si bien en el recuento del desarrollo de la ciudad, la clase de los guerreros surge a partir de las crecientes necesidades de la *polis*,³¹ para servir su propósito con excelencia, esta población debe separarse completamente del ámbito económico y privado. Esta es la única forma, según Platón, para que

³⁰ La relación entre las partes de la *polis* se define a partir de la interdependencia y la colaboración. A diferencia de otros regímenes donde los gobernados se describen como “siervos”, en esta propuesta, los gobernados se entenderán como “quienes les dan su salario y su sustento” a los “salvadores y auxiliares” (*Rep.* V, 463b).

³¹ En *Rep.* II, 373d.

esta población de “perros guardianes” no devengan en lobos. Platón imagina una *polis* donde estas medidas no sean consideradas y previene que estos guerreros “se convertirán de guardianes en administradores y labriegos, y de amigos de sus conciudadanos en odiosos déspotas” (*Rep.* III, 417b). Sin esta división tajante de lo económico y de lo político-militar, las almas de los soldados se verían expuestas a influencias que los alejarían de su trabajo como guardianes de la *polis*. En este contexto, la protección de su comunidad política y su modo de vida no será el único y más importante propósito para los guerreros, sino que también se encargarían de otras tareas que no le son “propias”. Así, preocupados por su bienestar particular, quebrantarían las relaciones de la *polis* sospechando de todos y arrastrarían, consigo, la *polis* al abismo.

Conclusión

Durante la reflexión sobre el técnica regia en el *Político* y la exposición de la propuesta de la técnica de tejer como un paradigma explicativo de esta actividad, el Extranjero reflexiona sobre el propósito de las creaciones humanas. Ante su interlocutor, el joven Sócrates, propone que las cosas que fabricamos y adquirimos sirven para proveer un bien o para evitar un daño (*Pol.* 279c-e). Como resultado, nos rodeamos de objetos protectores, de objetos defensivos, de pantallas, de parapetos, de tejados, de abrigos y de artificios sin fin. Esta breve reflexión sobre el mundo humano – sobre lo que creamos y las razones de ello – sirve como antesala para pensar el trabajo político como la técnica que pondría a todas las anteriores al servicio de la humanidad.

En Platón, la *polis* – como la creación humana que contiene a las demás – provee un bien en la medida en que sirve de punto de partida para el florecimiento humano y sirve para evitar el mal de la insuficiencia individual del hombre. En otras palabras, como artificio humano, el espacio de la *polis* se piensa en función del alma y del cuerpo del hombre, en tanto satisface sus necesidades corporales y sirve de

plataforma para la elevación de su pensamiento. De este modo, sin el cuidado de los dioses, el hombre procura por su bienestar – uno fruto de su propio esfuerzo – tomando en cuenta la diversidad de disposiciones que sirven para suplir todas sus necesidades.

El estudio de la vivienda de los guerreros en la *República* da cuenta del mérito de incluir a este texto dentro de las discusiones políticas y espaciales junto a los demás diálogos – como *Critias*, *Leyes* – los cuales suelen tener primacía en cuanto a estos temas. Aunque en la *República*, Platón no entra a los pormenores espaciales de su ciudad ideal como lo hace en las *Leyes*, su esfuerzo en detallar la vivienda de la segunda clase de la *polis* demuestra cómo pretende materializar la justicia en las edificaciones y otros artefactos que conforman dicha espacialidad. Recordar el estatuto de “τὰ αὐτοῦ πράττει” dentro de esta discusión sobre la justicia y su referente espacial es pensar en cómo el proyecto responde a la multiplicidad de las capacidades humanas. En este caso, la espacialidad propia de los guerreros responde a sus disposición y propósito de la *polis*. De esta forma, Platón diseña como arquitecto en tanto dentro dicha disciplina, los espacios se suelen pensar a partir de su función. Como la *polis* es una conformada por hombres de diversas capacidades, su esfuerzo estaría dirigido a crear espacios que potencien sus distintas funciones y naturalezas. Así, los espacios de la *polis* serán heterogéneos – en tanto responden a una población diversa – y armoniosos – en la medida en que los espacios potencian a cada grupo a hacer lo propio – teniendo como resultado una espacialidad que encarna la justicia.

Referencias

- Akkerman, A. (2014). Platonic Myth and Urban Space: City-Form as an Allegory. *University of Toronto Quarterly*, 83(4), 757–779.
- Annas, J. (1981). *Introduction to Plato's Republic*. Clarendon Press.
- Arruzza, C. (2011). The Private and the Common in Plato's "Republic". *History of Political Thought*, 32(2), 215–233.
- Burnyeat, M. F. (1997). Culture and Society in Plato's Republic. *The Tanner Lectures on Human Values*.
- Fisher, P. (2016, Winter edition). *Philosophy of Architecture*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/architecture/>.
- Friedländer, P. (1969). *Plato: An Introduction* (H. Meyerhoff, Trad.). Princeton University Press.
- Golding, N. H. (1975). Plato as a City Planner. *Arethusa*, 8(2), 359–371.
- Helmer, E. (2018). Platón en la plaza del mercado. *Diálogos*, 103, 35–58.
- Issac, B. (2004). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton University Press.
- Jaeger, W. (1986). *Paideia: The Ideals of Greek Culture* (G. Highet, Trad.; Vol. iii). Oxford University Press.
- Landrum, L. (2015). Before Architecture: Archaic, Architects and Architectonics in Plato and Aristotle. *Montreal Architectural Review*, 2, 5–25.
- Levin, S. B. (2014). *Plato's Rivalry with Medicine: A struggle and its Dissolution*. Oxford University Press.
- Mendieta, E. (2011). The Spatial Metaphorics of Justice: On Edward W. Soja. *City: analysis of urban trends, culture, theory, policy, action*, 15(1), 81–84.
- Platón (1975). *Critias o la Atlantida* (F. De P. Samaranch, Trad.). Aguilar.

- Platón (1987). *Diálogos: Vol. II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo* (J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, J. Olivieri, & J. L. Calvo, Trads.). Gredos.
- Platón (1992a). *Diálogos: Vol. IV: La República* (C. Eggers Lan, Trad.). Editorial Gredos, S. A.
- Platón (1992b). *Diálogos: Vol. VI: Filebo, Timeo, Critias* (M. Á. Durán & F. L. Lisi, Trads.). Editorial Gredos, S. A.
- Platón (1999a). *Diálogos: Vol. VIII: Leyes* (F. Lisi, Trad.). Gredos.
- Platón (1999b). *Las Leyes* (J. M. Pabón & M. Fernández-Galiano, Trads.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón (2006). *La República* (J. M. Pabón & M. Fernández-Galiano, Trads.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón (2008). *El Político* (F. Casadesús Bordoy, Trad.). Alianza Editorial.
- Schofield, M. (2006). *Plato: Political Philosophy*. Oxford University Press.
- Vidal-Naquet, P., & Austin, M. (1986). *Economía y sociedad en la antigua Grecia*. Ediciones Paidós.
- Warren Lidz, J. (1995). Medicine as Metaphor in Plato. *The Journal of Medicine and Philosophy*, 20, 257–541.

¿ES REALMENTE POSIBLE CONFINARSE?
DOMESTICIDAD BURGUESA Y CIUDAD EN
“BERLINER KINDHEIT UM 1900”
DE WALTER BENJAMIN

Bruno Ferrer i Higuera
Universidad de Puerto Rico
bruno.ferrer1@upr.edu

Resumen: Cuando, durante el año 2020, millones de personas fueron animadas o hasta obligadas a “quedarse en casa”, a alejarse de los demás y a “protegerse”, pocos cuestionaron qué significaba esa “casa”, cuál era el contenido de ese término ni dónde estaban sus límites. La práctica y el concepto parecían reconocer como dadas e incuestionables la noción de espacio doméstico burgués y la idea que este y sus habitantes deben ser defendidos de las amenazas que los acechan desde el exterior. Las maneras de rememorar su infancia berlinesa de Walter Benjamin pueden aparecer como paralelas y premonitorias -las categorías del presente como repetición, confirmación, culminación o “progreso”- de aquello que ya se definía o apuntaba no solo hacia 1900 sino ya en algunos textos de Goethe, pero también como una fuente de su cuestionamiento radical.

Palabras clave: burguesía, ciudad, confinamiento, domesticidad, Goethe, porosidad, Walter Benjamin

Abstract: When, in 2020, millions of people have been persuaded, even forced to “stay home”, to stay away from others and “protect themselves”, few people have wondered what “home” meant. The practice and the concept of “home” appeared to take the domestic bourgeois space as given, as well as the idea that its

inhabitants should be protected from the threats coming from outside. Walter Benjamin's ways of remembering his childhood in Berlin may appear parallel and premonitory of the present context, as if this context had already been defined or sketched not only around 1900, but also in some of Goethe's texts.

Keywords: bourgeoisie, city, confinement, domesticity, Goethe, porosity, Walter Benjamin

¿Qué nos tiene que decir Benjamin del Berlín de su infancia, del hogar burgués y su relación con el contexto urbano, quizás incluso del temor al otro y del encierro pandémico? ¿No nos dirá mucho más si, acompañado de Goethe, nos hace repensar categorías y límites, fronteras y umbrales, entre lo privado y lo público, entre lo doméstico y lo urbano, entre la casa burguesa y la calle, quizás entre clases sociales? ¿Qué sucedería si nos acercamos al espacio urbano desde la rememoración, o pensamos la rememoración como si fuera el territorio o la cartografía de una ciudad? Benjamin piensa y expresa el tiempo a menudo en términos espaciales¹, y afirma que las rememoraciones (*Erinnerungen*) que propone no pertenecen al género de la autobiografía y la narración lineal, sino que se trata de un espacio, lugar o región (*Raum*), territorio este que se nos aparece como subdividido, ambiguo y fragmentado, atravesado por umbrales, ausencias, correspondencias e invisibilidades (Benjamin, 2019, I, 38-39; Gagnebin 1994,113-141; Bartoloni, 2006a; Bartoloni, 2006b, 147, 153-156; Monterde, 2015, 274). Y esta misma lógica de presentación espacial de la memoria es uno de los elementos que contribuyen a la riqueza semántica del umbral en su obra, así como al hecho de que se le haya definido como “filósofo de los umbrales” (García, 2012; Menninghaus, 2013; Quijano, 2016; Lacoste, 2003,

¹ Por poner solo dos ejemplos significativos, tanto en el proyecto sobre los pasajes parisinos como en el que se suele considerar su último texto (las *Tesis*

184-186, en referencia a los umbrales en *Berliner Kindheit*).

Situado en aquella extraña e iluminadora constelación entre literatura, filosofía, historia y crítica cultural, entre su presente, el supuesto origen de este y nuestra actualidad, Walter Benjamin y sus aproximaciones a la ciudad han propiciado una bibliografía inmensa e inabarcable. En efecto, sus aproximaciones al París del siglo XIX, a su Berlín, y también a Marsella o a la “porosa” Nápoles han interesado e inspirado a numerosos historiadores, filósofos, estudiosos de la arquitectura y urbanistas. Sin embargo, en estas páginas nuestro mayor interés y punto de partida será Berlín o, mejor dicho, mis muy preliminares reflexiones acerca de la ciudad que se pueden basar en la lectura de *Infancia en Berlín hacia 1900*. El conjunto de textos y variantes que constituyen *Berliner Chronik* y *Berliner Kindheit um 1900*, escritos y solo muy parcialmente publicados entre 1932 y 1938, proponen una rememoración personal, pero a un tiempo representativa de un grupo social o colectivo y no una mera autobiografía.² La inmensidad de la obra benjaminiana, así como la coherencia, aconsejan no adentrarse en demasía en otras ciudades, reflexiones y experiencias, notablemente en la grandiosa, aparentemente inacabada e inconmensurable aproximación al París del siglo XIX, de la cual el *Passegenwerk* o la reconstrucción de Giorgio Agamben (Benjamin-Agamben, 2015) son únicamente una parte. Solo puntualmente, o cuando las conexiones, pasajes o puentes son demasiado llamativos e iluminadores, se hará referencia a otros textos, y especialmente a uno de

² Benjamin parece expresar en la primera versión de su texto (*Berliner Chronik*) aquello que no aparece explícitamente después, como si revelara aquí el armazón, la lógica y las costuras del proyecto (o su origen o génesis, como nota Monterde 2015, 270), más difusas o solo perceptibles oblicuamente en las versiones posteriores. Quizás practica aquí el lema, tomado de Brecht, de borrar las huellas, como corresponde al militante por la clase explotada, a esa especie de emigrado clandestino en su propio país, en una ciudad que es un campo de batalla, Benjamin, 2000, 246-9. Pero el “habitar sin huellas” aparece en varias ocasiones en la obra de Benjamin, por ejemplo ya en Benjamin, 2009, 111-2, *Spurlos wohnen*; Gagnebin 1994, 91-96.

los pocos libros publicados en vida de Benjamin (1928; 2009), de evidente temática urbana: *Einbahnstrasse*.

¿*Ursprung*?: infancia y domesticidad burguesa a la sombra de Goethe

“...antes de que el amanecer diabólico del confort burgués se asomara por la ventana”³
(Benjamin 2013b, 71)

“...I was carried out of my narrow private sphere into the wide world”⁴
(Goethe, 1846, 26)

De manera peculiar y paradójica, los textos que Walter Benjamin dedica a su infancia y a Berlín son parcialmente una rememoración de sus “orígenes”, una explicación de quién es y cómo ha llegado a ser como es. La pretensión de construir un espacio de la memoria y de huir de la biografía iba aparejada a querer describir y permitir la auto-identificación de un grupo social y una generación: la de los niños de la burguesía acomodada berlinesa de inicios del siglo XX⁵. *Ursprung*, que se suele traducir aproximadamente como “origen” u “orígenes”, es una palabra alemana utilizada por Benjamin en diversos textos. Sin embargo, el término posee una larga historia, contiene la partícula “Ur”, que designa algo previo o anterior, pero también *Sprung* que puede significar salto y, por tanto, una especie de ruptura o cambio cualitativo respecto a lo precedente. “Ur” sin embargo se puede asociar también a prototipo,

³ ...*ehe das höllische Frühbrot des bürgerlichen Komforts zum Fenster hineinschien*, en “Weimar”, III (Benjamin, 2009, 122), en referencia al modo de vida y la austeridad casi monástica de la casa de Goethe en Weimar. El mismo Goethe reflexionó en un sentido similar, cita que recoge Benjamin (1982, 89).

⁴ ...*so ward ich aus meinem engen Privatleben in die weite Welt gerückt* (Goethe 1829, 7). Un posible eco en Benjamin 1996, 138.

⁵ Palmier 2006, 51-52; 56-59 (para Benjamin como intelectual burgués proletariado y hasta “extraterritorial”: 234-241, 263-264, 268-271, 589-602).

prefiguración o precedente, especialmente si se rastrean los antecedentes de su uso en autores como Goethe. Pues, efectivamente, el poeta alemán también fue botánico e intentó identificar la *Urpflanze*, la “planta primordial” o “arquetípica” (Benjamin 1982, 79-81; Brady, 1987, 7-10; Coccia, 2017, 36 y n. 2, p. 127). De ahí que no sea descabellado considerar el concepto *Ursprung* y su uso benjaminiano en la estela o tradición de Goethe y que en Benjamin también tenga una connotación generativa, ligada a conceptos o imágenes como semilla, latencia o potencialidad. Pero quizás Goethe puede ser a su vez un antecedente en potencia de la vida doméstica burguesa, del hogar como protección, así como de la distinción problemática de lo público y lo privado, de la calle y la casa en el contexto urbano.

Cuando en *Berliner Kindheit um 1900* se trata sobre la nutria, el animal preferido de Benjamin cuando visitaba el zoológico, se apuntan, como de pasada, dos elementos importantes que nos interesan aquí. El primero da a entender que el habitante deja huellas donde habita -aspecto este que desarrolla en otros lugares y que contrasta con la nueva arquitectura, así como con las formas de vida más “modernas” y “sin huellas”- y que nuestra percepción e imagen de él está influenciada o hasta determinada por el lugar donde vive, por cómo es su interior y dónde está situado. El segundo, la mención de “un rincón profético” -*ein prophetischer Winkel*-, de lugares que ya presentan “trazas del provenir” -*die Züge des Kommenden*- y tienen “el poder de ver el futuro” -*die Zukunft sehen zu lassen*-, donde “es como si todo lo que todavía ha de venir ya hubiese acaecido”: *an solchen Orten scheint es, als sei alles, was eigentlich uns bevorsteht, ein Vergangenes*. Quizás ciertos pasajes de Benjamin son o pueden leerse potencialmente como lugares de ese tipo, como espacios anunciadores de situaciones y catástrofes por venir, quizás como umbrales o pasarelas entre tiempos distintos⁶. Quizás incluso Goethe pueda, con sus

⁶ “La nutria” (*Der Fischotter*) apareció publicada en el *Frankfurter Zeitung* el 2 de marzo de 1933 (Benjamin, 2019, I, 579-581). Ese mismo fragmento es

“rememoraciones y consideraciones/reflexiones” (*Erinnerungen und Ueberlegungen*, Goethe, 1829, 8), llevarnos a un rincón de ese tipo y aportar también algún pasaje o cita profética, por ejemplo una anticipación del futuro moderno -y del Berlín de Walter Benjamin- desde una infancia en Frankfurt de mediados del siglo XVIII.

La separación estricta entre, por un lado, el espacio doméstico, y, por el otro, el compartido y urbano, es producto de la Historia, no es incuestionable ni eterna. Asimismo, desde su inicio y por mucho tiempo, tanto el tratamiento diferenciado de la infancia como la familia nuclear y su espacio doméstico separado fueron en realidad un elemento de distinción, una característica de las clases burguesas urbanas. En efecto, la familia y la ciudad se transformaron en Europa durante los siglos XVIII y XIX, en paralelo y en el contexto de los procesos de migración, urbanización e industrialización. Una nueva definición de la familia, así como la aparición de una categoría nueva (la infancia), que había que mantener en un espacio particular, protegido, incluso segregado, aparecieron en paralelo a una idea de lo doméstico diferente, que se relacionaba de otro modo con el espacio urbano y público circundante (Weber-Kellermann 1991, 503-517; Delgado 2016).

Si Benjamin parece describir ese mundo de la infancia urbana burguesa acomodada hacia 1900 -un mundo en vías de desaparición a causa de la inflación, la crisis económica, el ascenso del nazismo y la “modernidad”-, hoy sabemos que la idea de la “seguridad doméstica” y el encierro/confinamiento perviven todavía o hasta están más vigentes que en su tiempo. Una lectura preliminar de algunos pasajes de Goethe parece indicar que los conceptos e ideales de la domesticidad burguesa ya estaban presentes en su tiempo. La descripción de la casa rural y la vida de pareja, de la familia nuclear, en *Las afinidades electivas*, con ese espacio separado y las puertas y las ventanas como encuadre y mero acceso al espectáculo-paisaje del

parte del último manuscrito benjaminiano, el *Pariser Typoscript* de 1938 (Benjamin, 2019, I, 526-528).

exterior, como “cuadros” (*Bilder*), puede reforzar todavía más esa impresión, especialmente cuando se piensa en la vista como el sentido ligado a la distancia y separación (Goethe 2020 (2000), I, 1, loc. 47 of 3842). Sin embargo, aunque el contradictorio y longevo poeta, elitista patriarca e hijo del patriciado urbano, puede interpretarse como representante de la mentalidad burguesa y de la propia burguesía (incluso quizás de algún modo de la democracia, como quería Thomas Mann), un análisis preliminar de sus recuerdos de infancia recogidos en *Poesía y verdad* demuestra una visión de la ciudad y lo colectivo mucho más compleja y matizada (Benjamin, 1982; Goethe 1829; Mann 1950, 20-28).

En efecto, la conexión entre supuesta seguridad, hogar e infancia aparece apuntada ahí, pero, en contra de la impresión que da Mahler (2017, 45), *Sicherheit* (“seguridad”) es utilizado explícitamente para designar no el espacio doméstico sino la protección y el interés colectivo (*dem Gemeinwesen Sicherheit zu verschaffen*, “procurar la seguridad pública”, Goethe 1829, 24). No solo eso: la acomodada vida familiar tras los muros del niño aparece, como en Benjamin, como un problema o dificultad a la hora de enfrentarse al mundo exterior, en su caso concreto a la escuela pública y a los otros niños: *sie aller Waffen und aller Fähigkeit ermangelten* (“estaban desprovistos de todas las armas y de toda habilidad”, Goethe 1829, 21; Goethe 1846, 32 of 296; Mahler 2017, 45, aunque traduce *Waffen* como “defensas”). En efecto, existe una sensación de familiaridad, de eco, entre la evocación del encierro doméstico infantil de la infancia en Goethe y el Benjamin que apunta a su madre como la causante de su escasa capacidad para la vida práctica (*das praktische Leben*): al primero, la protección familiar -asociada aquí explícitamente a la segregación, la pulcritud y la nobleza (aunque también a la disciplina: *abgesondert, reinlich, edel, obgleich streng*)-, le había dificultado la socialización posterior-, al Benjamin ya adulto le impedía todavía hacerse siquiera un café (Benjamin, 2019, I, 12).

El ambiente doméstico urbano acomodado que describe Benjamin produce sensación de seguridad, de “seguridad burguesa” (*bürgerlicher Sicherheit*). Especialmente iluminadoras son las alusiones a la residencia de su abuela materna -donde la muerte era imposible y se sentía más seguro (*geborgener*) que en su propia casa (Benjamin, 2019, I, 336, 610)-, en las que aporta afirmaciones contundentes, que sin embargo le son difíciles de apalabrar, de expresar exactamente con palabras: “¿Con qué palabras se podría describir el sentimiento inmemorial de seguridad burguesa que emanaba aquel apartamento?”, Benjamin, 2019, I, 611)⁷. La seguridad y la domesticidad protectora que describe se estaban desvaneciendo, pues las casas acogedoras, muchas de las personas, incluso en ocasiones los propios nombres de las calles, no pudieron sobrevivir las sucesivas catástrofes, incluyendo el Holocausto y la Segunda Guerra Mundial -por eso sus rastros son casi imperceptibles hoy (Lacoste 2003, 240-241; Palmier 2006, 59, 65-73; Barkan, 2016, 162-163).

En Goethe, la relación con lo exterior, con la ciudad, parece menos desconfiada que en el Berlín burgués del 1900, y existe un gran interés por atravesar muros y techos, por ver lo invisible, además de una sorprendente y abrupta desaparición: la abuela paterna, en el momento en que se enferma, y que aparentemente no vuelve a ver hasta su muerte, pese a que la familia vive en la misma casa (Goethe, 1829, 19). La referencia es breve e imprecisa, pero resulta tentador plantearla como precedente de la invisibilidad de la enfermedad y la muerte en la ciudad moderna -correlato de habitaciones domésticas “no tocadas por la muerte”-, sobre la cual reflexionó Benjamin y que está tan presente en el medicalizado y tecnocrático siglo XXI (“El contador”, X, Benjamin 2000, 129-130; Benjamin 2007b, 216-217; Titan 2019, 94-95/157)⁸.

⁷ *Mit welchen Worten das <starke> Gefühl von bürgerlicher Sicherheit umschreiben, das von dieser Wohnung ausging?*

⁸ En todo caso, como nota respecto al Goethe maduro el mismo Benjamin (1982, 85), “he could not bear to remain in the same room with sick people or in the vicinity of the dying”.

Paradojas del interior: ¿la calle de la ciudad como territorio hostil?

Es imposible saber qué hubiera pensado Walter Benjamin ante la contemplación de nuestras ciudades vacías, desoladas y faltas de tránsito durante la cuarentena pandémica. Quizás hubiera pensado en el Estado de excepción caro a Agamben o, más improbable todavía, en una imagen apocalíptica. En todo caso, no es absurdo pensar que, como al contemplar las fotografías de París de Atget, le hubiese asaltado la imagen del escenario de un crimen⁹. Los crímenes y accidentes fascinan a Benjamin porque le son invisibles, imperceptibles directamente, porque son más imaginados que contemplados. La causa: el niño siempre llega tarde (*Zu spät gekommen*¹⁰), demasiado tarde, cuando ya todo ha sucedido y ni siquiera es posible contemplar los rastros. Con cada nuevo día, con cada amanecer, la ciudad parece prometerle y a un tiempo negarle el acceso a lo que en algún momento denomina “promesas de catástrofes” (*Versprechungen der Katastrophen*, Benjamin, 2019, I, 285, 424).

En “Crímenes y accidentes” (“Unglücksfälle und Verbrechen”, Benjamin, 2019, I, 622-625, 285-289, 421-425, 480-483, 544-546) el niño sobreprotegido se lamenta de su limitado acceso al mundo de las calles, a ese escenario de percances, delincuencia, incendios y muertes que nunca puede ver¹¹. El problema es que siempre está en otro sitio (hemos de suponer que el ambiente seguro del hogar o en otros espacios separados

⁹ Benjamin, 2012, 175, 222-223. Sin embargo, en *Crónica de Berlín* se recoge una instancia en la cual “una calle aparece completamente vacía de gente, como muerta” (*eine vollkommen menschenleere wie ausgestorbene Straße*), a causa de una inundación torrencial, por tanto de “una catástrofe meteorológica local” (*eine lokale Umwetterkatastrophe*), Benjamin 2019, I, 15-16; Benjamin, 1996, 192.

¹⁰ Título precisamente de una de las “viñetas” de la infancia de Benjamin, aunque se refiere específicamente al llegar tarde a la escuela y el motivo ya está presente en *Einbahnstraße*, Benjamin, 1928, 41; 2009, 41; 2019, I, 45-46, 107-108, 290-291, 298-300, 426-427, 513, 574.

¹¹ El interés infantil por frenos de emergencia y alarmas antiincendios abre muy interesantes posibilidades y conexiones potenciales en Benjamin, pero el tema, que se anuncia ya en *Einbahnstraße* (Benjamin, 1928, 49-50; 2009, 49-50) ya ha sido muy bien tratado por otros y desborda además los límites de lo que se propone aquí (Löwy, 2018).

y protegidos como la escuela), que nunca está en el tiempo y lugar apropiados para poder ser el testigo de esos hechos. La decepción y la fascinación provienen precisamente de ahí: de una imposibilidad. Entra en juego entonces inevitablemente la imaginación infantil, que intenta ver o reconstruir lo invisible. Así, Benjamin rememora cómo intentaba mirar más allá de barrotes y ventanas, en general (Benjamin I, 553, 599; 2013a, 165) y sobre todo en el caso de los furgones policiales que circulaban por la ciudad, que imaginaba repletos de peligrosos criminales, cuando, nos dice, en realidad trasladaban inocuos expedientes. También desde la calle escrudiñaba las ventanas de los hospitales, que, cuando estaban cerradas, le sugerían que la enfermedad y la muerte estaban allí, inaccesibles por invisibles, imaginadas porque no podían ser contempladas. Quizás incluso ya pensaba Benjamin en los secretos y la sabiduría que se perdían, en el moribundo al que, solitario y aislado de los suyos, le impedían la transmisión de una experiencia auténtica, real y vital¹². En todo caso, en “Crímenes y accidentes” se reitera y refuerza esa idea que la muerte y el crimen suelen estar en otro lugar, que no se puede convivir con ellas y mucho menos tenerlas presentes en el hogar burgués. No solo eso, sino que todo parece confabularse para mantener a ambas y, en parte también a la enfermedad, fuera de la vista, externas, como si no existieran o no fueran parte integrante de la propia vida.

Quizás la vida segura, que excluye la enfermedad, la miseria y la muerte, solo sea posible mediante el encierro y en el interior burgués, en una casa pensada como fortaleza, cárcel o jaula, por muy protectora que esta resulte:

¹² Ensayos como “Experiencia y pobreza”, “El narrador” y las alusiones en su aproximación a la novela, la fotografía y la reproducción de la obra de arte tratan esas problemáticas, que sin embargo ya se apuntan desde por lo menos la época de *Einbahnstraße* (1927-1928) y los relatos de la época de Ibiza (1932-1933), Benjamin, 2009, 87-88, 91-98; 2007a; 2012; Titan, 2019.

“¿Y no vivía la tía en su jaula, como un pájaro que puede hablar?”¹³

La tía que aparentaba no salir de la casa ni necesitarlo, la casa como la jaula de la pariente-pájaro, son solo una parte de la historia. Parece que era y es potencialmente posible vivir sin apenas salir del espacio doméstico, esa concha protectora en el interior de la cual imprimen huellas sus habitantes (Benjamin 2004, 9, 114, 4-5, 220-221), en este caso sito en Steglitzerstraße 47 y con un mirador estratégicamente situado (Benjamin 2019, II, 19/26, 106). Sin embargo, ¿por qué aceptar un hogar-prisión? ¿por qué someterse a una especie de arresto domiciliario? ¿por qué no salir? En 2020 la respuesta puede ser clara: para evitar un contagio. Pero el tema puede ser llevado mucho más allá. En efecto, el COVID-19 no ha inventado la idea que la calle y lo exterior a la casa es potencialmente peligroso, que es preferible evitar ese mundo exterior - aunque, evidentemente, los trabajadores pobres desprotegidos, los mendigos y los que no tienen vivienda no tienen más remedio que circular por él y hasta habitarlo permanentemente. En cambio, en el Berlín del 1900, crímenes, accidentes y seres a un tiempo fascinantes y peligrosos reinan en las calles, aunque no siempre sean visibles y en ocasiones puedan irrumpir amenazadoramente en el espacio hogareño y familiar. Y los crímenes, los accidentes y la muerte están íntimamente entrelazados, entre sí y con el “hombrecillo jorobado” (*das bucklichte Männlein*) que todo lo ve, sin ser visto y desde un rincón oscuro, en *Infancia en Berlín hacia 1900*, incluso todo lo narrado en ese libro -o la vida toda en el momento de la muerte. La sabiduría del moribundo, de aquel que puede contemplar

¹³ Traducción ligeramente alterada por el autor a partir de Benjamin 2013a, 43-44; *Und hauste nicht die Tante wie ein Vogel, der reden kann, in ihrem Bauer?* “Steglitzer Ecke Genthiner”, *Berliner Kindheit*, Benjamin, 2019, 576 (1933) (= *Berliner Kindheit, Pariser Typoskript* 1938, I, 517. Una alusión parecida aparece en la versión de la *Crónica*, más antigua: “Un jilguero con su jaula tendría más parecido con esta calle donde vivía la tía en su mirador” (Benjamin, 1996, 196-197; 2019, I, 20). Minna Lehmann era el nombre de la tía y Benjamin juega a la similitud o confusión entre Steglitz y *Stieglitz* (jilguero), Benjamin, 2019, II, 106.

retrospectivamente toda su vida en el momento de su muerte, aparece así como análoga o comparable al gnomo que es el hombrecillo jorobado -y, por medio de este último, enlaza con sorprendentes alusiones a la Historia¹⁴.

La gran paradoja de la seguridad de la vivienda burguesa es que, como ya anunciaba en *Einbahnstraße*, también el hogar burgués puede convertirse o verse potencialmente como el escenario del crimen por excelencia (Benjamin, 1928, 11-12). *Ein Gespenst* (“Un fantasma”, Benjamin, 2019, 69-72, 206-211, 283-285, 394-396, 473-475, 540-542, 605-607; Benjamin 2013a, 113-115) y las múltiples versiones de *Der Mond* (“La Luna”, Benjamin, 2019, I, 401-404, 491, 550-551, 601-603; Benjamin 2013a, 61-64) expresan claramente cómo el Benjamin niño, a un tiempo que mezclaba realidad, sueño y fantasía, percibía el espacio de su habitación, por extensión la vida y el espacio doméstico burgués, como seguro y protegido, por contraste con el exterior que aparecía como fuente de amenazas reales, potenciales o soñadas que tendían a infiltrarse hacia el interior, especialmente de noche. En la casa de la infancia de Benjamin el exterior podía irrumpir en la forma de llamada telefónica intempestiva, como noticia de la muerte invisible de un pariente, incluso como la intrusión de unos ladrones con la complicidad del servicio doméstico (Benjamin 2019, I, *Das Telefon*, 50-51, 165-168, 172-173, 317-319, 438-439, 507-509, 568-570; *Eine Todesnachricht*, 74-75, 78, 331-333, 458, 531; *Ein Gespenst*, ya citado, respectivamente). Asimismo, la luz de la Luna penetraba en su habitación y parecía augurar pesadillas o desgracias. En todo caso, en los textos que tratan la infancia de Benjamin la idea general o predominante -en la realidad, en los sueños y en los espacios ambivalentes e híbridos donde parecen confundirse o mezclarse- parece ser que la casa es un refugio o protección, que lo público o exterior, que las calles de la ciudad, son como mínimo una fuente de

¹⁴ Benjamin 2010, Tesis I, 7, 16, 30, 46, 59, 69, 82, 93; 2019, I, 233-236, 553-554, 599-601 y II, 184, 393-394; Benjamin 2007b, 216-217; Benjamin 2013a, 165-168; Titan 2019, loc. 94-95/157.

(atractivo) peligro potencial. De este modo, el “quédate en casa” y “mantén la distancia social” de 2020 resuenan poderosamente cuando se constelan con los textos benjaminianos.

En efecto, pese a la atracción que ejercía el exterior que se expresa en “Crímenes y accidentes”, también ese fragmento contiene alusiones claras a una educación familiar que invitaba a sospechar de quién llamaba a la puerta, que aconsejaba echar la cadena antes de abrirla, además de un curioso incidente en el que un extraño -un “asesino y chantajista”- parece amenazar al padre de Benjamin en su propio despacho (Benjamin, 2019, I, 623-624, 288, 481-482, 545-546). La advertencia es clara: el resquicio de la puerta puede ser la vía por la que la muerte penetra y destruye la seguridad doméstica. Una real o supuesta traición, o simplemente el descuido de no echar la cadena de la puerta a tiempo, permiten la irrupción del exterior en el interior, la presencia amenazante del crimen y la muerte que se creían expulsados para siempre. Se muestra aquí la porosidad o interpenetración (véase *infra*), por tanto la seguridad doméstica burguesa más como *desiderátum* que como realidad, por la imposibilidad de un aislamiento y una protección totales, sin fisuras. Ni siquiera en la época de las vacaciones, cuando toda la familia dejaba la residencia berlinesa para establecerse en otra casa, podía dejar de pensar el niño en la vulnerabilidad del sagrado y seguro hogar, en su posible profanación: imaginaba pasos ajenos, extraños, sigilosos, aparentemente criminales que, en su ausencia, “dejaban huellas furtivas sobre el polvo que desde hacía una hora se iba acumulando en el suelo” (“Abreise und Rückkehr”, Benjamin, 2019, I, 573)¹⁵.

Para entender mejor la imagen de la ciudad como territorio hostil es necesario separarse por un momento de los textos que aquí nos ocupan. Las riadas de personas, la imagen de las masas que se mueven como una entidad única y arrastran al individuo, aparece

¹⁵ Ese texto no aparece en la última versión del manuscrito, la parisina de 1938, aunque sí estaba en el *Berliner Typoskript* de 1933, I, 442; Benjamin, 2013a, 36.

escasamente evocada en las rememoraciones del Berlín hacia 1900, si acaso se pueden intuir en una alusión natatoria en el mercado cubierto (“Markthalle Magdeburger Platz”, Benjamin 2019, I, 579). Sin embargo, es una problemática que Benjamin trató en otros textos, y especialmente con referencia explícita a Edgar Allan Poe, a la masa siniestra y confusa “como la luz de gas en la cual se mueve” (Benjamin-Agamben 2015, col. 2070), a la presunta maldad de los individuos inmersos en la masa urbana, al propio carácter bárbaro, amenazante de estas masas -caracterización que, por cierto, compartía con Engels (Benjamin-Agamben, VI, 5, “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, V-VI, loc. 2057-2073; VII, 2, loc. 2201). La fisionomía, la necesidad de clasificar “científicamente” a los individuos e identificar por su aspecto su carácter, origen y profesión, refleja esta inquietud ante las masas, la necesidad de su individuación, el peligro latente que se apunta en estas y en cada uno de sus miembros, además de parecer la otra cara de la idea que es posible conocer algo de una persona si se identifica en qué lugar de la ciudad vive y se contempla el interior de su casa (Benjamin-Agamben 2015, Ap. VI, 7, 1, “Notes sur les *Tableaux parisiens* de Baudelaire”, conferencia de 1939.)

Finalmente, en diferentes momentos, lugares y formas, y probablemente en conexión con sus vagabundeos por los barrios populares de Berlín, Benjamin reflexiona sobre las diferencias en el acceso a la vivienda, en el fondo sobre el hecho de que él es un privilegiado. En efecto, en *Crónica* afirma que ha visto la puesta del sol o contemplado su salida en las calles berlinesas, pero que siempre ha podido dormir bajo un techo. En ese aspecto contrastaría con aquellos que habitan realmente las calles, que todos los días duermen al raso en la ciudad, que diariamente ven la salida y la aurora desde las propias calles de la ciudad. En lugar de superioridad, Benjamin parece expresar lo contrario: ellos son los únicos que conocen realmente la ciudad (“saben algo de una ciudad que yo no experimento”), quizás serían, podemos añadir, sus únicos habitantes verdaderos (Benjamin, 2019, *Berliner Chronik*, I, 38;

Berliner Chronik, Verfassung, I, 101)¹⁶. Si los patios, ese espacio límite o fronterizo, se afirma en *Infancia en Berlín*, no pueden ser habitados, ¿qué se podrá decir de las propias calles? Los sin techo logran esa proeza, que posiblemente el pensador berlinés envidiara, o al menos la experiencia de la ciudad que proporcionaba.

En todo caso, ante la pantalla del ordenador, o en el trayecto limitado entre dormitorio, cuarto de baño, cocina y pantalla de cuarentenas y toques de queda, el encierro de las tías de Benjamin, las alusiones a la seguridad y protección que provee el hogar burgués, resuenan poderosamente, como si uno fuera el reflejo, continuidad o culminación del otro. En el encierro pandémico, sin embargo, los habitantes de la calle permanecen casi invisibles, como si fueran inexistentes, para el acomodado que puede guarecerse bajo un techo y no puede salir de su protección. Ellos, junto a los refugiados, migrantes y trabajadores agrícolas temporeros, exponen su cuerpo y su salud a la intemperie por necesidad y hasta para alimentarnos, mientras otros podemos guarecernos en hogares acogedores y aislados, sin apenas verlos ni vernos, como no sea virtualmente, a través de esas omnipresentes pantallas que, como su nombre indica, permiten acceder visualmente a otras realidades tanto o más que ocultan o limitan nuestra visión de lo que está ahí fuera. En todo caso, el exterior -o la plaza en la que se pone en práctica la verdadera política, la acción colectiva en la calle-, no pueden estar completamente separados del interior burgués: como mínimo entran por la cocina (Alba Rico 2017, Introducción). En efecto, el niño Benjamin, así como las “amas de casa”, podían incursionar en ese mundo de las necesidades vitales -del cuerpo y de la cocina- y pasearse arrastrado o “nadando” entre las riadas de personas (“la corriente tibia de los clientes silenciosos”) en un mercado de alimentos que presenta como el fondo del mar o quizás como una gran pecera (y a los compradores como peces): el mercado cubierto de Magdeburger Platz, llamado Markt-Halle -mal llamado

¹⁶ ...wissen von einer Stadt etwas, was ich nicht erfahre. Una admiración y actitud similar la expresa en “Moscú”, V, Benjamin 2013b, 26-27.

Mark Thalle ¹⁷. Por tanto, ¿es realmente posible confinarse, aislarse totalmente del mundo exterior? ¿No será que la separación estricta -y la protección asociada- del espacio doméstico burgués son -y ya eran en tiempos de Benjamin- más un ideal o aspiración que realidad?

Muros, límites e invisibilidad

Como muy bien observa Anthony Mahler (2017, especialmente 44-45), la ciudad de la infancia que describe Goethe está fragmentada y compartimentada, formada por partes aparentemente inconexas, cruzada doquier por muros y estructuras que no solo impiden el acceso, sino la propia visión de aquello que hay detrás. Por eso el niño Goethe subía a las murallas, que al menos le permitían vislumbrar el interior de los patios de otro modo invisibles, e imaginaba que hacía como el personaje del diablo cojuelo madrileño, que levantaba los techos para mirar en el interior de las viviendas (Goethe 1829, 25; 1846, 33 of 296). Esa es la “phenomenology of childhood” que se expresa, según Mahler (2017, 43-44) en el primer libro de *Dichtung and Wahrheit*, en la rememoración de la infancia de Goethe en Frankfurt, donde muros y los encierros son múltiples, como si se tratara de una sucesión de recintos, muros y castillos concéntricos: “ciudades dentro de la ciudad, fortalezas dentro de la fortaleza” (Goethe 1829, 23; 1846, loc. 32-33/296).

Los muros de las viviendas delimitan y pretenden aislar, pero también son paradójicamente una superficie que mira al exterior, un soporte y medio de comunicación hacia los otros (Coccia 2014, 18-28). Además, nuestros hábitats necesitan cierta apertura hacia lo público, común o, simplemente, no doméstico: puertas de acceso, orificios para que penetre la luz, ventanas, balcones, terrazas, patios, marquesinas. En todo caso, la casa burguesa y ciudadana está repleta de marcos y ventanas de todo tipo, de accesos visuales a otros lugares lejanos o cercanos: espejos, aperturas al

¹⁷ “Markthalle Magdeburger Platz”, *Berliner Kindheit um 1900*, Benjamin 2019, 578-579.

exterior, cuadros de paisajes o de escenas de caza, fotografías o tarjetas postales. La opción de bloquear o, por el contrario, hacer visible el exterior (y quizás también el interior hacia afuera), existen en la casa que ya conoció Benjamin -y esas funciones en parte las ejercen actualmente las pantallas que menciona Alba Rico. Una ventana de vidrio puede devenir, como ya describía poéticamente Rilke, una imagen dialéctica, una superficie en la que se encuentran en un mismo plano visual reflejos y transparencias, interior y exterior, no en vano el vidrio separa y enmarca, pero permite ver a través y crea reflexiones y refracciones (Rilke 2011, 112-117, 199-215; Leslie 2006, 101). Incluso es y era teóricamente posible la transparencia absoluta -con la arquitectura de acero y vidrio, “enemiga de la propiedad”- o que el exterior se proyecte completamente en el interior, como en las cajas oscuras del tamaño de una habitación. Sin embargo, los amigos y rivales filosóficos (Kracauer, Adorno, Ernst Bloch, Benjamin y Alfred Sohn-Rethel) que se encontraron en Nápoles en 1924-1925 se sorprendieron por la ambivalencia y porosidad de sus espacios y casas. En todo caso, “el Sur” aparece con cierta frecuencia, implícita o explícitamente, como referencia, opuesto o extremo de la comparación, cuando se trata de discutir límites y umbrales domésticos, como cuando escribe sobre Bergen en 1930¹⁸.

Separadas por siglo y medio, las infancias de Benjamin y Goethe están marcadas por la fascinación por mirar, por ver aquello que no está accesible, por atravesar los muros. Sin embargo, las fronteras y los

¹⁸ Benjamin, 1996, 144: “...aquí las muchachas sepan quedarse en el umbral, reclinarse en la puerta, de un modo que no se ve hacer en el sur. La casa todavía tiene límites estrictos”, además de reflexiones acerca de los jardines, cómo están tan ocupados por plantas que no son practicables o cómo el “estar sentada delante de la puerta” en la ciudad nórdica en realidad significa hacerlo “dentro del nicho de la puerta”. Una noticia relativa al París del siglo XIX va exactamente en el sentido contrario de lo expuesto aquí: la mujer -por el contexto parece ser una prostituta- que irrumpe en la calle, “supera el umbral de la puerta” y hasta llega a agarrar por los brazos o la ropa a los hombres para hacerlos entrar en su casa (Benjamin-Agamen, 2015, col. 372-373).

límites en la infancia berlinesa de Benjamin no siempre son muros. Por el contrario, con cierta frecuencia no existen siquiera estructuras físicas que separen los diferentes espacios y grupos sociales sino que son fronteras invisibles, lo que responde a los no menos reales límites entre mundos sociales y culturales diferentes, segregados y yuxtapuestos que parecen ignorarse mutuamente, “berlines” separados pese a compartir la misma ciudad, berlineses que apenas se miran ni se encuentran (Benjamin 1996, 209; Benjamin, 2019, I, 35; Palmer 2006, 56-57, 65-67). En cualquier caso, la tía de Benjamin, y la propia abuela, parecían vivir aisladas de la ciudad, pero eran capaces de mirar y dominar el exterior desde balcones, galerías y logias, desde esos espacios ambiguos del entremedio, que, sin ser totalmente interiores ni exteriores, permitían la visión y la escucha, pero facilitando a un tiempo el pasar inadvertido a los transeúntes. Significativamente, también existía en la casa de la infancia de Goethe un espacio curioso, ambiguo, quizás “poroso” que permitía acceder físicamente al exterior (por ejemplo lanzar objetos a la calle, o conversar con vecinos y transeúntes) y que debía funcionar sobre todo como un mirador, como un lugar desde el cual se puede acceder visualmente al exterior. Esta estructura que se proyectaba hacia el espacio público de la calle y enrejada en madera es denominada con una palabra que designa una jaula o pajarera, que no sabemos si fue un eco profético de la casa de la tía de Benjamin hacia 1900. En efecto, en Goethe, como en Benjamin, los límites y las fronteras de la vivienda no son claros, o hasta se contradicen y anulan. Efectivamente, en “Poesía y verdad” los muros, la invisibilidad y la separación dentro del espacio urbano son protagónicos, aunque se introducen implícitamente ya las nociones de porosidad o interpenetración entre espacio público y privado, entre la calle y la familia, que cuestionan las fronteras y límites en un sentido y una lógica similares a como aparecerán posteriormente en las reflexiones de Bloch, Lacis y Benjamin sobre Nápoles, o en el propio *Infancia en Berlín hacia 1900*:

El ambiente de la ciudad que aquí se evoca sólo les permite a ellas <parece referirse aquí a las personas “más próximas a mí en Berlín”> una breve y vaga existencia. Se introducen furtivamente en sus paredes como mendigos, emergen fantasmalmente en sus ventanas, para luego desaparecer, husmean por los umbrales igual que un *genius loci*, y si efectivamente ellas llenan incluso barrios enteros con sus nombres, lo hacen del mismo modo que el nombre de un muerto llena la lápida de su tumba.

Berliner Chronik (Benjamin, 1996, 212-231; Benjamin, 2019, I, 39)

Por otro lado, el apartamento burgués podía pretender estar aislado, incluso oculto al exterior y a la luz, pero una apertura al exterior, quizás discreta o invisible, lo convertía en puesto de observación o vigía ante el temible entorno público urbano. Abrir o cerrar ventanas, cortinas y espejos se convierten en esos dispositivos de control y vigilancia, reforzados por un servicio doméstico que controla puertas, accesos y escaleras. El mirador, como aquel que utilizaban la tía soltera de Benjamin (o la misma abuela materna), y que permitía en el caso de las primeras la visión a dos calles berlinesas, lo describe como una especie de torre de vigía, como aquel punto de la montaña que permite dominar visualmente y mágicamente -recurre a la imagen de las hadas- el valle, que posibilita observar sin ser observado, parte integrante además de una vivienda pensada como jaula o cárcel, con la ayuda inestimable de las homofonías, juegos de palabras y malentendidos tan caros al autor¹⁹.

¹⁹ Para ese fenómeno en general, pero con una atención especial a *Berliner Kindheit*, Hamacher, 1986. La asociación entre poder y mirada, una mirada además externa, distanciada y desde una posición elevada, es explícita en la versión de *Crónica de Berlín*, en la que, entre otras cosas no solo se afirma que la tía Lehmann la dominaba desde las alturas de su mirador, sino que era la “gobernadora” de la calle Steglitzer, Benjamin 2019, I, 19-20, 95-96, 130, 221, 446,

Porosidad, umbrales y modernidad(es)

En varios de los escritos que se vieron influenciados por el “combate filosófico” de Nápoles en 1925 aparece la noción de porosidad. Este concepto parecía en aquel momento identificarse con esa ciudad italiana y este -o nociones de la vida urbana asociadas a él- acabará siendo usado por Benjamin en ocasiones para designar “el Sur” y en contraste con las nociones de lo público y lo doméstico en la ciudad “del Norte”. Precisamente, un “aspecto sureño” es lo que sugieren a Goethe sus calles de la infancia en *Poesía y verdad: ...und die Straßen gewannen dadurch in der guten Jahreszeit ein südliches Ansehen* (Goethe, 1829, 12). “Porosidad” aparenta no citarse explícitamente en la tradición textual de *Crónica de Berlín/Infancia en Berlín hacia 1900*. Tampoco ese término parece ser importante en los escritos de Goethe. Sin embargo, fue central hacia 1924, tanto para Benjamin, como para Adorno y Bloch, además de que se puede intuir en el trasfondo de algunos escritos posteriores o asimilar parcialmente al tan presente y característico umbral y sobre todo a “interpenetración” (*Durchdringung*), presente en el *Neapel* de Benjamin y Lacis, notablemente de “ruido y silencio, luz externa y oscuridad interior, calle y hogar” (*Geräuschen und Ruhe, äußeren Licht und innerem Dunkel, von Straße und Heim*, “Neapel”, Benjamin 1994, 15; 2013b, 24; Benjamin 2010, 36-41). En todo caso, como destaca acertadamente Mittelmeier (2019, 118-119), ya en Goethe la “pajarera” (*Vogelbauer*) que se abría al exterior o la “habitación jardín” (*Gartenzimmer*), una habitación en el segundo piso llena de plantas que pretendía sustituir el inexistente patio, evocan la porosidad. Todavía más curioso es que el *Geräms/Vogelbauer* de la casa de la infancia de Goethe le evoque, aparentemente con buen tiempo y por la comunicación y la interacción con la calle y los vecinos, “un aire sureño” (*südliches Ansehen*), como si anunciara las discusiones de Benjamin y sus amigos sobre las ciudades italianas y su “porosidad” -o quizás el sureño aire (*Luft*) de Capri equiparado al aire embriagador de

los patios berlineses (Benjamin 2019, I, 502, 596, 630; Benjamin 2013a, 147).

Las puertas abiertas, la vida en la calle, el espacio doméstico abierto al exterior o la actividad doméstica desarrollada en el espacio urbano, los umbrales, ventanas y balcones que no son límites ni fronteras, parecen en Benjamin y Bloch como una característica propia del “Sur”, donde “la vida privada es dispersa, porosa y entreverada” (“Neapel”, Benjamin, 2013b, 23). Ese “Sur” parece personificarse en la ciudad italiana, especialmente en Nápoles, y aparece en las anotaciones de viaje de Benjamin como el contraste o la dicotomía con la ciudad del Norte, como sucede por ejemplo en las observaciones mencionadas sobre Bergen, sus casas con jardines y sus “osadas” mujeres sentadas bajo el marco de la puerta (Benjamin, 1996, 144; 2009, 124), pero sobre todo con el burgués y su clase: “la burguesía y su cultura es lo opuesto a la porosidad” (Bloch, 1926, 999)²⁰. Un “jardín” es también lo que existía en el segundo piso de la casa de la infancia de Goethe, otra muestra de lo que se podría denominar porosidad o, si se prefiere, interpenetración entre lo exterior e interior. Así, la “habitación-jardín” (*Gartenzimmer*) en el Frankfurt de la década del 1750-1760, que quería sustituir el inexistente jardín exterior, cuestiona los límites, la separación entre doméstico y público, entre la calle y la casa, como anunciando los pasajes parisinos caros a Benjami.

La porosidad y la ambivalencia, enemigas de la separación y la distinción, no necesitan de patios, logias y umbrales, porque ya las ventanas introducen las primeras y cuestionan las segundas. Por un lado, y retornando a Goethe -y sus *Afinidades electivas*- las ventanas enmarcan un paisaje y crean cuadros o postales, unas panorámicas que se miran desde lo exterior, como objeto diferente y separado del observador para el disfrute estético. En todo caso, Rilke o los surrealistas, incluso las fotos de París por Atget, cuestionan tal separación, pues introducen la confusión, la mixtura, el

²⁰ ... *das Bürgertum und seine Kultur ist der Gegensatz zur Poposität*. El “Neapel” de Benjamin y Lacis reitera innumerables veces esa misma oposición.

reflejo y la superposición de imágenes. El vidrio de ventanas y escaparates, incluso su uso masivo en las nuevas construcciones de la ciudad industrial, típicamente acompañado del acero, representan una nueva vía, un nuevo modo de relación con el hogar, como observa Benjamin en diferentes momentos. Esa vía de la nueva arquitectura, de una nueva modernidad que pareciera que deja atrás el mundo doméstico burgués del siglo XIX, se puede identificar con la nueva barbarie positiva y hasta asimilarse o aproximarse a la nueva cultura proletaria urbana soviética, con su vida desarrollada sobre todo fuera de la vivienda: en la fábrica, la calle, el centro de trabajo y los locales para reuniones públicas (Benjamin 2009, 218-221; Benjamin, 2013b, “Moscú”, VII-VIII, 40-42; Palmier 2006, 267-268; Casals 2015, 103).

Hedwig Schoenflies, la abuela materna de Benjamin, vivía en Blumeshof 12 y recibía a su nieto precisamente en el mirador de su casa, con vistas a esa calle. El mirador era una clara apertura al mundo urbano, un espacio de transición entre lo exterior e interior. En aquel espacioso apartamento, en el cual Benjamin dice que se encontraba hasta más seguro que en su propia casa, se desarrollaban encuentros sociales, actividades navideñas abiertas a parientes, amigos y miembros del servicio. Por tanto, el espacio doméstico - o al menos partes de este que se reservaban a esos fines - se convertía en esos momentos en lugar social y compartido, no exactamente ya privado y familiar, en una celebración y reparto de regalos en el que se mezclaban generaciones, clases y grupos sociales. Otra porosidad o apertura, en este caso a lugares, regiones y viajes lejanos, la representaban las trazas y restos de la intrépida turista Hedwig Schoenflies, en la forma de objetos y, sobre todo, de las postales que coleccionaba y enviaba, costumbres ambas que siguió su nieto (“Blumeshof 12”, Benjamin 2019, I, 53-56, 178-184, 336-347, 368-372, 461-465, 531-535, 610-614; Benjamin 2013a, 65-70).

En *Infancia en Berlín*, las logias, patios interiores y galerías la ciudad, “el mismo dios Berlín”, entraba en el

edificio burgués, en sus intersticios entre apartamentos y grupos sociales (“Loggien”, Benjamin 2019, I, 504, 598, 633, “le dieu de ville”; Benjamin 2013a, 150-151). Las logias aparecían para Benjamin como fronteras, como límites entre los habitáculos de los berlineses y una ciudad que se infiltraba hasta el interior de los edificios. De manera similar pero más intensa que el balcón o el mirador -pues en estos últimos se trata casi exclusivamente de la mirada, incluso de la no correspondida-, logias, patios y galerías son expresiones de porosidad, de que la separación total y estricta del espacio doméstico era menos realidad que ideal y pretensión. Como explica Benjamin, es un espacio que fascinaba porque no podía ser habitado, pero a la vez podía ser practicado, y en ocasiones era utilizado y frecuentado (los niños jugando o leyendo, por ejemplo, los carruajes y animales que se preparaban y salían desde ahí), sin dejar de ser en cierto modo, como la palmera clamorosamente fuera de lugar, una proyección o desbordamiento de los salones y los interiores de las habitaciones circundantes. Por otro lado, las galerías, los patios interiores o las *Loggien* permitían una perspectiva visual y sonora a otros individuos y grupos sociales, a los sirvientes de la casa y sus actividades, incluso una mirada indirecta a otros patios y al mundo exterior, a las labores de limpieza, al trabajo y a todo lo que hacia posible la supervivencia física y el suministro de todo lo necesario para la familia burguesa. Se puede afirmar por eso mismo que el espacio de las logias en parte es propio del no-burgués o al menos híbrido o de algún modo compartido y es por eso que es desde los patios que penetra “el idioma del mundo inferior/de la clase inferior”, equiparado al golpeo de los colchones por el “servicio”, por tanto al trabajo (“Das Fieber”, Benjamin 2019, I, 57, 329, 392, 525, 585-586). Incluso durante sus viajes familiares en tren, Benjamin podía vislumbrar y curiosear en los patios ajenos, en las vidas de otros, frecuentemente pobres, de modo similar a cómo, desde la *loggia* de su abuela, podía ver y sobre todo oír lo que sucedía en las logias vecinas (“Abreise und Rückkehr”,

Benjamin 2019, I, 57, 92, 298, 443, 573; Benjamin, 2013a, 37).

Además del “dios Berlín”, que penetraba hasta los patios, Benjamin trató en varios momentos de otras divinidades, especialmente de Saturno y Jano. Jano, sin embargo, es el que adquiere un significado más profundo e interesante aquí: dios de las puertas, las aperturas y los umbrales, dios de doble cara que quizás pueda mirar a un tiempo hacia el pasado y el futuro. No en vano la divinidad romana bifronte aparece invocado en el proyecto inacabado dedicado a los pasajes parisinos, incluso en alguno de los pocos “torsos”²¹ o fragmentos aparentemente “acabados”, como el “exposé” de 1939 titulado *París, capital del siglo XIX* (Benjamin, 2004, 14; Konvolute S, 1, 1, 543). Como custodio de las puertas, Jano debiera ser también, en la lógica de lo expuesto hasta ahora, el garante de la seguridad burguesa: el portero que dejaba en el exterior los peligros, el crimen y la muerte. De manera similar a lo que sucede en los fragmentos conservados sobre París en el siglo XIX, los umbrales aparecen reiteradamente, en diferentes contextos y con diferentes significados, en el marco de la rememoración de su infancia berlinesa. Ese concepto es tan fundamental en el proyecto parisino que una figura central como Baudelaire, que lo es todavía mucho más incluso en la reconstrucción propuesta por Agamben, es también el guardián del umbral entre el individuo y la masa -y el famoso *flâneur* se sitúa a su vez en un límite o frontera, expresado mediante el término umbral, tanto de la gran ciudad como de la burguesía, lo que significa que también busca refugio entre la masa (Benjamin-Agamben, 2015, col. 1637; Benjamin 2004, 10).

Como si se tratara de un rito de paso o transición entre espacios o estados, Benjamin reconstruye recurrentemente sus impresiones infantiles cuando subía empinadas escaleras, llamaba a las puertas o atravesaba sus marcos, que le daban acceso a nuevos territorios y

²¹ “Torso”, en “Antiquitäten”, *Eibahnstrasse*, 1928, 45, 63. Pero la equiparación de fragmentos y torsos “en la galería del coleccionista” es explícita en *Berliner Chronik*, Benjamin, 2019, I, 36; Bartoloni, 2006b, 147.

experiencias. Los ejemplos son múltiples, desde empujar las “peligrosas y pesadas puertas” del mercado de alimentos hasta esperar que el servicio doméstico le diera acceso a un domicilio familiar y seguro, sin olvidar abrir él mismo la puerta de su casa, con el peligro que eso podía implicar para los que habitaban en su interior o los portales o portones de parques y estaciones (Benjamin, 1996, 209, 213; Benjamin, 2019, I, 35, 40). Pero lo más interesante de todo es cómo el término o la lógica del umbral aparecen con cierta frecuencia, y para designar diferentes nociones, especialmente la separación o frontera territorial y social (incluyendo los “umbrales que surgen misteriosamente entre diferentes distritos de la ciudad”, Benjamin 1996, 209; Benjamin, 2019, I, 35), como cuando menciona el “atravesar un umbral social” (*Überschreiten einer sozialen Schwellen*), “de clase” (*Überschreiten der Klassenschwellen*) o “de la propia clase” (*die Schwelle der eignen Klasse... zu überschreiten*), inevitablemente asociado al “topográfico” en *Berliner Chronik* (Benjamin, 2019, I, 19-20; Gagnebin 1994, 122). Y los umbrales no son más que otra forma de designar la porosidad, la apertura del interior al exterior, de la casa a la calle -y viceversa-, en suma, expresan la posibilidad de una transición entre territorios y espacios teórica o idealmente diferenciados que, por la propia presencia del umbral y el hecho de transitarlo, quizás no queden completamente confundidos, pero sí conectados y de ese modo cuestionados y relativizados. Aunque quizás lo más significativo de los umbrales, como de las prostitutas para el niño Benjamin, sea, como él mismo indica, el quedarse en el umbral titubeando, el desear cruzarlo o llamar a la puerta sin atreverse, más que el hecho de hacerlo desaparecer con la acción decidida de atravesarlo. No en vano el texto de la *Crónica* da a entender que los umbrales pueden serlo hacia la nada (*diese Schwelle ins Nichts führt*), de modo que “las putas son algo así como los lares de este culto a la nada, y están en los portales de los bloques de viviendas y sobre el suave y retumbante asfalto de los andenes” (Benjamin,

1996, 196; Benjamin, 2019, I, 19)²². De nuevo, la larga sombra de Jano, ahora en la forma de la prostituta.

La rica polisemia del umbral permite su uso para diferentes límites y transiciones: entre la vida y la muerte, el sueño y el despertar, la actualidad y el recuerdo, entre lo interior y lo exterior, entre territorios, entre grupos o clases sociales, cuando no estableciendo analogías o paralelos entre algunas de estas perspectivas (Benjamin, 1991b, 477, 485; Benjamin, 1996, 201, Benjamin, 2019, I, 25). Pero la visión o la mirada, el problema de la visibilidad o invisibilidad, puede ser también constelado con este concepto, sin olvidar las relaciones de poder y la noción del aura. La mirada es un instrumento de control y dominio, especialmente cuando esta se da desde una posición superior y no puede ser correspondida. Así, la tía de Benjamin puede imaginarla como “gobernadora” de su calle, de todo el espacio público urbano que contempla sin ser advertida desde su mirador. El mismo Benjamin niño está fascinado por la muerte, los accidentes y los crímenes, precisamente porque no puede acceder a su experiencia visual, porque no está en el momento y lugar preciso para poder verlos. Esos encuentros pareciera que se pueden dar solo en el exterior, fuera del protegido espacio doméstico burgués, pero los objetos y personas pueden (o no) responder la mirada, mirar al mirador. Esta última problemática, muy presente en los textos benjaminianos, por supuesto se puede conectar con ciertas definiciones del aura, pero el elemento de poder, de lucha de clases, también debe ser considerado: los grupos sociales y sus miembros se observan (o no) y lo que significa sostener (o no) la mirada del enemigo de clase (Benjamin-Agamben 2015, col. 54-58/2356). Los enemigos de clase se encuentran y miran en las calles de la ciudad, y el hogar burgués no puede sobrevivir aislado ni proteger indefinidamente a sus habitantes, pues siempre es teóricamente posible, como en la Barcelona de 1936 -y como quizás deseaba el judío burgués que era

²² Una alusión a la religiosidad romana antigua, en este caso a la doméstica y familiar, con la presencia de los lares.

Benjamin-, la irrupción de las clases bajas en los barrios y viviendas de los “señores”:

*Se abren balcones de par en par
y entran glotonos resuellos de calle,
sangre, rugido, polvo
de piedras, levantadas a fuerza de furiosas uñas.
Azota la serpiente,
aguijonea la luz el largo relámpago rojo:
“Local incautado por las Juventudes
Revolucionarias”
(Pere Quart 1980, 53)*

Pese a las iniciales esperanzas de Benjamin en la “Barbarie positiva” (Benjamin 2007b, 218-220; Casals 2015, 100), la arquitectura vanguardista y la forma de vida soviética, el “habitar sin huellas” y la desaparición total del hogar burgués no han ocurrido (Benjamin 2004, 220-221). Por el contrario, como se ha constatado con la ciudad vaciada del COVID-19, la casa sigue siendo claramente el refugio frente al peligro que acecha desde el exterior, desde el espacio de la calle. Sin embargo, la porosidad inevitable de la casa burguesa, el hecho de que esta no solo dependa del exterior, sino que la ciudad y su espacio compartido entren en ella (ventanas, patios, logias, miradores), así como las lógicas de exclusión e invisibilidad (de la muerte, la enfermedad, el crimen, los accidentes) que comporta este ideal de lo doméstico, también aparecen claramente en *Berliner Kindheit um 1900* y se anunciaban en Goethe. No en vano las miradas en la ciudad están cargadas de contenido y poder, sean estas las que se dan desde un mirador burgués, o el encuentro más o menos fortuito entre los dominantes y dominados. En la posmodernidad confinada son en parte balcones y ventanas, pero sobre todo pantallas de todo tipo, las que ahora nos permiten -e impiden- acceder visualmente a lo que ocurre en la ciudad, en el exterior de un refugio que sigue siendo esencialmente, al menos en las viviendas acomodadas de Occidente, un hogar de tipo burgués como el que anunciaba Goethe y describía Benjamin.

Referencias

- Alba Rico, S. (2017). *Ser o no ser (un cuerpo)*. Barcelona: Editorial Planeta (edición electrónica).
- Barkan, L. (2016). *Berlin for Jews: A Twenty-First-century Companion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bartoloni, P. (2006a). The Sounds of Memory: Thoughts on *Benjamin's Berliner Chronik*. *Culture & Memory. Special Issue of Modern Greek Studies*, 1-8.
- Bartoloni, P. (2006b). Memory in Language: Walter Benjamin and Giuseppe Ungaretti. *Literature & Aesthetics* 16 (2), 145-156.
- Benjamin, A. (2005). Porosity at the Edge: Working through Walter Benjamin's "Naples". *Architectural Theory Review* 10, 1, 33-43.
- Benjamin, W. (1928). *Eibahnstrasse*. Berlin: Ersnt Rowohlt.
- Benjamin, W. (1994). *Denkbilder*. Ed. Tilman Rexroth. Frankfurt: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1996). *Escritos autobiográficos*. Versión española de Teresa Rocha Barco. Madrid: Alianza editorial.
- Benjamin, W. (2000). *Oeuvres III*. Trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz y Pierre Rusch. Paris: Éditions Gallimard.
- Benjamin, W. (2004). *The Arcades Project*. Traducción de Howard Eiland y Kevin McLaughlin. Cambridge-London: Belknap Press.
- Benjamin, W. (2007a). *Walter Benjamin Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa*. Selección e introducción de Alexander Honold. Frankfurt: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (2007b). *Obras completas, II, 1*. Madrid: Abada editores.
- Benjamin, W. (2009). *Einbahnstraße*. Edición de Detlev Schöttker. Berlin: Suhrkamp.

Benjamin, W. (2010). *Über den Begriff der Geschichte*. Edición de Gérard Raulet. Berlin: Suhrkamp.

Benjamin, W. (2012). *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Ed. Burkhardt Lindner. Berlin: Suhrkamp.

Benjamin, W. (2013a). *Infância a Berlín cap a 1900*. Traducción de Anna Soler Horta, Palma: Lleonard Muntaner.

Benjamin, W. (2013b). *Cuadros de un pensamiento*. Traducción de Susana Mayer-Adriana Mancini. Buenos Aires: Imago Mundi.

Benjamin, W. (2019). *Berliner Chronik/Berliner Kindheit um neuzehnhundert*. Berlin: Suhrkamp, 2 vol. (I contiene el texto, II el comentario).

Benjamin, W.-Agamben, G. (2015). *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*. A cura di Giorgio Agamben, Barbara Chitussi e Clemens-Carl Härle. Vicenza: Neri Pozza Editore.

Bloch, E. (1926). Italien und die Porosität. *Die Weltbühne* 22, 1, 995-999.

Casals, J. (2015). Walter Benjamin: crisis y transformación de la experiencia. *Viento Sur* 142, 99-106.

Coccia, E. (2014). *Il bene nelle cose. La pubblicità come discorso morale*. Bologna: Il Mulino.

Coccia, E. (2017). *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Delgado, M. (2016). Quan els carrers eren de la canalla. Les fogueres de Sant Joan i la fi de la cultura popular infantil a Barcelona. *La Nit de Sant Joan a Barcelona*. Barcelona: Acta/Ajuntament de Barcelona, 106-126.

Gagnebin, J. M. (1994). *Histoire et narration chez Walter Benjamin*. Paris: l'Harmattan.

- García, L. I. (2012). Para un materialismo del umbral. Walter Benjamin entre mito y razón. *Constelaciones-Revista de Teoría Crítica* 4, 207-229.
- Goethe, J. W. (1829). *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. Erster Teil*. Stuttgart-Tubingen: Cotta (Goethe's Werke, 24)
- Goethe, J. W. (1846). *Autobiography: Truth and Fiction Relating to My Life*. Trad. John Oxenford. Philadelphia-Chicago: J. H. Moore (consultado en la edición Kindle)
- Goethe, J. W. (2000, 2020). *Die Wahlverwandtschaften*. Ebook: The Project Gutenberg.
- Hamacher, W. (1986). The Word Wolke-If It is One. *Studies in 20th Century Literature*, 11, 1, 133-162.
- Leslie, E. (2006). Ruin and Rubble in The Arcades. En B. Hanssen (ed.). *Walter Benjamin and the Arcades Project* (87-112). London: Continuum.
- Löwy, M. (2018). *Walter Benjamin: avertissement d'incendie. Une lectura des Thèses "Sur le concept d'histoire"*. Paris: Éditions de l'Éclat.
- Mahler, A. (2017). Affective Enclosures: The Topography and Topoi of Goethes's Autographical Childhood. *Goethe Yearbook* 24, 43-63.
- Mann, Thomas (1950). *Goethe and Democracy*. Washington: Library of Congress.
- Menninghaus, W. (2013). *Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito*. Buenos Aires: Biblos.
- Millán Méndez de Fraboschi, A. A. (1987). Urbanismo e ideología en el mundo mediterráneo. Roma "Mundus", "Mundus Cereris", "Roma Quadrata". *Memorias de Historia Antigua* 8, 107-132.
- Mittelmeier, M. (2019). *Adorno en Nápoles. Cómo un paisaje se convierte en filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Pere Quart (1980). *Antología*. Selección y traducción de José Batlló. Barcelona: editorial Lumen.

Quijano, O. (2016). Reseña de *Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito*. Nuevo itinerario. Revista digital de filosofía 11, 98-101.

Rilke, R. M. (2011). *Poemes francesos*. Ed. y trad. de Mariàngela Vilallonga. Girona: Edicions de la ela geminada.

Titan, S. (2019). *Walter Benjamin. The Storyteller Essays*. Edited and with an introduction by Samuel Tital. Trad. Tess Lewis. New York: New York Review of Books.

Weber-Kellermann, I. (1991). The German Family between Private Life and Politics. *A History of Private Life, V: Riddles of Identity in Modern Times*, Antonina Prost y Gérard Vincent, trad. Arthur Goldhammer, Cambridge-London: The Belknap Press of Harvard University Press, 503-537.