

LA URBE COMO ESPACIO INFELIZ ¹

¡Oh, cúmulo de angustias!, parece escucharse como eco al oír la palabra ciudad, al menos entre filósofos de ciudades de las que ya no se sabe dónde comienzan, dónde terminan, ni menos a dónde van (como lo son muchas de las grandes urbes latinoamericanas). ¿Cuál es la naturaleza espacial de la ciudad en lo relativo a la felicidad y la infelicidad?; ¿es la angustia una condición del ser humano como tal o del ser humano en la urbe, vale decir, de un tipo particular de existencia surgido hace algunos milenios en oriente y hace algunos siglos en Europa y América? ²; ¿podemos describir qué aspectos de la ciudad contribuyen de manera esencial a ello? Presuntuoso sería intentar responder todas esas preguntas. Sin embargo, creemos que es posible dar algunas pistas para que otros puedan hacerlo. Con esa finalidad, es útil examinar brevemente qué dice la tradición griega sobre el concepto de ciudad y qué dice la filosofía contemporánea sobre el espacio feliz.

Polis, en la filosofía de Aristóteles quiere decir, sobre todo, ciudad, en el sentido de comunidad y unidad políticas, así como lugar moral de realización de las virtudes ciudadanas ³. Para Aristóteles, la comunidad primaria está constituida por la familia. Varias familias constituyen un pueblo o aldea, y varias aldeas una ciudad. Una comunidad política es entendida por Aristóteles como una comunidad autosuficiente,

«y así, habiendo comenzado a existir simplemente para proveer la vida, existe actualmente para atender a una vida buena. De aquí que toda ciudad-esta-

1 Profesor de la Universidad Austral de Chile, Valdivia, doctor en filosofía y escritor. Into. de Filosofía / Univ. Austral / Casilla 567 / Valdivia / Chile / fax 63-218510.

2 De ser así, habría que examinar la relación entre concepciones de la angustia como la de Heidegger o de Sartre y la ciudad, tema que, sin embargo, dejamos para otra oportunidad.

3 No siendo helenista, agradeceré las precisiones que los lectores puedan hacer a mi descripción del significado de polis en la *Política* de Aristóteles.

do existe por naturaleza en la misma medida en que existe naturalmente la primera de las comunidades»⁴.

Esa autosuficiencia es la finalidad de la ciudad o de la comunidad política. Lo relativo a la ciudad no se define por la espacialidad ni por un tipo de construcción ni distribución de funciones urbanas. Tampoco debe entenderse en el sentido de autosuficiencia de energía, provisiones y servicios, sino como logro moral en un sistema de relaciones donde las más altas virtudes de los hombres libres pueden tener lugar, lo que supone cierto bienestar económico, pero que no se define por éste y que incluso este mismo puede anular. Autosuficiencia es aquí la plena realización del ser humano, lo que en Aristóteles supone el ejercicio de la previsión racional, de la participación en el destino de la comunidad y ocio para no estar sometido a exigencias contrarias a dicho ejercicio. Lo que es autosuficiente es el sistema de relaciones, costumbres y valores, que no requieren de intervención externa o de importación de costumbres foráneas para que los hombres alcancen la virtud. En otras palabras, la ciudad aristotélica es un tipo de vínculo entre los hombres, acordado libremente, de tal manera que gracias a ese vínculo se pueden realizar, sin intervención de terceros, las funciones políticas, morales, económicas y domésticas sin las cuales el hombre, aunque viva en sociedad, no puede ser feliz. Sólo algunas de estas funciones tienen que ver con la construcción y la habilitación material de espacios domésticos, laborales y públicos, pero no puede pensarse que ello sea lo esencial de la ciudad (polis) aristotélica.

No desconocemos que ésta subsiste en parte gracias a los esclavos, marginados del espacio de libertad, del ocio y de lo que el estagirita considera la realización de las virtudes más propiamente humanas, pues para Aristóteles la virtud del esclavo consistiría en obedecer a un amo sabio que le conduzca a un bien que por sí sólo no podría alcanzar. Con todo, hay autores que inspirados en Aristóteles, pero alejándose de él, han entendido la noción de ciudad casi exclusivamente en el sentido de sistema de relaciones morales y costumbres libremente acordadas, es decir, como polis que no excluye a ninguno de sus miembros y en la cual no hay esclavos. En el siglo XVI Francisco de Vitoria ve en las ciudades indígenas comunidades autosuficientes que no necesitan de los españoles para gobernarse moralmente y llegar a ser virtuosas, aun cuando el tipo de gobierno de la ciudad indígena sea distinto del español⁵. En ese sentido, a diferencia de lo que entendemos hoy por ciudad, no existen en Aristóteles, ni en

4 Aristóteles, *Política*, 1252, b; in *Obras*, Ed. Aguilar, Madrid 1973.

5 Francisco de Vitoria, 'De Los Indios Recién Descubiertos', § 858, en *Escritos Políticos*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1967.

Vitoria⁶, indicios de que la ciudad sea impedimento para que las funciones políticas, morales, económicas y domésticas puedan realizarse o para que una de ellas se realice en detrimento de las demás, como sucede en las ciudades actuales. Por eso, una imagen de ciudad de inspiración aristotélica, con exclusión de lo que el estagirita piensa del rol de los esclavos en ella, puede ser una imagen de espacio feliz, con aspectos semejantes a los que se integran en la imagen de casa tal como la definirá Bachelard veinticuatro siglos más tarde.

En *La Poétique de l'espace*⁷ Gaston Bachelard centra su reflexión en la casa y sus objetos interiores con el fin de poner de relieve la imagen poética del espacio bajo el signo del hombre feliz. Para Bachelard, la casa, y no la ciudad, es el lugar de la imagen espacial feliz. La búsqueda bachelardiana de imágenes de espacios felices era parte de una polémica con el psicoanálisis, cuyo objeto de trabajo también habría sido, según él, las imágenes, pero en lugar de imágenes felices, imágenes de desgracia y sufrimiento propias de un hombre infeliz. Bachelard se proponía analizar imágenes que no fueran vividas y que hubiesen sido creadas por la imaginación poética, superando la felicidad o la pena de quien las crea. Bajo inspiración kantiana y fonomenológica, concebía la imagen como el sobrepasamiento de todos los datos de la sensibilidad y buscaba describir las imágenes del espacio feliz sin preocuparse de si lo era o no quien las creaba. No le interesaba fundamentalmente lo existente y lo presente sensible, ni lo pasado, pues, como decía él: «la imaginación, en sus acciones vivas, nos separa a la vez del pasado y de la realidad. Se abre hacia el futuro. A la *funcion de lo real*, instruida por el pasado, [...] hay que agregar una función irreal igualmente positiva»⁸. Para Bachelard, la función irreal de la imagen del espacio feliz viene a seducir, inquietar y despertar aquello que ya es. Pero no se trata aquí de la inquietud temible, de la catástrofe o de la situación límite, sino de:

«imágenes bien simples, las imágenes del espacio feliz [...] que tienden a determinar el valor humano de los espacios de posesión, de espacios prohibidos contras las fuerzas adversas, espacios amados»⁹.

6 Quien se inspira en el estagirita, pero no en su teoría de la desigualdad natural.

7 Todos los textos de Bachelard han sido traducidos por nosotros. El original dice: «Il faudra bien nous accorder que l'image poétique est sous le signe d'un être nouveau. Cet être nouveau, c'est l'homme heureux. Heureux en parole, donc malheureux en fait, objectera tout de suite le psychanalyste [...] le psychanalyste quitte l'étude de l'image; uil creuse l'histoire d'un homme; il voit, il montre les souffrances secrètes du poète. Il explique la fleur por l'engrais», Bachelard, Gaston, *La Poétique de l'espace*, Presses universitaires de France, Paris, 1964. Nosotros traducimos.

8 «Elle ouvre sur l'avenir. A la *fonction du réel* instruite par le passé [...] il faut ajouter une *fonction d'iréel* tout aussi positive», Bachelard, *ibid.*, p. 16.

9 «des images bien simples, les images de l'*espace heureux* [...] Elles visent à déterminer la valeur humaine des espaces de possession, des espace dégendus contre des forces adverses, des

En muchos casos Bachelard sitúa la imagen del espacio feliz en ambientes aparentemente hostiles, como la soledad de una casa en la tormenta. Sin embargo, la hostilidad del paisaje no hace mella en la beatitud de la imagen de espacio feliz e incluso puede contribuir a su constitución. Para Bachelard, el cosmos se opone a la casa, pues una de las estructuras básicas de las imágenes del espacio feliz es la oposición casa versus no-casa, es decir casa versus mundo. La imagen de casa se construye oponiéndola a la de mundo y a las fuerzas naturales, pero se trata de una oposición que contribuye a constituir la naturaleza moral del ser humano, no de una oposición de indiferencia. A propósito de unos versos de Rilke, quien escribe de una casa que es «envuelta por los brazos de una tormenta», Bachelard comenta que casa y universo están en una relación de oposición y de simple yuxtaposición. «La casa capitaliza sus victorias contra el huracán», comenta ¹⁰. La resistencia de la casa contra la tormenta es un valor humano, una especie de cuerpo humano bajo el cual cada uno abriga su cuerpo contra la tormenta. La tormenta es una agresión animal, pero contra ella «la casa adquiere las energías físicas y morales de un cuerpo humano» ¹¹, su protección y resistencia se convierten en valores humanos, con lo cual la casa humanizada se convierte en un instrumento para afrontar el cosmos. Por eso Rilke, según Bachelard, hablaría sin angustia de la casa bajo el mal tiempo, pues esa casa solitaria es un espacio tan feliz o más que la ciudad (recuérdese que el efecto de una tormenta en época de Rilke es bien distinto del actual).

Bachelard tiene razón al afirmar que en la imagen de casa los distintos componentes del siquismo humano encuentran un lugar propio y que por lo tanto sirve de modelo para la integración psicológica. En las imágenes del espacio feliz se integran todos los niveles del siquismo, de modo que un ser humano se puede reconocer por entero en ellas, sin necesidad de disgregarse, de escindir-se o de reprimir ciertos aspectos de la personalidad.

Las imágenes del espacio no son sustituto de espacios reales, pues no pretenden estar en lugar de ellos ni son significantes de algo ausente, como sería si entendiéramos lingüística o psicoanalíticamente el trabajo de Bachelard. Las imágenes del espacio feliz se valen por sí mismas y son lugar de integración síquica imaginaria, pero no falsa, pues cabe hacer de ellas una descripción eidética, una especie de ontología fenomenológica de los espacios imaginarios, tal como se podría hacer de los espacios reales.

espaces aimés [...] L'espace saisi par l'imagination ne peut rester l'espace indifférent livré à la mesure et à la réflexion du géomètre. Il est vécu», Bachelard, *ibid.*, p. 17.

10 «La maison capitalise ses victoires contre l'ouragan», Bachelard, *op. cit.*, p. 55.

11 «La maison prend les énergies physiques et morales d'un corps humain», Bachelard, *op. cit.*, p. 57.

El sentido clásico de la noción de ciudad ha tendido a desaparecer de las imágenes de la ciudad moderna para ser absorbido por el significado de la palabra urbe, que no en vano el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia de la Lengua ¹² vincula con las ciudades populosas, es decir, con cantidades de población y de edificios más que con la realización de un tipo de vida (aunque lo populoso traiga consigo una manera de vivir). Es decir, en algún momento de la historia empírica y de la historia de la filosofía se produce una derivación del concepto de ciudad desde la noción de polis hacia el concepto de urbe, perdiéndose el sentido del espacio moral donde se realizaban las virtudes de los hombres libres para adquirir el de aglomerado indiferente a los seres humanos y sus virtudes. Como aglomerado, la gran ciudad contemporánea no es autosuficiente en materia política, moral y económica, aspectos que relega al Estado o a la vida doméstica. La gran ciudad contemporánea confía en el Estado para resolver la mayoría de los conflictos morales y proveerla de un marco político-jurídico dentro del cual las municipalidades puedan resolver los conflictos espaciales, y relega al campo doméstico la realización de la felicidad y de la virtud. La gran urbe elimina de su espacio el espacio de realización de la comunidad de vida humana y de vínculo moral de cada persona respecto de las demás para sustituirlos por una relación de contiguidad: los ciudadanos están todos juntos físicamente, pero desunidos moralmente. En la imagen de urbe los seres humanos se integran sin vínculo interno, sino tan sólo por la separación a que les obliga un espacio geométrico, sin intensidad, profundidad ni moralidad y donde, siguiendo las leyes de la geometría euclidiana, dos volúmenes no pueden ocupar el mismo lugar. De ahí que en la imagen de la urbe cada uno quita el lugar al otro, en vez de contribuir a que todos tengan su sitio en el mundo, como sucede cuando la ciudad es entendida como polis, como comunidad.

La urbe ha dejado de ser el lugar de reunión natural de los hombres virtuosos para convertirse en lugar de degradación o al menos de peligro moral. En la época actual existe una tendencia a centrar lo moral en la vida doméstica, espacio físico y moral en el cual siempre hay posibilidad de salvación, sin importar lo que suceda afuera. Con ello, la vida privada, no entendida como actividad productiva sino en tanto vida doméstica (lo doméstico no es sinónimo de lo privado), aparece como el lugar natural de la integración síquica y moral del hombre: allí se dan la solidaridad, el amor y el respeto mutuo. En la urbe, en cambio, se da la indiferencia, las relaciones utilitarias y la violencia, moral o física. Bachelard, influido (probablemente sin saberlo) por la noción de urbe, ve la imagen de la felicidad y de la virtud no en la ciudad, sino en la vivienda familiar, rural o urbana, pero en todo caso sin integración arquitectónica con otras viviendas, con la ciudad o con la

12 Ed. Espasa-Calpa, Madrid, 1980.

urbe, ya se la entienda como ente moral o espacial. En ese sentido, el «fallo» de la poética del espacio bachelardiano es no concebir la posibilidad, ni siquiera como pura imagen, de un espacio público feliz, donde los vínculos que permiten la felicidad y la plena realización moral sobrepasan la esfera doméstica para alcanzar la esfera de lo público y del espacio generado por multitud de viviendas, servicios y lugar de circulación y esparcimiento propios de una ciudad ¹³.

Bachelard sólo concibe la imagen del espacio feliz en la vivienda unifamiliar aislada, a pesar de que los versos en los cuales rastrea esta imagen pertenecen a poetas que vivieron en épocas de amplio desarrollo de las ciudades. Sus imágenes de espacio feliz corresponden a una vivienda preferiblemente campestre o con grandes jardines. Ahora bien, imaginar un espacio feliz con jardín es una forma de integrar la ruralidad a la imagen del espacio urbano, pues es propio de la imagen de lo rural la presencia de grandes espacios verdes y cierto nivel de aislamiento de las viviendas. La casa bachelardiana es indiferente a la urbe, cosa que es fácilmente comprensible, teniendo nosotros que lamentar el hecho de que el filósofo francés no vea la relación natural de la casa y la polis. Por cierto que a nivel de imágenes espaciales, casa y urbe se oponen, aunque en la realidad subsistan casas en medio de la urbe, sin que por ello se integren en la imagen de un espacio feliz. Ello es comprensible, pues la imagen de casa y la imagen de urbe son incompatibles, del mismo modo que resulta incompatible un lugar de integración de las virtudes humanas respecto de otro que las desintengra. Con todo, queda por explicar en Bachelard dos cosas: que no perciba la compatibilidad de la imagen de polis (en la medida que la polis se opone a la urbe) respecto de la de casa (ambas son además compatibles en la realidad), y que no estudie la imagen espacio urbano infeliz, poético o no, lo que para nosotros hubiera sido de gran relevancia, pues la imagen de la gran ciudad es hoy, sobre todo, la de un espacio infeliz.

En la actualidad, la imagen de la ciudad fortalece su aspecto espacial en detrimento del moral, es más urbe que polis ¹⁴. Con todo, la urbe no renuncia a la ambición griega de ser dueña de su destino, pues no renuncia del todo a ser polis. Ahora bien, mientras que en la ciudad moderna la búsqueda del destino moral produce angustia, en la antigüedad clásica es fuente de plenitud síquica y metafísica (las que a veces son alcanzadas tras grandes conflictos). La angustia que forma parte de la imagen de ciudad contemporánea no proviene tanto del simple hecho de que en ella haya conflictos, sino de que es imposible

13 El espacio y la imagen del espacio nunca son puramente materiales para el ser humano. Debo algunas de las reflexiones sobre la falta de integración del espacio feliz bachelardiano al espacio público al profesor Humberto Giannini.

14 El lector habrá notado que por ciudad entendemos a la vez urbe y polis.

escapar a los conflictos a pesar de que, además, su resolución no lleva a una plenitud síquica, moral o metafísica, como sucedía con el conflicto trágico griego. Los conflictos de la urbe no llevan a la catársis, sino al mero enfrentar un nuevo conflicto. En la imagen de la ciudad contemporánea los conflictos son individuales (aunque sus causas sean colectivas) y nunca llegan a ser gradiosos. En la ciudad no se muere heroicamente, sino atropellado como un perro; en la ciudad no se llega tarde porque un *daimon* interrumpa la marcha, sino porque se pierde horas en un embotellamiento. Los conflictos que forman parte de la imagen de la urbe contemporánea no son nunca comunitarios, sino a lo más colectivos, pues no es lo mismo un grupo de personas con identidad unitaria y simpatía entre sus miembros, que un grupo que se encuentra forzosamente unido por la falta de espacio, como en un ascensor, y que llama a éste, por su tamaño, urbe.

En la imagen de urbe existen medios infinitos para ser feliz, pero en ella la felicidad permanece siempre inalcanzable. En la imagen de la ciudad moderna se produce una contradicción consistente en que los medios técnicos para decidir un destino son más abundantes que nunca (planificadores, estadísticas, medios económicos, etc.), pero las posibilidades de realizarlo son quizás menores que en imágenes de la ciudad antigua. La dificultad de realización no proviene de fuerzas externas. La ciudad como lugar de realización moral no se debilita por enfrentarse a enemigos que quizás quieran destruirla, sino que incluso se fortalece ante ellos, como lo demuestran la estatua de Rodin *Los Burgueses de Calais*, que representa a un grupo de notables que tras una deliberación de los prohombres de la ciudad deciden entregarse para que Calais no sea arrasada por los británicos; o los efectos de cohesión de muchas ciudades inglesas bajo la presión de los bombardeos durante la Segunda Guerra Mundial. Es más, el existencialismo, al menos el sartreano, tiene razón cuando insinúa que la moral nunca ha sido puesta en peligro por conflictos morales, pues el suelo fértil para la moral es justamente el de la tentación de ser inmoral. En cambio, la imposibilidad en que se encuentra la imagen de la urbe, especialmente la urbe latinoamericana, de realizar su destino, proviene de fuerzas que ella misma ha generado, pero que no se sitúan en un plano moral. En la imagen de ciudad contemporánea hay un anhelo de autodeterminación, lo que supone la práctica de ciertas virtudes públicas, pero siendo la urbe el lugar del simple vínculo externo y espacial, como el que se produce en un ascensor, y siendo además el lugar de la repetición, más que el de la síntesis, no puede practicar virtud alguna porque en la relación de repetición cada uno se determina en función de los demás, comportándose cada cual como si fuera el otro ¹⁵. Este entregar al otro la res-

15 Sobre las consecuencias en la constitución de la voluntad política de este hecho véase nuestro artículo «La encuesta de opinión como método para destruir la opinión pública (o de la

ponsabilidad de mi destino es una forma de evacuar la moral, del mismo modo que en un ascensor se sale segundo porque otro ha salido primero, no porque alguno de ambos haya elegido salir antes. En el ascensor, como en la ciudad, cada uno de los que suben se deja determinar en su orden de entrada respecto de los demás por la simple relación volumétrica. En la imagen de la urbe los ciudadanos descubren su libertad como imposibilidad de autogobierno urbano y como desintegración síquica, por haber transformado el espacio moral en un espacio de volúmenes. He sabido que para oponerse a esa tendencia Fernando Castillo Velasco¹⁶ comenzó alguna vez sus clases de arquitectura mostrando un ladrillo y preguntando a la sala: «¿Qué es esto?». Los alumnos le respondieron: «Un ladrillo», «arcilla», «material de construcción», etc., hasta que él les dijo: «No; están todos equivocados, esto es vida», mostrando así el paso de la materia geométrica a la materia humana.

Una de las características de la imagen de la ciudad actual, especialmente de la latinoamericana, es que la urbe no gobierna lo que crea. Ahora bien, lo que crea no es diferente a sí misma y quizás en ello resida el motivo de no poder gobernarlo. La urbe se autogenera y reproduce en unidades idénticas por medio de segmentos que carecen de relación, de modo que se les saca y pone como si se tratara de simples volúmenes, a diferencia de los seres vivos, que se reproducen mediante unidades especializadas que contribuyendo todas a un mismo fin, aunque no se lo hayan propuesto¹⁷. La ciudad es tal vez la institución cultural de la que más masivamente se hace uso, habiéndose llegado a tal familiaridad con ella que ya nadie se da cuenta de que la organización de las costumbres en el espacio no es un asunto de volúmenes y de materiales de construcción, sino de opciones culturales. Este hecho ha sido olvidado, de ahí que las ciudades enfermen y queden segregadas de su matriz moral y de su pasado comunitario, los cuales quedan fuera de la imagen de urbe. La urbe de hoy no teme la arbitrariedad de un señor que quiera someterla, ni ser presa de caciques indígenas que la incendien, ni de las *jacqueries* que asolaban algunas ciudades después de la revolución francesa; la urbe contemporánea se teme a sí misma porque teme un crecimiento que no sabe detener y ya no sabe ser ciudad en tanto polis.

tradición democrática revisitada)». traducido y publicado en gallego en *Revista Grial*, n. 129, marzo 1996, Vigo (España). La definición de la serialidad que usamos aquí se apoya en la que Sartre usa en la *Critique de la raison dialectique*, vol. I, *Les collectifs*, Paris, 1980.

16 Arquitecto chileno contemporáneo, Premio Nacional de Arquitectura.

17 Todas las células de una planta contribuyen a que ésta viva y cumpla un ciclo, pero no se puede decir que la planta se haya propuesto realizar propósito alguno ni respecto de sí ni de los otros vegetales, ni tampoco que haya «propó la naturaleza».

Polis y urbe son conceptos contradictorios, los que sin embargo pueden ser comprendidos bajo la noción genérica de «ciudad». Construída bajo el ideal de aplacar los peligros que asolaban las comunidades aisladas y como instrumento de concentración de poblaciones en épocas en que el Estado no encontraba otros medios de controlarlas¹⁸, la urbe ha transmitido los peligros de la situación de aislamiento a la situación de aglomeración, sólo que el origen de las amenazas ya no proviene del exterior. La urbe contemporánea ha excluído de sí misma la virtud, no tanto porque sea «mala», ni porque sea un antro de perversiones, sino porque la virtud no es parte de los componentes esenciales del concepto actual de ciudad, y porque los criterios morales de opción por un destino han sido sustituidos por la «técnicas» de planificación, una de cuyas finalidades es evacuar la noción de destino. Lo que se llama técnica es en una opción ideológica caracterizada por la reducción de los fines posibles a un pequeño espectro y que tiene, entre otras características, la de hacer creer que la libertad es innecesaria para resolver los problemas fundamentales del hombre y de la ciudad. Ahora bien, no es por eso que un ejército de planificadores priva a la ciudad de su destino, sino porque a pesar de ellos, a veces por culpa de ellos y otras contra ellos, la urbe se reproduce según un concepto carente de las virtudes de la polis y como producto material, como espacio de aglomeración, no como lugar de encuentro o de vida moral. No es porque la técnica haya reducido a uno sólo los destinos posibles de la ciudad que en ella no hay libertad (ya que tal destino único pudo haber sido elegido responsablemente), sino porque un destino único se ha impuesto sin ser jamás elegido. La posibilidad de un acuerdo de libertades ha desaparecido de la imagen de ciudad sin por ello haber desaparecido la noción de libertad, la que subsiste en la imagen de ciudad como irrealizable absoluto, como utopía.

Si en Bachelard la imagen poética de la casa se convierte en un instrumento de análisis del alma humana feliz, integrada y virtuosa, la imagen de ciudad, en especial la latinoamericana, puede ser instrumento de análisis del alma desgraciada, al menos si aceptamos que el hallarse desprovisto de virtud es una desgracia. La novela y el cine (*Metrópolis*, *West Side History*, *Fahrenheit 451*, *Blade Runner*) han producido múltiples imágenes del espacio infeliz, pero este no equivale en la mayoría de los casos a la ciudad decadente ni a barrios marginales de la ciudad actual. Sorprende que para representar la urbe en desgracia se haya acudido tanto a imágenes futuristas de ciudades de países del norte, siendo que en algunas ocasiones hubiera bastado con representar imágenes de algunas grandes urbes con componentes latinoamericanos. Muchas de las imágenes cinematográficas de la urbe como prototipo del espacio infeliz son imáge-

18 Fundación de ciudades coloniales, creación de «pueblos de indios» durante el siglo XVI, etc.

nes de ciudades que han extremado el afán de ser dueñas de su destino mediante técnicas y medios económicos con los que se espera evitar los antiguos peligros del aislamiento rural (robos, dificultad de transportes, etc.) o las amenazas provenientes de la naturaleza (frío, oscuridad, etc.). La urbe creada en las imágenes de las películas antes mencionadas o la que ha surgido en algunas capitales latinoamericanas busca evitar el peligro de la ruralidad y de la incertidumbre, pero en su afán crea peligros similares a aquellos de los que desea escapar. La creación de esos peligros, que son netamente urbanos, no corresponde a fracasos del modelo de la urbe actual, sino a su modelo de perfección en una corriente que no la concibe como lugar de realización de virtudes, sino como espacio, como materia y, en especial, como materia funcional e iterable. Su supone entonces que la funcionalidad aumenta por simple construcción repetida de algunos de sus componentes en terrenos hasta entonces sin urbanizar.

Ya sea que hablemos de la urbe imaginaria o de la real, aunque de ningún modo ideal, la gran urbe no despierta de modo espontáneo una imagen de felicidad, ni de virtud ni integración. Es posible que algunos filósofos hayan confundido la angustia de la ciudad con una angustia metafísica propia de la condición humana, de modo que al describir la esencia de la angustia describían uno de los componentes de la esencia de la vida urbana. Nos parece válido el postulado existencialista según el cual es posible trascender desde el análisis de cualquiera de las actitudes humanas a las estructuras esenciales del hombre¹⁹. Por ello, es posible que analizando la angustia urbana se llegue a describir la estructura esencial de la angustia. Con todo, sigue vigente la pregunta de si una angustia como la descrita por Sartre o Heidegger es una estructura esencial del ser humano en cualquier condición o bien una estructura exclusiva del vivir en la urbe.

La angustia que genera la ciudad proviene de ofrecer por un lado el sentimiento de que el ser humano es completamente libre en su habitar, habiéndose desligado de dependencias del mundo rural y de los rigores del clima, y, por otro, de entregarle la libertad como imposibilidad de acuerdo de las voluntades y como ingobernabilidad de la aglomeración. La impotencia no proviene de fuerzas invencibles externas, la impotencia proviene del hecho de que se sabe que la libertad de cada cual es ilimitada y perfectamente autónoma, razón por la cual la aglomeración es ingobernable. La fuerza interna constituida por la libertad de cada cual sin acuerdo con las demás libertades se convierte en una fuerza externa ingobernable para los demás.

Analizada filosóficamente y teniendo presente el modelo de la ciudad aristotélica, en la imagen de ciudad (en cuanto es urbe) se permanece metafísica-

19 Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Introduction, Gallimard, collection TEL, Paris, 1980.

mente libre, pero humanamente preso, y preso justamente porque en ella se manifiesta más que en otros espacios la condición libre del hombre como posibilidad que ya no se puede realizar. Si la ciudad y sus miembros carecen de destino, no es porque se les lleve inexorablemente hacia un destino determinado, sino porque siendo libres para elegirlo e incluso para realizarlo, se permanece en ella en una situación de desintegración que impide ponerse de acuerdo sobre el destino o al menos hay una situación en la que de hecho no hay acuerdo sobre él. En la imagen de la urbe la planificación ha eliminado la incertidumbre relativa a la búsqueda del destino. En la gran urbe siempre hay luz para saber por dónde se camina; por eso, en lugar de la incertidumbre que asolaba a los primeros poblados españoles en América, hoy se sabe con certeza que el destino de algunas grandes urbes americanas es la infelicidad. El desacuerdo conduce a la totalidad de los ciudadanos a un lugar al que nadie quiere ir, sobre todo porque se ignora en qué consiste (aunque se conozca su carácter infeliz) y, sin embargo, todos van por ese camino porque la misma libertad que les permitiría evitarlo, les impide generar el acuerdo para hacerlo. La situación es absurda, no porque el absurdo niegue la libertad, sino porque el absurdo surge sobre el campo de una libertad frustrada por la libertad misma. Las libertades que permitirían, en principio, conducir la ciudad, se comportan bajo el supuesto de que la ciudad es ingobernable y que por tanto es mejor renunciar a tal gobierno tolerando que cada cual haga en ella lo que quiera. Porque otra de las características de la urbe contemporánea es que ella asegura el respeto de la diversidad. La urbe es fruto de un prolongado trabajo de tolerancia en el que se ha aprendido a vivir con personas disímiles, y en la cual la tolerancia se transforma imperceptiblemente en indiferencia. Al atribuir al espacio doméstico las virtudes del espacio público, se da por supuesto que en el primero existe una auténtica realización moral. Pero una de las diferencias entre el espacio privado y el doméstico como lugar de realización moral, es que en el primero cabe la realización moral en medio de la indiferencia hacia quienes no son miembros del grupo de parentesco, mientras que en la ciudad, entendida como polis, sólo hay realización moral y por lo tanto realización plena de la humanidad cuando se sobrepasa el cuidado por el círculo de parentesco hacia el cuidado por comunidad y los asuntos públicos. En ese sentido, la afirmación aristotélica de que no hay nobleza en el dar órdenes domésticas²⁰, aunque resulte hoy un poco extrema, puede servir de inspiración en la medida que recuerda la importancia que tiene la participación en los asuntos de la polis para la plena realización del ser humano, así como la imposibilidad de alcanzar una realización plena exclusivamente en el ámbito doméstico y familiar.

20 *Política*, op. cit., 1325 a y b.

Una de los componentes de la urbe como imagen del espacio infeliz es que en ella existen espionaje y denuncia en distintos niveles, desde el inofensivo hasta el más grave (recuérdese, por ejemplo, la novela *El jardín de al lado*, de José Donoso; *El Proceso*, de Kafka; o la película *Vista desde la ventana*, de Hitchcock, y *Los Golfos*, de Carlos Saura). Pero espionaje y denuncia no forman parte de las virtudes domésticas ni tampoco públicas de la ciudad. La indiferencia por un lado y el monocultivo de formas y paisajes urbanos por otro, promueven la existencia de esquinas olvidadas fácilmente usables como cobijos para aquellos que sobrepasan los límites de lo que se considera permitido. ¿Es concebible una polis sin cobijos? Dificilmente. En la imagen de la urbe también hay lugares donde esconderse, sobre todo haciéndose uno más entre los demás, pero no hay guaridas construidas con el fin de cobijar; la funcionalidad, la indiferencia y el monocultivo de la urbe excluyen la construcción de escondrijos, pero en el cumplimiento de su funcionalidad deja lugares tan muertos, desatendidos o repetitivos que se convierten en escondrijos superando todo esfuerzo planificado por negarlos.

Sucede, con la urbe, como con las máquinas; hay mecanismos que ya nadie cuida u observa porque nunca fallan. Habiendo infinidad de mecanismos, el fallo de uno pasa desapercibido, tanto más cuanto los demás funcionan y, globalmente, la máquina cumple su fin. Donde mejor es posible esconderse en una urbe sin cobijos es en los puntos de máxima funcionalidad e indiferencia, ya sea mimetizándose o simplemente esperando que en un momento falle o caiga en el olvido, porque alguno de los núcleos de hiperfuncionalidad siempre termina fallando o siendo olvidado. La hiperfuncionalidad, pues, tiene dos caras: por un lado, tiene escasas fallas y es fiable y, por otra, sus fallas son siempre absurdas e impiden el uso de la libertad, sin anularla (embotellamientos porque todos hacen uso de su libertad individual en el espacio hiperfuncional de la vía rápida, pero no se ponen de acuerdo comunitariamente para usarla o preferir vías alternativas). Cuanto más intenso ha sido el esfuerzo por eliminar los escondrijos para lo imprevisto, más los valoran quienes tienen necesidad de ellos haciendo de esquinas, túneles, recovecos, estacionamientos, poblaciones de viviendas idénticas (en las cuales se niega todo sintoma de identidad) y basurales (morales y materiales) lugares privilegiados. En la imagen de la ciudad caben más refugios para lo sórdido que para lo conspicuo, pues este último se encuentra en ella siempre amenazado, nunca tan protegido como pudiera estarlo en un ambiente rural, aunque allí no logre los beneficios inherentes a su naturaleza: el hacerse admirar. Los refugios para lo sórdido, en cambio, se generan espontáneamente en los espacios disfuncionales a fuerza de funcionalidad, neutros u olvidados por la reiteración indefinida del monocultivo urbano. Ese monocultivo, que tan decididamente intenta doblegar la flexibilidad de las formas más organizadas del habitar cobija lo sórdido, por una parte, físicamente por conse-

cuencia imprevista de la iteración infinita de las formas urbanas, y por otra, lo cobija moralmente por el hecho de que al excluir ciertas formas de ocupar el espacio, las convierte en prohibidas y las hace sórdidas en relación al patrón de habitabilidad preestablecido. El vagabundo y el ocupante del espacio sin derechos contractuales son proscritos de la imagen de urbe por la misma voluntad que intenta enaltecerlos asignándoles espacios planificados, contradictorios muchas veces con la naturaleza del ocupante «sin casa» y contradictorios siempre con la naturaleza del vagabundo. La imagen de urbe integra a los proscritos y vagabundos asignándoles lugares funcionales no elegidos por ellos, de los que por cierto éstos no hacen uso por no destruir su esencia. La esencia del vagabundo es el ejercicio de una libertad inestable y en permanente movimiento. Entre ésta y las opciones fundamentales mediante las cuales la urbe le asigna espacios fijos e iterables no hay conciliación alguna. Las opciones fundamentales de la urbe se establecen sin que nadie las haya establecido nunca deliberadamente, dotándose de una fuerza pública para asegurarse la llegada a ese destino aceptado pero nunca elegido, y del que el vagabundo intentará sustraerse siempre.

Ahora bien, si los anteriores no son peligros urbanos mayores, pues ya se les tiene previsto un destino «técnico», sí lo son las perversiones. La perversión más sofisticada encuentra su lugar natural en la urbe, sin que ningún policía ni ley puedan ponerle coto, no porque no existan ni la policía ni la ley, sino porque la hiperfuncionalidad de la urbe ofrece escondrijos inimaginables que se sustraen al destino al que la urbe se conduce sola. La perversión es uno de los componente esenciales de la urbe como imagen del espacio infeliz. Las perversiones nunca son únicas en la ciudad; en la imagen de las perversiones que pueden existir en la urbe cada caso singular pone de manifiesto que hay muchos más, sin duda alguna demasiado escondidos para ser detectados, pero con toda seguridad existentes. El perverso nunca es único en la urbe, pero siempre está solo, y así se ve él mismo en la imagen que tiene de la urbe. Sabe que en ella nunca encontrará ayuda, pero en contrapartida a la imposibilidad de generar una banda solidaria, encuentra protección en la indiferencia. La indiferencia urbana es en parte consecuencia de la contracción de las virtudes ciudadanas a lo doméstico. El perverso sabe que encontrará múltiples formas de convivencia hacia perversiones menores y que las mayores pasarán desapercibidas en la indiferencia. Y además, si se le llegara a descubrir y castigar, encontrará a muchos como él en la cárcel, cuya forma de vida interna queda fuera de la imagen de la urbe (no así su exterior).

La urbe es el lugar de la repetición; la más grande de las perversiones es por definición repetible y extensible a cada uno de los ciudadanos, motivo por el cual cada uno de ellos tiene razones para temer a los demás. Todo es realizable en la ciudad, menos las virtudes públicas clásicas, menos una acción

común, menos darle un sentido político-moral a esa comunidad de fronteras espaciales correspondientes a la imagen del espacio urbano, menos que el perverso pueda mentenerse en situación de singularidad total y ser uno sólo. ¿Pero acaso tenemos el derecho de exigirle a esa urbe la realización de virtudes que son propias de la polis, es decir de una forma de comundidad que posee rasgos que en muchos aspectos son políticos? No podemos dar una respuesta acabada aquí, para ellos se requeriría una revisión de la teoría democrática desde sus fundadores hasta la actualidad. Con todo, cabe la duda de si la unidad moral de la polis griega es realizada hoy en día por el Estado nacional, pues más bien parece que al modificarse el tamaño de la comunidad, también cambie su esencia, o al menos que algunas de sus virtudes fundamentales desaparezcan. De este modo, la polis griega y toda polis que conserve una tamaño pequeño no sólo es política, sino que es política de una forma en que no pueden llegar a ser ni el Estado ni la gran ciudad moderna.

Bachelard, al tratar la imagen del espacio feliz, recuerda que el invierno refuerza la felicidad de habitar ciertas casas. Las casas que resisten los temporales, por ejemplo, contribuyen a constituir la imagen de fortaleza moral de su dueño ²¹. Sin embargo, es de destacar que en la imagen de la urbe no aparecen fenómenos morales ligados a la metereología. La urbe, más que hecha para resistir temporales, ha sido construída para negar su existencia y efecto, para que no se sepa de ellos. Si la vivienda que resiste el temporal hace del invierno una estación feliz, se debe a que previamente existe la situación de intimidad protegida, que el rigor climático hace más intensa. En la urbe, en cambio, los hombres nunca son medidos por los elementos, los que sólo aparecen, como ladrones, para hacer que existan desgracias ²², en las cuales el concepto de medición moral se esfuma para dar lugar a la fatalidad propia de la ausencia de destino. Esta fatalidad refuerza el sentido de impotencia con que se experimenta la libertad de cada uno de los ciudadanos. Los meteoros y sus efectos quedan así prácticamente fuera de la imagen de la gran urbe; en la imagen de la gran urbe nunca hay meteoros porque no hay imagen de urbe sin una suerte de microclima que distancia al ser humano de la metereología.

Designación de los espacios de cobijo como resultado marginal o incluso como fracaso de las políticas de planificación, protección e iteración de lo perverso, que siempre puede aparecer en la esquina más cercana y, sobre todo, el descubrimiento de la libertad como imposibilidad de darle un destino a la urbe, son constitutivos esenciales de la imagen de ciudad como espacio infeliz. Este último hecho obliga a hacer de la angustia uno de los componentes característi-

21 Gaston Bachelard, *ibid.*, p. 52.

22 Damnificados se les llama en Chile.

cos de la imagen del espacio infeliz al que se llama urbe, al mismo tiempo que permite caracterizar un tipo especial de angustia y que designamos como angustia urbana. Por ello, nos parece que toda descripción eidética de la imagen de la urbe debiera incluir una imagen de angustia, diferente quizá de otras formas de angustia, pero tal vez suelo ignorado de las descripciones de angustia hecha por la filosofía existencial. ¿Significa eso que la imagen de ciudad tenga que ser una imagen de espacio infeliz? No necesariamente. La recuperación de la filosofía clásica por algunos filósofos contemporáneos y la constitución de imágenes del espacio como comunidad, permiten revalorizar la ciudad frente la urbe y fundar en aquella la imagen de esta.

Hay que insistir en que el espacio de la ciudad como comunidad es hoy una «simple imagen» de algo pasado, más fruto de una especie de arqueología urbano-imaginaria que una realidad vivida, como lo fue en la antigüedad clásica, al menos por aquél segmento de población que no era ni esclavo ni extranjero. La filosofía es sólo una de las disciplinas constituyentes de la imagen de ciudad y hay que reconocer que otros creadores de imagen, como el cine y la literatura, muchas veces han contribuido a recrearla como imagen del espacio infeliz. Con todo, no atribuyamos a los creadores profesionales de imágenes el hecho de que la urbe sea uno de los arquetipos de la imagen del espacio infeliz. Si la imagen de urbe se ha poblado de pesar, es porque muchos de sus habitantes se la representan de ese modo, de forma que la ciudad vive en ellos con esas características. Por eso mismo hay que rescatar la poética del espacio de Bachelard, pues, como decía él, la función irreal de la imagen feliz viene a seducir, inquietar o despertar aquello que ya es, pero no en el sentido de la catástrofe, sino justamente en el de la felicidad. No sería posible ni siquiera concebir la idea de espacio infeliz si no se tuviera la contraparte lógica constituida por la imagen del espacio feliz provista por una filosofía de inspiración aristotélica, la literatura y los análisis de Bachelard. Para que el espacio infeliz sea pensable y nombrable como tal, es necesario concebir aquello que lo niega, de lo contrario aparecería como simple espacio. Corresponde entonces a alguien que venga después de nosotros, que hemos esbozado la imagen del espacio infeliz, detectar qué aspectos la imagen de la urbe pueden ser comprendidos bajo el modelo de la polis, buscando sus elementos esenciales de felicidad y realizando aquello que Bachelard no vislumbró: la integración de la imagen del espacio doméstico feliz con el espacio común, colectivo y libres.

HERNÁN NEIRA