



# Ciudad uróbora: la ciudad como herramienta de dominio\*

Fecha de recepción: 28 de agosto de 2015 Fecha de aceptación: 15 de abril de 2016 Disponible en línea: 1 de junio de 2016

William Brinkman-Clark

Doctor en Arquitectura

Universidad Nacional Autónoma de México

wbc@cod2s.com

**Resumen** Este artículo presenta un marco epistemocrítico que, a partir de que lo que entendemos como “la Ciudad” no es más que una significación sin referente único, propone que el uso del concepto de “la Ciudad”, como universal singular hace referencia a una ficción que promete dar cuenta del fenómeno urbano en la medida en que este es vida, pero que en realidad no hace más que negarlo con miras a poder dominarlo. En el marco de una historia de Occidente configurada mediante una dialéctica de ilustración, “la Ciudad” aparece como una ficción que se ha perpetuado, desde Odiseo hasta hoy día, como una herramienta de dominio.

**Palabras clave** ciudad; Epistemología; Filosofía de la historia; historia de la Arquitectura; planificación urbana; teoría crítica

\* El presente es un avance abreviado del primer capítulo de la tesis “Arquitectura de la ciudad, ¿política o policía?” y sirve como marco epistemocrítico para la misma. La tesis, bajo la tutoría del doctor José Luis Barrios, se defendió en 2016 en la Unidad de Posgrado de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional Autónoma de México.

## The Ouroboric City: The City as an Instrument of Domination

**Abstract** Based on the understanding of “*the city*” as a signification that has no unique reference, this article presents an epistemocritical frame of reference that proposes that the use of the sign “*the city*”, as a singular universal, references a fiction that appears to account for the urban phenomenon in as much it is *life*, but in reality negates it in order to dominate it. Within a notion of western history as a dialectic of enlightenment, “*the city*” appears as a fiction that has perpetuated itself, from Odysseus to the present day, as an instrument of domination.

**Keywords** city; critical theory; epistemology; history of architecture; philosophy of history; urban planning

## Cidade uróbora: a Cidade como instrumento de domínio

**Resumo** Este artigo apresenta um marco epistemocrítico que —partindo de uma concepção de que ‘*a cidade*’ não é mais do que um significado sem referente único— propõe que a utilização do signo “*a cidade*” como universal singular, faz referência a uma ficção que em aparência responde ao fenômeno urbano enquanto é vida, mas em realidade não faz senão negá-lo com vista a dominá-lo. Se compartilhamos a noção de que a história de Ocidente encontra-se inscrita dentro de uma lógica que se perpetua mediante a dialéctica da ilustração, “*a cidade*” aparece então, desde Odiseu até hoje, como uma ferramenta de dominação.

**Palavras chave** cidade; epistemología; filosofia da história; história da arquitetura; planejamento urbano; teoria crítica

## Introducción

Existir, ¿qué quiere decir esto? Eso quiere decir *estar fuera, sistere ex*. Lo que está en el interior no existe. Mis ideas, mis imágenes, mis sueños no existen [...]. Lo que lo complica todo es que lo que no existe se empeña en hacer creer lo contrario. Hay una gran y común aspiración de lo inexistente hacia la existencia. Es como una fuerza centrífuga que impulsaría hacia el exterior todo lo que agita dentro de mí: imágenes, ensañaciones, proyectos, fantasmas, deseos, obsesiones. Lo que no *existe, in-siste*. Insiste para existir (Tournier, 2004, p. 138).

### La mirada privilegiada: dirección y posición (a modo de introducción)

La utopía, escribía Robert Musil (1996), es muy parecida a la posibilidad: ninguna es real y la condición de posibilidad de ambas es ser parte de un enredo de circunstancias que impide su realización; de otra manera, no serían utopías ni posibilidades, sino imposibilidades. En *El hombre sin atributos*, la utopía moderna aparece como un experimento en el cual la precisión misma es el elemento que se observa, cuyo objeto, supuestamente posible, es “ordenar la vida” (Musil, 1996, p. 265). El desenlace lógico de este experimento particular es el hombre moderno: la utopía de la precisión construye un ser humano repleto de la interacción paradójica entre la exactitud necesaria para definir “algo”, y la inconmensurabilidad de aquello que desea definir, la vida.

Cuando el lector se encuentra con Ulrich, el hombre sin atributos, este se halla posicionado

detrás de la ventana abierta del estudio de su casa, mirando —a través del aire verde del jardín— a la ciudad que está a lo lejos. Desde su ventana, Ulrich no ve la ciudad, sino que la mira, fijamente y con atención; contempla la ciudad con interés: mira porque intenta, cronómetro en mano, medir la ciudad, pero ¿qué significa decir que Ulrich mira? En breve, mirar es ver con una dirección específica desde una posición particular. A lo que seguiría la pregunta: ¿A qué me refiero cuando hablo de posición y dirección?

La mirada, a diferencia de la vista, tiene dirección. Mirar es prestar atención a lo que se ve, seleccionar un objeto y fijar la vista en él, de manera que no solo se mira, sino que se mira a, y con miras a. Ahora, la dirección no solo refiere al interés de la mirada —al propósito y a la intención específica que la configuran—, sino también refiere al movimiento particular de la mirada, al rumbo que sigue: si la vista recibe el objeto mediante la acción de la luz, la mirada manda al objeto mediante la acción de una razón. La mirada solo es fuente de sentido en función de la relación que tiene con otra categoría, la de posición: de quién y desde dónde se ejerce la mirada. La posición, como la dirección, es un doble significante: no solo se refiere a la situación de quien mira —sus coordenadas espaciales—, sino a su disposición, —su estado o la condición respecto a los demás elementos que constituyen el orden de un lugar—.

¿Cuáles son, entonces, la posición y la dirección de Ulrich? El jardín barroco que se despliega entre el estudio de Ulrich —punto desde donde

mira—, y la larga avenida que desborda el tráfico que pulsa del centro de la ciudad —punto hacia el que Ulrich dirige su mirada—, otorgan la distancia perfecta y la separación necesaria para intentar hacer cierta medición de la ciudad que, para poder ser efectuada con precisión, requiere que quien mida no esté inmerso en ella. La mirada de Ulrich abre nuevas interrogantes: en el contexto de la ciudad, ¿cuál es la relación entre la posición particular y la dirección específica de Ulrich? y ¿por qué cree en la posibilidad de medir algo como la ciudad? Ulrich cree que, dada su situación, se encuentra fuera de aquello que quiere medir, cree poder ver la cosa que debe ser medida. Su disposición, esto es, su estado sólidamente burgués, le garantiza acceso al tiempo y los recursos necesarios para conocer y entender, *a priori*, las categorías con las que cree poder medir la ciudad (Adorno y Horkheimer, 1994). Esta posición de Ulrich, la relación entre su situación y su disposición, es configurada por, pero permite a la vez, el movimiento particular de su mirada: Ulrich no recibe el objeto que desea medir, la ciudad, sino que proyecta sobre él un “sentido de la posibilidad” y la mira de acuerdo con este. Musil (1996) describe este sentido como una “habilidad de pensar en todo aquello que podría igualmente ser, y de no otorgarle más importancia a *lo que es*, que a *lo que no es*” (p. 11). Si bien en la mayoría de los casos la potencia del “sentido de posibilidad” se limita a elaborar solo “las fantasías de los pusilánimes” (p. 11), en ciertos eventos puede proyectar sobre la realidad “las intenciones aún no realizadas de Dios [...] un utopismo consciente que no se achica ante la realidad, sino que la ve como un proyecto, algo que aún está por inventarse” (p. 11). Medir no es más que un medio en la utopía de la precisión, niega la realidad

(lo que es) y lo hace porque su interés es dominarla: el fin de Ulrich es hacer una proyección de la ciudad que en ese momento mira, la combinación de una perspectiva del pasado con una prospectiva del futuro que, al materializarse sobre una superficie, permite que sea (re)presentada y hace visible la ilusión racional de poder aprehender en el presente y controlar con miras al futuro la totalidad de la ciudad en tanto fenómeno. Esto quiere decir que Ulrich mide, porque su interés es elaborar un proyecto de ciudad<sup>1</sup>.

¿Por qué cree Ulrich en la posibilidad de medir la ciudad? Porque todo aquello que constituye su mirada depende de y se configura por dicha creencia y porque, al final, su lugar en un mundo dispuesto y puesto en movimiento, de manera específica, por su situación y para sus intereses, depende por completo de que él y los demás, crean en una “ciudad” que puede ser medida. Mirar hacia afuera desde su estudio, cronómetro en mano, y creer en la posibilidad de proyección de la ciudad; esto es la mirada privilegiada.

## El privilegio de calcular lo incalculable

Con una risa irónica, Ulrich pone en duda su intento de medir velocidades, ángulos, fuerzas y direcciones de los autos, camiones, trolebuses y transeúntes que pasan por la calle y, tras guardar en su bolsillo el cronómetro, pone fin momentáneo a la búsqueda de conocerlas con cierta precisión. Sin embargo, la paradoja propia de la idea de “calcular lo incalculable” no aparece ante un hombre sin atributos como razón suficiente para no considerarla una posibilidad. Entender que para medir todas las “fuerzas vivientes de

1 El proyecto, del latín *prōiectus* (*pro*, hacia delante y *iacere*, lanzar) es un lanzamiento hacia adelante. Proyectar la ciudad es hacer la proyección de la ciudad actual, elaborar el imaginario de lo que sería si se lanza hacia adelante; el resultado simbólico-material de este “hacer” es la materialización del imaginario en un proyecto o plan urbano. A su vez, las palabras “perspectiva” y “prospectiva” derivan del latín *prōspiciō* que significa “ver adelante”, “contemplar o considerar con respecto al futuro” y de *perspicō*, que significa “examinar con atención”, “distinguir con la mente, reconocer”.

masa precipitante” (Musil, 1996, p. 7) se requeriría un dispendio de energía mayor al que Atlas necesita para sostener al mundo, no hace de su proposición un sinsentido; al contrario, la utopía moderna presenta la posibilidad de medir lo inconmensurable como una bella mentira, un designio heroico. Como Ulises, el héroe moderno es quien goza del privilegio de pensar y embarcarse en la realización de la posibilidad; su relato no solo marca una diferencia de posición con respecto a las masas, sino que reproduce y propaga las condiciones que produjeron la distinción. Sobre el intento de medir la ciudad, el autor se pregunta

¿Por qué estamos satisfechos en hablar vagamente de una nariz roja sin especificar qué tono de rojo, aun sabiendo que los grados de rojo pueden ser expresados con la precisión micromilimétrica de una longitud de onda; mientras que con algo infinitamente más complejo, como lo es la ciudad en la que uno resulta encontrarse, insistimos siempre conocerlo con exactitud? (Musil, 1996, p. 4).

Si apuntamos el por qué ambiguo del autor hacia la figura de Ulrich, la pregunta de Musil se vuelve un poco más clara, dado que su objeto específico sería conocer el interés detrás del impulso de un ciudadano, en posición privilegiada, de medir un objeto que es “infinitamente complejo”: ¿con miras a qué se dispone Ulrich a medir la ciudad? Como Ulises al regresar a casa, Ulrich se da cuenta de la paradoja detrás de toda pretensión de posibilidad de conocer con certeza su propia ciudad, su propio hogar. Aun cuando cierta relación de propiedad entre el ciudadano y la ciudad, entre quien mira y el objeto de su mirada, pareciera hacer de la ciudad de uno el objeto idóneo para ser conocido, al final, su totalidad siempre los elude. Pasen veinte años o solo

un instante, Viena es siempre Viena y ya no lo es: ya no es la misma Viena. En el lugar se insinuó el movimiento, que todo lo altera<sup>2</sup>. Ulrich guarda su cronómetro, pero lo hace solo por un momento: dejar de mirar por un instante no significa renunciar a la posición desde la cual mira ni a la dirección hacia donde manda su mirada: la futilidad absoluta del proyecto no significa la inutilidad de llevarlo a cabo ni de las parcialidades que llevarlo a cabo me otorgará. ¿Qué utilidad existe en poder pensar la posibilidad de medir la ciudad y tratar de llevarla a cabo? Lo que es más importante, ¿qué utilidad hay en la promesa de realizar la promesa de medir lo infinito? Continuemos dejando de lado estas preguntas para enfocarnos en el problema que yace en su origen y que, por su naturaleza axiomática, son formulaciones un tanto engañosas, un problema epistemológico que puede ser resumido así: la ciudad no existe.

Ahora, cuando escribo que la ciudad no existe, de ninguna manera lo hago pensando que es una afirmación radical y reveladora. Como bien lo nota Jean-Louis Deotte (2013), que la ciudad no exista en sí misma es una afirmación que quizás tenga en Walter Benjamin su mayor y mejor expositor, lo que quiere decir que la idea circula, por lo menos, desde principios del siglo XX. Benjamin comprendió mejor que nadie, según Deotte, que la ciudad no es más que una concepción producción planteada a partir de aparatos, esto es, de dispositivos técnicos que configuran y hacen aparecer el presente de aquello que a partir de ellos mismos llamamos ciudad.

Años más tarde, Agamben (2011) incluirá los aparatos dentro del concepto más amplio —y que utilizaré en adelante— de dispositivo<sup>3</sup>, por

2 Paráfrasis de François Hartog (1999), que escribe: “Ítaca es siempre Ítaca y ya no lo es: ya no es la misma Ítaca. En el lugar se insinuó el tiempo, que todo lo altera”.

3 Agamben (2011) llamará dispositivo a “todo aquello que tiene la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos. No solamente las prisiones, sino además los asilos, [...] las disciplinas y las medidas jurídicas, en las cuales la articulación con el poder tiene un sentido evidente; pero también el bolígrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarro, la navegación, las computadoras, los teléfonos portátiles y, por qué no, el lenguaje mismo, que muy bien pudiera ser el dispositivo más antiguo”.

el cual habría que hacer una adenda a la fórmula benjaminiana: la ciudad, además de ser posible solo por medio de dispositivos, es ella misma un dispositivo: la ciudad no existe; más bien, subsiste como dispositivo: como plano, dibujo o imagen y también como memoria, relato o ficción; ley y reglamento; demografía, geografía y cartografía, esto es, como superficie que encuadra y (re)presenta.

Si la ciudad subsiste por medio de los dispositivos técnicos que permiten su (re)producción, también hay que decir que dichos dispositivos solo existen porque el dispositivo-ciudad, en tanto discurso, se encarga de determinar el objeto que se desea (re)presentable como “ciudad”, determinación que, entendida como interés, es condición necesaria para la invención y producción de los dispositivos técnicos que harán “visible” a la ficción.

Hablar de los problemas de la “ciudad” del siglo XX es adelantarnos. Si Benjamin puede asegurar que la ciudad no existe, es porque detrás de ello hay un entramado filosófico que viene construyéndose durante toda la Modernidad. Antes de continuar, habría que regresar y abordar el problema de la existencia o subsistencia de “la ciudad” desde su aspecto epistemológico que, como ya propuse, es la raíz del problema. Si desecharmos cualquier recurso metafísico, decir que la ciudad no existe equivale a decir que no existe un referente único del significante ciudad, esto es, que no hay una esencia o sustancia “ciudad” que pueda ser medida. La ciudad no tiene dimensiones medibles: no puedo ver la ciudad ni tocarla u olerla.

Ahora, queda muy claro que existe infinidad de objetos “de” la ciudad que pueden ser medidos, pero ¿la ciudad?; entre el artículo y la preposición se abre un abismo insondable: existe lo “de” la ciudad: puedo tocar los edificios de la ciudad, medir la superficie territorial y contar

la población de la ciudad, conocer la composición química del olor del metro y de los mercados, discernir las propiedades de las ondas que componen los sonidos de las avenidas de la ciudad, pero estos “de” no hacen más que ofrecer parcialidades, mientras el objeto en su totalidad, si existiera, permanece velado. ¿La ciudad? Eso no existe.

Si, en efecto, no existiera la ciudad, cabe la pregunta: ¿Con qué o a quién liga la preposición cuando decimos “de” la ciudad? Comprender que la preposición “de” sugiere una relación de materialidad, composición o posesión entre los significantes que vincula reduce hasta cierto grado la posibilidad de ambigüedad o de indeterminancia en su uso, pero no dispersa la duda inicial; al contrario, la acrecienta: decir, por ejemplo, “el teatro de la ciudad”, implicaría que el teatro es una parte de la ciudad que, como objeto, no existe (materialidad), elemento de una suma imposible (composición) o propiedad de un sujeto metafísico imaginario (posesión).

En el entendido de que cada una de estas relaciones es diferente, con particularidades que hacen que cada caso sea distinto a los demás, lo que sí comparten es que la preposición se refiere a un todo que carece de referente material. A partir de abstracciones particulares y diferentes, cada uno de los casos elabora un mismo universal carente de referente único; para cada instancia distinta, un mismo universal: la ciudad.

El siguiente paso sería preguntarnos sobre la presunta objetividad inherente al uso común de este universal. Si la universalidad del significante “ciudad” yace en que es lo que nombra la esencia ciudad o en que es (re)presentación de un “algo” objetivo que, ya sea por su escala o por su naturaleza, desborda las posibilidades de nuestros sistemas empíricos y racionalistas de entendimiento, la ciudad no sería entonces más que un dogma de nuestra cultura occidental: un metafísico

artículo de fe (Quine, 2002). Para los que no estamos satisfechos con explicaciones metafísicas, del reconocimiento de la inexistencia de una propiedad en-común y absoluta de toda ciudad seguiría la afirmación de que la ciudad es un significativo que, más que una (re)presentación cuya función es la presentación de lo que se ausenta, es una (re)presentación cuya función es presentar lo que se inventa: algo parecido a lo que Foucault (2010) llamaría un encantamiento. En otras palabras, ante la imposibilidad epistemológica de conocer con certeza el objeto-ciudad o la esencia de ciudad, lo que nos quedaría es que, si la ciudad existe, esta no es más que una ficción.

El paso, aunque parezca minúsculo, es enorme: si bien la ciudad es (re)presentación de “algo”, el que deje de ser una (re)presentación cuya función sea permitirme enunciar, estudiar y, eventualmente, conocer con precisión un “algo” real y objetivo implica un cambio de dirección en el sentido de la ciudad: de un significativo cuya materialización evidencia un descubrimiento, mayéutico o exegético, del sentido, hacia uno cuya materialización muestra la proyección de un sentido producido por quien proyecta (Mendiola, 2006). Cambio de dirección porque, ante la imposibilidad de recibir sentido de la ciudad, lo que era búsqueda de la ciudad da lugar a su producción, que funciona en dirección contraria: otorga sentido a la ciudad.

Producir el sentido de la ciudad significa que dicho sentido está elaborado desde una posición y un interés específicos: una ficción de la ciudad siempre tiene función y fin, un para qué y cómo que depende siempre del quién y desde dónde. De esta manera, toda ficción moderna de ciudad

parecería estar elaborada de acuerdo con un modelo cartesiano del mundo, en el que la Matemática y la Geometría se vuelven las herramientas idóneas para la construcción del sentido, pues estas parten de necesidad de ordenar el mundo objetivamente sin tener que dar cuenta de una realidad objetiva.

En el caso particular de la ciudad, la construcción de su sentido no tendría por qué estar basado sobre una realidad objetiva para representarla, sino en la proyección de la razón sobre la realidad percibida. La ficción resultante de esta operación aparece como el producto de la posibilidad de dar sentido a la realidad mediante la Matemática y la Geometría. Ahora, en el contexto de la ciudad, ¿es aventurado decir que nuestra sociedad todavía cree en un modelo cartesiano de generación de sentido?<sup>4</sup>. Me atrevo a decir que no, pero adelanto que solo lo hago con base en evidencia anecdótica y empírica, presente tanto en la semántica como en el uso cotidiano del lenguaje con el cual elaboramos discursos de y sobre la ciudad, evidencia que apuntaría a la existencia de cierto ideal compartido de lo que es la ciudad o, quizá, para ser más precisos, de lo que es la posibilidad de ciudad. La Modernidad comparte una creencia de lo que, en un ámbito axiomático, debería ser la ciudad, es decir, con todas las proporciones debidas, parecería que uno de los indicios de pertenencia al mundo moderno sería compartir un tipo específico de posibilidad de ciudad.

Esto de ninguna manera significa que uno pueda afirmar que nuestro modelo de ciudad es elaborado según un esquema idéntico al que hubiera sido utilizado en el siglo XVII; sin embargo, hay

4 Entiendo Modernidad a partir de la interpretación que hace Castro (en prensa) de este concepto de la obra de Echeverría: “[...] un conjunto amplio de comportamientos, de ideas, discontinuos en el tiempo y de diferente historia, pero con algunos rasgos distintivos. Uno de estos rasgos mayores supuso un profundo desprecio por la diferencia, a la cual se ubicaba como un peligro más que como una oportunidad. La Modernidad exigió homogeneidad, consistencia a partir de un ser humano cosificado, de comportamientos promedios, un *homo capitalisticus*. Encontramos en esta época cultural un apego utópico hacia la técnica y la física, en contraste con un sostenido rechazo a lo mágico y lo metafísico. Una confianza importante hacia la ciencia y el razonamiento, un abandono e incluso rechazo por el campo y la naturaleza, elevando a la ciudad como el lugar central de la vida civilizada; ‘el aire de la ciudad libre’, polemiza Echeverría”.

algo seductor en la continuidad temporal y racional de una propuesta que se basa en enunciar lo “cartesiano” de nuestra Modernidad: un poder de seducción retórico al proponer que, de alguna forma u otra, la idea detrás de la mirada cartesiana ha sobrevivido los embates que se han lanzado en contra de ella por más de tres siglos, desde un tipo de pensamiento cuya posición opone siempre a las reiteraciones históricas de modelos cartesianos la pregunta sobre el tiempo<sup>5</sup>. Esto significa que, ante cualquier intento de elaboración de órdenes estáticos y cerrados que pretenden dar cuenta del mundo, opone el movimiento y la contingencia, así como la mutabilidad e infinitud de ese mundo.

En el caso de la ciudad, esta oposición mediante la pregunta sobre la posición atenta directamente contra la posibilidad de una universalidad de ciudad perseguido por el modelo cartesiano. Si el cartesianismo propone que, dado que compartimos una Razón, el resultado de todas las miradas particulares y únicas, de la infinidad de posiciones, sobre el objeto es la misma, entonces lo que se opera a partir de la oposición mencionada es otro cambio de dirección: al introducir la pregunta sobre la contingencia en la fórmula cartesiana, lo que se cuestiona ahora es la relación entre mirada y Razón: ¿La Razón ordena la mirada?, esto es, ¿la razón ordena la posición y la dirección desde la cual generamos el sentido de lo que será la ciudad? o, más bien, ¿no sería que, puesto que la realidad es infinita, es imposible pensar que podríamos proyectar la Razón sobre ella? Parecería que lo que hacemos es decidir sobre qué partes de lo infinito proyectamos la Razón y que lo único que tenemos son parcialidades. Cada mirada particular decide sobre qué parte del objeto —y, por supuesto, sobre cuál no— se proyecta la Razón: cada relación de posición (en tanto situación y disposición) y

dirección (en tanto propósito y movimiento) resulta en una proyección diferente de la Razón sobre el objeto. Para seguir con esta línea de pensamiento, tendríamos que dejar de hablar de la Razón productora de sentido y hablar de varias racionalidades productoras de sentidos.

Un observador contemporáneo de la ciudad podría encontrar estas objeciones un tanto obvias, quizá hasta de “sentido común”: de la misma manera que Ulrich desde su ventana, cualquier observador de la ciudad, esté en posición privilegiada o no, comparte con los demás la percepción y elaboración fenomenológica de que la ciudad es un “algo” que está en movimiento, que es mutable y contingente, o sea, comparte la creencia de que cada quien percibe una ciudad particular y única. A la vez, parece compartir con los demás el mismo universal de lo que debe ser la ciudad, es decir, comparte la ficción a la que hace referencia el significado “ciudad”, por lo que creo importante regresar a la pregunta sobre la supervivencia de cierta ficción de la ciudad, cartesiana universal, que produce una ciudad objetiva: ¿Qué hay en esa posibilidad de ciudad proyectada por una Razón que le ha permitido, a lo largo de la Modernidad, sobrevivir en sus iteraciones ante el embate de las infinitas heterotopías proyectadas por las demás racionalidades?

Si la pregunta sobre la supervivencia de la mirada cartesiana es seductora, es porque cuestiona sobre la seducción que la posibilidad cartesiana ejerce sobre la Modernidad. ¿Cómo reconcilia, continuamente, la ciudad cartesiana el abismo que se abre entre la universalidad de su ficción y lo contingente de su realidad? Quizá en la elaboración histórico-fenomenológica que sobre la ciudad moderna hace Michel de Certeau (1996) podemos encontrar una pregunta similar, así como el esbozo de un intento de respuesta. La ciudad

5 Línea filosófica que abarca desde Malebranche hasta Derrida y abarca a Pascal, Hegel, Marx, la Escuela de Frankfurt y Foucault, entre otros.

moderna, en tanto una producción de sentido que sigue los fundamentos de un urbanismo cartesiano, es lo que De Certeau llama la ciudad-concepto: una ficción que no es más que “la creación de un *sujeto universal* y anónimo que es la ciudad misma” (p. 103), la organización racional y sincrónica de un espacio propio.

Si, en principio, la propuesta de pensar la ciudad como un sujeto universal es interesante, dado el soporte que a ella da la experiencia cotidiana: la vida contemporánea nos brinda innumerables ejemplos de cómo la ciudad se aprehende como sujeto —desde discursos gubernamentales y las elaboraciones teóricas de urbanistas, juristas y sociólogos, hasta lo pronunciado en el ámbito de lo estético, no solo en el cine, la literatura y las artes plásticas, sino también en sus derivas mercantilizadas como programas televisivos o en las grandes producciones de Hollywood—, todos basados en el futuro y el pasado de la ciudad, en sus necesidades y problemas, lo que otorga y lo que la limita. En todas podemos apreciar un uso de la ciudad como signifiante que refiere a un sujeto universal; se dota a la ciudad de una agencia que le permite prometer, demandar y apropiar.

Dicha agencia es constitutiva del concepto de ciudad, en tanto es necesaria para el propósito para el cual sirve: lo que la ciudad, sujeto universal, ofrece es “la capacidad de concebir y construir el espacio a partir de un número finito de propiedades estables, aislables y articuladas unas sobre otras” (De Certeau, 1996, pp. 103-108), o sea, lo que la ciudad ofrece es la posibilidad de crear órdenes que aparezcan como sistemas cerrados, pero a la vez mutables. La ciudad es un ordenamiento.

Si bien el orden resultante aparece como un sistema cerrado, la ciudad como sujeto debe permitir que se le atribuyan “todas las funciones y predicados, hasta ahí diseminados y asignados entre múltiples sujetos reales, grupos,

asociaciones, individuos” (De Certeau, 1996, p. 103); debe hacer caso a la objeción que el tiempo hace al orden, debe encontrar la manera de lograr que las contradicciones inherentes a cualquier puesta en movimiento de un *ordenamiento* estable puedan ser (re)insertadas, de modo que la posibilidad de dicha inserción abone a la reproductibilidad del orden mismo.

Así, la ciudad-concepto es un lugar que permite la organización de “operaciones ‘especulativas’ y clasificadoras, una administración [que] se combina con una eliminación” (De Certeau, 1996, pp. 103-108). En nombre del orden que produce la ficción de la ciudad hay diferenciación de partes y posibilidad de redistribución; hay clasificación y rechazo, pero también posibilidad de reclasificación y reinsertación. La ciudad-concepto es un instrumento con miras a instaurar un orden estable y cerrado, cuya proyección depende del olvido de la práctica y que, paradójicamente, sabe que la estabilidad de la proyección se subordina a su mutabilidad y que la mutabilidad de proyección obedecería al cambio necesario de posición y dirección de quien proyecta.

De Certeau (1996) desvela cómo la Modernidad inserta tiempo y contingencia en la fórmula de proyección racionalista. La ciudad-concepto es “un lugar de transformaciones y apropiaciones, *objeto* de intervenciones pero sujeto sin cesar enriquecido con nuevos atributos: es al mismo tiempo la maquinaria y el héroe de la modernidad” (p. 103).

Tomemos este modelo como un ejemplo de la objetividad de la ciudad que he propuesto. ¿Cómo sustenta el autor la universalidad de una ficción de ciudad? La ciudad será siempre la ficción más eficiente. Mas, si por un lado el concepto de ciudad significa conocer el hecho urbano y poder articularlo y, por el otro, aquello que se articula es el conocimiento que resulta de una mirada particular entre la infinitud de posiciones y direcciones,

¿qué es lo que hace que una articulación sea la más efectiva? De Certeau no niega la historiografía de otras articulaciones, de otras racionalidades que organizan miradas distintas; insiste en que lo que hace falta preguntarse es ¿cómo explicar el desarrollo privilegiado de aquellas que se erigen como las articulaciones dominantes?

Similar a la pregunta aquí expuesta sobre la supervivencia de la mirada cartesiana, De Certeau (1996) cree importante intentar dar cuenta de los principios que permiten que una racionalidad particular se vuelva dominante y de la manera en la que permanece dominante cada iteración, al organizar el espacio social mediante la colonización o vampirización de la anterior.

Mientras De Certeau invita a la investigación sobre el desarrollo privilegiado de los dispositivos dominantes, en el caso de la ciudad creo que la dominación de una ficción sobre las otras, tanto contextual como históricamente, no tendría que ver con una ventaja operativa evidente en un desarrollo privilegiado; más bien, sería la mirada privilegiada la que otorga a la ficción elaborada desde ella una ventaja —constitutiva— sobre cualquier ficción construida desde otras miradas. El que esta ficción aparente goza de una operatividad privilegiada, demostrada en su eficiencia para lograr su dirección particular, es parte del encantamiento que produce una ficción cuya eficiencia vela el hecho de que, en realidad, de lo que goza no es de una ventaja “operativa”, sino de la ventaja *a priori* mencionada. Esto significaría que la ciudad no es la ficción más eficiente porque es entre todas las posibilidades la que más se acerca a describir el hecho urbano, sino porque de antemano se ha elaborado a partir de las categorías con las cuales se interpretará el hecho urbano. En el imaginario de lo que es y debe ser la ciudad, la capacidad de dar cuenta del fenómeno urbano es el interés compartido que buscan todas las posibilidades; el que una de ellas dicte las reglas del juego *a priori* significa que,

históricamente y en el caso de la ciudad, la lucha por dominancia entre ficciones surge siempre en un ámbito de competencia desleal.

Hablar de una mirada desde la cual siempre se ha construido la ficción dominante puede parecer al lector una posición ingenua en tanto absoluta. Concedo: habría que matizar, sí, pero no renunciar. Concedo que cualquier ficción *de* ciudad que por su dominancia se inserta en un imaginario como la posibilidad de lo que es y debe ser la ciudad no es un producto ahistórico —cada ficción se crearía de acuerdo con su tiempo y contexto específico—, de manera que la arqueología de cualquier episteme no solo revelaría que la ficción de ciudad dominante en esta es diferente a las de cualquier otra episteme, sino que también desenterraría incontables ficciones distintas a la dominante, al exhumar la tabla de categorías que permitió y organizó tanto la ficción de ciudad dominante como todo el resto de posibilidades de ciudad.

Esto no descarta la posibilidad de algún tipo de repetición aun en la diferencia: no renuncio a preguntar sobre la posibilidad de que exista una constante en las ficciones históricamente dominantes de ciudad que toma parte en el que todas ellas, cada una en su episteme particular, resulten las ficciones dominantes. Aunque parece contradictorio presentar la posibilidad de una ficción de ciudad que, pese a ser diferente en cada una de sus iteraciones históricas, repite en todas una constante axiomática, dicha contradicción daría cuenta de que, en la historia de Occidente, el tipo de ficción de ciudad elaborado desde la mirada privilegiada repite en cada una sus diferentes iteraciones, en cada episteme, su dominación sobre el resto de las posibilidades de ficciones de ciudad.

¿Qué es lo que constituye a ese privilegio constante, propio de la mirada privilegiada? ¿Por qué esa mirada otorga una ventaja fundante en

cuanto a la elaboración de una ficción de ciudad? Para reconciliar un tipo de ficción que sería a la vez histórico y constante, que aparecería en Homero, Haussmann, L'Enfant y Lúcio Costa<sup>6</sup>, propongo entender la ciudad como herramienta de dominio (Adorno y Horkheimer, 1994): entender que la constante formal que surge en este tipo de ficción es que se crea a partir de una razón específica —la instrumental—, cuyo fin es la dominación de la naturaleza.

La ciudad sería históricamente un mismo tipo de ficción, porque es instrumento de dominio: un relato que, por encima de otros relatos, me permite dominar los hechos urbanos con mayor eficiencia. Con base en todo esto, avanzo en una propuesta: si aceptamos que en el imaginario de la ciudad el interés compartido por todas sus posibilidades es dar cuenta del fenómeno urbano, entonces la repetición presente en todas las iteraciones de ficción históricamente dominante sería que estas se elaboran desde y a partir de la convergencia de una posición particular —el ojo solar— y una dirección específica —la proyección eutópica—, diferencia y repetición que a la vez garantiza y reproduce su eficiencia y dominancia.

La mirada privilegiada es la constante en la conceptualización de ciudad como instrumento de dominio, pues ejerce siempre el mismo encantamiento: ante la cotidianidad de una infinitud de miradas que padecen al mundo, da la posibilidad de ser la mirada que ordena al mundo. La mirada privilegiada crea dioses.

## Historiografía de una mirada

¿Con base en qué podemos hablar de la mirada privilegiada como una constante histórica en

cuanto a la elaboración de la ciudad? En la breve historiografía que Michel de Certeau (1996) hace del concepto de ciudad identifica en una “voluntad de ver la ciudad” el punto de partida de su intento de trazar los orígenes de lo que el mundo moderno entiende como ciudad. Esta “ciudad-panorama” medieval se presenta como un simulacro “teórico” cuya condición de posibilidad es “un olvido y un desconocimiento de las prácticas” (p. 105).

Esta ciudad, producto de quien mira desde un sobrevuelo hasta ese momento imposible, no es más que una ficción literaria creada por un “dios mirón” que “debe exceptuarse del oscuro lazo de las conductas diarias y hacerse ajeno a [estas]” (De Certeau, 1996, pp. 103-105). Así, el autor finca el surgimiento del concepto de ciudad en la invención de una ficción que supone que el hecho urbano, transformado en concepto, puede ser tratado como unidad de la razón:

La vista en perspectiva y la vista en prospectiva constituyen la *doble proyección* de un pasado opaco y de un futuro incierto en una *superficie que puede tratarse*. Inauguran (¿desde el siglo XVI?) la transformación del *hecho* urbano en *concepto* de ciudad (1996, p. 106).

Para De Certeau, la racionalidad urbanística se sirve de la perspectiva —del pasado opaco— y la prospectiva —de un futuro incierto— como formas de mirar que se materializan en la superficie mediante la cual se (re)presentan: un aplanamiento de la experiencia que la vida pueda ser tratada como unidad racional. La racionalidad urbanística va más allá de la posibilidad de conocer y articular la vida; el proceso de encuadre y aplanamiento necesario para poder proyectar la vida requiere de antemano una definición inmutable de lo que es la vida y, por tanto, de todo aquello que deja de serlo. En el contexto del

6 En el caso de la ciudad de México, más allá de las intervenciones en el período virreinal, cuyo desarrollo desde una mirada privilegiada y su uso como herramienta de dominio es evidente, los proyectos modernos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX y aún más los que hicieron de la ciudad una traza neoliberal a partir de la década de 1980, sirven como formas de visibilidad claras de lo expuesto. Sobre ello he escrito en “Ápolis: del urbanismo neoliberal como herramienta de despolitización y barbarie en la Ciudad de México” (en prensa).

fenómeno urbano, ¿qué conlleva, elaborar definiciones inmutables de los objetos tratados como condición de posibilidad necesaria para la construcción de una ficción de la ciudad? De Certeau trata el tema de la definición por medio de las limitaciones epistemológicas inherentes a la construcción de una ficción que trata de dar cuenta de lo inconmensurable. En línea con el trabajo de Merleau-Ponty<sup>7</sup>, De Certeau se refiere a todo aquello que necesariamente se escapa de estas ficciones, de aquello que se reprime cuando se narra o se describe a partir de “las totalizaciones imaginarias del ojo” (p. 105): lo cotidiano, lo contingente y lo temporal; lo que varía, lo inestable; todo esto es ajeno al espacio teórico, al que se construye con las Matemáticas y la Geometría y que, por tanto, debe ser cancelado, expulsado o negado para dar lugar a la inmutabilidad de la ciudad. Regresemos al último enunciado de la cita anterior: “Inauguran (¿desde el siglo XVI?) la transformación del *hecho* urbano en *concepto* de ciudad” (1996, p. 106). La idea de la que la transformación del “hecho” urbano al ‘concepto’ de ciudad tuvo su origen en el siglo XVI es algo que, al mismo tiempo que se indica, queda abierto a interpretación. Los signos de interrogación cuestionan la temporalidad de la transformación y el lenguaje sugiere, a lo largo del texto, que el concepto viene siempre de la mano de su momento de (re)presentación. Así, mientras el lienzo o la hoja de papel es la superficie en la que mediante el dibujo “puede tratarse” el concepto de ciudad renacentista, el autor no deja de mencionar otros medios —en otros tiempos— en los cuales esta transformación se materializa de distintas maneras, por ejemplo, se refiere al mito griego de Ícaro, en el que el momento de transformación se (re)presenta, con la tradición oral, en el vuelo que ubica al hijo de Dédalo a una distancia que

le permite leer el mundo en el cual y del cual estaba encantado y que además lo pone en una posición que le facilita ignorar las astucias de su padre y del laberinto que este había construido.

Este “impulso visual y gnóstico” y su representación —sea cual sea— propicia una lectura del “hecho urbano” como si se estuviera observándolo desde la mirada de dios: “La voluntad de ver la ciudad ha precedido los medios para satisfacerla” (p. 104) y así, ya fuera con los mitos griegos como el de Ícaro, las pinturas medievales de Buondelmonti o las metáforas renacentistas de Erasmo, la idea de substraerse de la experiencia carnal del hecho urbano para poder abstraerlo y constituirlo como una totalidad ilusoria encontraba su medio de representación.

Lo que quiero proponer es que, si bien la aparición de un concepto de ciudad emerge en la historiografía como un fenómeno ligado al advenimiento de la ciudad moderna y más formalmente como un concepto que aparece desde el siglo XVII, la mirada que ordena este tipo de discursos urbanísticos puede remontarse a y tiene sus raíces en la Grecia clásica.

El siglo XVII se toma como un punto de quiebre, en especial como el momento de instauración de lógicas que desataron el episteme moderno (Foucault, 2010) y que, en el caso del discurso urbanístico, se plantea como el abandono de una visión teológica y organicista de un fenómeno urbano basado en relaciones de semejanza, a favor de una aproximación racionalista que se basaría en la posibilidad de la *mathesis* de hacer un esquema que pudiera dar cuenta de dicho fenómeno. Tal aproximación, tiene sus algunas de sus expresiones más puras en el continente americano<sup>8</sup>.

7 Merleau-Ponty (1976) afirma: “La ciencia manipula cosas y desiste de vivir en ellas. Hace sus propios modelos limitados de cosas; operando con esas variables e indicadores para efectuar todas las transformaciones permitidas, sólo en raras ocasiones se enfrenta al mundo real” (p. 98). El autor usa las técnicas de perspectiva y prospectiva como ejemplos de los “trucos mecánicos” del artista y del teórico, de un pensamiento y una operación que niega lo visible y lo vivible a favor de la construcción de un modelo pensado de visión y tiempo que permita regularidad y objetividad.

8 Un relato maravilloso del desarrollo de esta racionalidad urbanística en América puede encontrarse en *La ciudad letrada* (Rama, 2004).

Lo que está detrás de la idea de abstraerse a la experiencia, de la posibilidad de mirar desde afuera —y que esta mirada externa, ajena, traiga consigo una revelación, algo superior a la experiencia—, es una idea incrustada en las corrientes más tradicionales de la Filosofía y la Epistemología occidental, cuyas raíces se encuentran plantadas en Grecia. Desde la *Odisea* hasta la *Metafísica* con escalas en *Edipo rey*, *Fedro* y *La República*, encontramos consideraciones sobre el ver, sobre la primacía de la vista sobre los demás sentidos y de los privilegios que algunas posiciones otorgan a dicho sentido<sup>9</sup>.

Platón avanza aún más en la importancia de la mirada externa y el saber que esta trae consigo; al tratar el tema de la ciudad ubicará la posibilidad de la *politeia* en la capacidad del hombre de salir de la caverna para poder ver la verdad que desde adentro no se podía apreciar: quien quisiera comprender la verdad de la ciudad debía poder sustraerse de ella para verla desde afuera, ¡el gobernante de una ciudad debe ser quien tenga la capacidad de escapar a la ciudad! (el presupuesto lógico, puesto que solo al escapar del encanto de la ciudad dejará de ver representaciones del hecho urbano y así, desde afuera, podrá ver la realidad). En efecto, *La República* enseña que por medio de la *theoría* obtenemos una imagen de la ciudad que es copia de la ciudad ideal y, por tanto, llega a ser un conocimiento más verdadero sobre la ciudad que el que nos puede otorgar la vivencia de la misma<sup>10</sup>.

Siglos más tarde, a partir de un interés filosófico y genealógico, Nietzsche abordó esta “mirada” teórica y no es coincidencia que también decidiera mostrarla como un ojo. Para el filósofo

alemán, “el gran ojo ciclópeo de Sócrates” (Nietzsche, 2004, p. 180) fue además el primer ojo de su tipo: la primera mirada teórica, responsable en parte de muchos de los padecimientos del hombre occidental. En un estudio sobre el papel que tuvo la “racionalidad socrática” en la muerte de la tragedia griega escribió:

[...] existe una representación profundamente *quimérica*, que vino al mundo por vez primera en la persona de Sócrates [el primer hombre teórico], que consiste en la firme creencia de que el pensamiento, según el hilo de la causalidad, puede llegar a los abismos más profundos del ser, y de que el pensamiento está en condiciones no sólo de conocer el ser, sino también incluso de *corregirlo* (Nietzsche, 2004, pp. 186-187).

Encontramos en este hombre teórico de Nietzsche la presencia de un optimismo que basa en la razón la posibilidad de vencer la naturaleza trágica del ser, que “concibe el error como el mal en sí” (p. 180), un mal que no solo puede, sino debe ser corregido, ya que esta es la única y más noble vocación del ser humano. Mas lo que la razón nos presenta mediante su superficie de trabajo no desvela más que lo que su propia capacidad limita: no es una copia del hecho que nos permite un acceso privilegiado al él, sino su (re) presentación quimérica, una ficción —ilusoria, en tanto pensada— que no tiene fundamento alguno en lo “real” del hecho urbano, que pone énfasis en lo urbano del hecho urbano y deja de lado el hecho, cuyo resultado es la inevitable realización de que, aun en su naturaleza pensada, no puede dar cuenta de la totalidad del hecho. Es entonces cuando “descubre, para horror suyo, cómo en esos límites la lógica se vuelve sobre sí misma y finalmente se muerde la cola” (2004, pp. 186-189).

9 En *Memoria de Ulises* F. Hartog (1999) afirma que Ulises es quien sabe, pero sabe porque vio y, aún más, porque viajó y vio: solo porque se sustrajo de Grecia pudo hacer un mapa sobre Grecia y solo porque estuvo entre lo otro pudo definir lo mismo: darle forma, orden y medida a lo que significa ser griego. Petrarca sostuvo que Ulises fue quien quería “ver demasiado” del mundo; “una de las palabras que mejor expresan esa actitud con respecto al mundo es *theoría* viajar para ver” (p. 89).

10 El producto de la experiencia sería una imagen que engaña, pues resulta de una imitación mimética o diegética de lo contingente (del hecho urbano que deviene). Sobre el tema, Aristóteles notará en su *Poética* que el arte que imita solo a partir del uso de la razón, distinto a la tragedia y a la epopeya en la manera de narrar lo acontecido, carece de nombre. Para Aristóteles, la imagen que deviene de un razonamiento de la acción es más verdadera que cualquiera que resulte de una imitación de la acción misma.

A esta ficción uróbora<sup>11</sup> del hecho urbano no le queda más que ocultar sus propias limitaciones y atribuir la culpa de ellas a otro: en adelante, nunca será el singular quien padezca el orden que le fue impuesto y que no pudo dar cuenta de él, sino que será el orden quien sufra al singular que siempre está en contra de la medida y la medida y que, por tanto, debe ser desterrado.

Los signos de interrogación en los que De Certeau (1996) encierra una fecha incitan a buscar más instancias en las cuales ciertos hechos urbanos se olvidan y ocultan para poder elaborar conceptos de ciudad y nos recuerda también que en las superficies sobre las que estos conceptos se (re)presentaron debemos buscar lo que se excluye por medio de lo que se presenta.

De Certeau relata cómo se constituye la noción misma de un concepto de ciudad: una transformación de la experiencia urbana suscitada por lo que se describe como el deseo de totalizarla para poder dominarla. Es la erótica del conocimiento de un sujeto que, al escapar del mundo que lo encanta, se transforma en un ojo solar cuya visión celeste le permite “concebir” al mundo en su totalidad, un sujeto que escapa al encanto para poder encantar. Escape posible por medio de la técnica que ha permitido al hombre hacer realidad el ojo solar: el impulso visual que empujó al cartógrafo renacentista y al urbanista ilustrado a representar la ciudad a partir de una visión que, hasta ese momento, no había existido es el mismo impulso que lo llevó a construir rascacielos e inventar máquinas voladoras. De él deriva el goce violento de todos los que,

desde la ventana de un avión o del mirador de una torre, sienten que escapan a ser posesos en el miasma cotidiano de la urbanidad. ¿No es el mismo impulso el que llevó a Dédalo a construir tanto el laberinto como las alas de Ícaro y el que indujo a Ícaro a volar más alto de lo que su “naturaleza” le permitía?

Odiseo también es sujeto de este impulso, pero no solo desea conocer todo lo que las sirenas pueden decirle, quiere ser el único que conoce y, para ello, debe idear la manera de escapar del (en) canto de las sirenas. Común a todos estos relatos, sean del siglo XVI en adelante o de 2.000 años antes, es el impulso de separarse de la vida para poder conocerla, de conocerla para totalizarla y de totalizarla con miras a dominarla.

## Ciudad hipermetrópica, ciudades miópicas: proyección e introyecciones de la mirada

En lo que he planteado hasta aquí, el imaginario de ciudad en Occidente se conformaría, históricamente, por sucesiones de múltiples posibilidades de ciudad, entre las cuales una se erige como la posibilidad dominante. Las diferentes epistemes de ciudad se presentan ante el arqueólogo como juegos entre posibilidades de imaginar y simbolizar lo que es la ciudad, en los que la posibilidad que emerge victoriosa lo hace porque entró una ventaja constitutiva: no solo conoce de antemano las reglas, sino que fueron elaboradas por y para ella.

11 Según Massimo Izzi (2000), el uróboros (*ouraboros*, οὐροβόρος) es un símbolo presente en todos los pueblos y en todas las épocas. “Es la serpiente enrollada formando un círculo, con la cola en la propia boca [...] serpiente cósmica de los inicios [es] representación de la totalidad, de la androginia primordial, ser activo y pasivo devorador y devorado” (p. 489). Si bien en el caso del *Timeo* la figura del *ouraboros* parece un razonamiento que genera una figura para tratar de dar cuenta de un orden en lo que aparece como un mundo azaroso y caótico, el relato del *ouraboros* se repite en variadas mitologías como el intento de representar un tipo de unidad primordial, fundante, de aquellas fuerzas y fenómenos cuya magnitud o cualidad escapaban a formas específicas de comprensión de tiempo y mundo. Se aprecia en la mitología egipcia, griega, nórdica y en el cristianismo temprano, entre otras. Borges (1966) lo incluye en su *Manual de zoología fantástica*; nota su aparición en la *Iliada* y la *Teogonía*, pero añade que su “más famosa aparición está en la cosmogonía escandinava [donde] consta que Loki engendró un lobo y una serpiente. Un oráculo advirtió a los dioses que estas criaturas serían la perdición de la tierra. Al lobo, Fenrir, lo sujetaron con una cadena forjada con seis cosas imaginarias [...]. A la serpiente, *Jörmungandr*, ‘la tiraron al mar que rodea la tierra y en el mar ha crecido de tal manera que ahora también rodea la tierra se muerde la cola’ (p. 149).

A pesar de la desventaja, el resto de las ficciones siguen siendo partícipes del juego, por lo que no pueden evitar ser afectadas por la ficción dominante: se ven a sí mismas incompletas en relación con esta, impotentes para dar cuenta de un fenómeno que es inconmensurable. Imposibilitadas, por ser posibilidades, de mimetizar aquella ventaja que permite a la dominante dominar, el resto de las ficciones no pueden hacer otra cosa que repetir, de manera diferente, las deficiencias que les impiden ganar el juego.

Lo que el resto de las posibilidades comparten es la carencia de un rasgo constitutivo-formal que las ficciones dominantes, en sus múltiples y diferentes iteraciones, parecerían tener en común: haber sido elaboradas con y desde una mirada privilegiada. Ahora, que en una ficción de ciudad, la ciudad se presente como instrumento de dominio no quiere decir que el resto de las posibilidades sean canceladas o negadas por ese dominio: gran parte del dominio que la ciudad ejerce es sobre el resto de las posibilidades de ciudad, manifiesto desde el dominio que se ejerce sobre la imaginación de posibilidades otras, hasta el que encausa las posibilidades que condicionan sus eventuales constituciones. Massimo Cacciari (2009) toca esta multiplicidad de posibilidades de ciudad: al explorar cierta ambigüedad en lo que históricamente “pedimos” al significante “ciudad”, ve una contradicción entre dos ficciones de ciudad:

Cuando se habla de ciudad [...] hemos mantenido una postura doble y contradictoria frente a esta forma de vida asociada. Por un lado consideramos la ciudad como un lugar donde encontrarnos, donde reconocernos como comunidad; la ciudad como un lugar acogedor, un “regazo” [...]. Por otro, cada vez más consideramos la ciudad como una máquina, una función, un instrumento que nos permita hacer nuestros *negotia* (negocios) con la mínima resistencia. Por un lado tenemos la ciudad como un lugar de *otium* (ocio), lugar de intercambio humano, seguramente eficaz, activo, inteligente, una morada en definitiva; y, por otro,

el lugar donde poder desarrollar los *nec-otia* de modo más eficaz [...] seguimos pidiéndole a la ciudad dos cosas opuestas. No obstante, esto resulta característico de la historia de la ciudad (p. 26).

Cacciari reconoce una tensión inherente a la ambigüedad del concepto de ciudad; sin embargo, ubica la génesis de una recurrencia de dicha tensión en una contradicción conceptual constante entre comunidad y sociedad y con ello pinta un escenario dicotómico en donde ambos polos existen, hasta cierto grado, en una situación de equivalencia o igualdad. Para Cacciari, estas dos posibilidades de ciudad coexisten en un juego perpetuo de dialéctica idealista sin fin, que ajusta siempre —según la situación— la predisposición de la ciudad como herramienta, ya sea para el ocio comunitario o para el negocio individual. Si bien no concuerdo con el acercamiento a la historia de la ciudad en tanto vaivén histórico entre dos “polos iguales”, creo que es de notar la manera en que Cacciari trata al significante “ciudad” como una función, como una relación muy específica del hombre con la ficción, que nunca carece de dirección. “De modo que seguimos pidiéndole a la ciudad dos cosas opuestas”, algo constante, “característico de la historia de la ciudad” (p. 26).

Es importante mantener en mente esta funcionalización de la ciudad, aunque es difícil ignorar que, oculta detrás de la dicotomía de Cacciari, parece seguir existiendo una versión “pura” de ciudad, un tercero metafísico que opera como garante de la funcionalidad de la función, regula *ad infinitum* los bandazos entre el *otium* y el *nec-otium* y asegura así su perpetuidad o, si se quiere, su autoconservación.

Uno podría leer *La ciudad* de Cacciari (2009) como un recuento histórico del intento siempre frustrado de materializar la ciudad “pura”, aquella que equilibraría a la perfección su capacidad de ser hogar y lugar de negocio. Mas, al juicio

histórico que Cacciari hace sobre la Ciudad ¿no podría objetársele la misma pregunta que alguna vez Foucault hizo a Chomsky?: ¿Es, en nombre de una ciudad más pura, que criticamos el ejercicio de la ciudad?<sup>12</sup>. Habría que hablar del ejercicio de la ciudad e indagarnos si quizá *la* Ciudad no es más que su ejercicio, la puesta en marcha de la máquina, siempre con-miras-a...

El principio fundamental para abordar la Ciudad sería, antes que nada, contestar a la cuestión ¿cómo sería el “ejercicio” de *la* Ciudad? Contrario a lo normalmente pensado, el ejercicio de *la* Ciudad no es el intento de materialización —siempre fallido, pero siempre absuelto de culpa— de la utopía y tampoco el perpetuo y progresivo proceso de dicha materialización fracasada, esto es, de la reflexión, re-elaboración e intento —de nuevo en vano— de materialización de esa utopía. Es la simple puesta en uso, con un interés específico, del significante ciudad, es decir, el ejercicio de *la* Ciudad no es más que un simple y constante despliegue del significante ciudad como herramienta de dominio.

Ahora, ¿en qué radica o sobre qué se construye este dominio? Si elaborar una ficción de ciudad desde una mirada privilegiada es la ventaja de esta ficción para que domine, habría que pensar también en las particularidades que constituyen la desventaja del resto de las ficciones. Si *la* Ciudad es el resultado de una ficción elaborada desde el ojo solar, ¿qué significaría esto para los ojos restantes desde los que se crean todas las ficciones otras, las dominadas, que también son parte del imaginario de ciudad? Para ser más específico, si *la* Ciudad es la ficción que se erige victoriosa sobre las demás por ser instrumento de dominio, ¿contra qué se mide dicha

dominación? En la medida en que suponemos medible el dominio habría que preguntarse ¿cómo es que este se objetiva y se materializa?

Si la mirada privilegiada de la ciudad es la de aquel que teóricamente escapa de ella para poder concebirla, ¿de qué tipo de escape hablamos, si este me permite ver la totalidad del objeto sin salir físicamente de él? Propongo entender la ficción de ciudad elaborada desde esta mirada privilegiada como una Ciudad hipermetrópica<sup>13</sup>: una ficción que se vuelve posible por medio de una mirada que, para ser consciente de la posibilidad de una totalidad única, debe apoyarse en la posibilidad de negar la multiplicidad infinita de la particularidad, esto es, una ficción que se elabora a partir de una proyección.

Quien mira desde el ojo solar solo escapa del fenómeno mediante abstracción y negación; la ficción que resulta de una mirada teórica de la ciudad no es más que una ficción que se construye con base en otra ficción: la posibilidad de escapar, teóricamente, del encantamiento de la inmediatez mediante la abstracción y la negación, para poder producir un encantamiento aún más potente: el de la proyección.

Quien mira desde el ojo solar percibe el fenómeno urbano a manera de un contravértigo: desenfoca lo cercano a su posición y lo inmediato a su dirección mientras enfoca y engrandece el fondo (el fondo se entiende como el marco o escenario, emplazamiento o contenedor del fenómeno, que es el objeto supuesto de la mirada). Este movimiento teórico se aleja de lo inmediato mediante su negación (su desenfoque), para poder ver más allá —tanto en tiempo como en distancia— del contenido inmediato, cuya

12 En el debate “Naturaleza humana: justicia frente al poder”, Foucault (1971) pregunta a Chomsky: “¿Así es que en el nombre de una justicia más pura que usted critica el funcionamiento de la justicia?”.

13 La palabra hipermetropía, del griego ὑπερ-μετροπία (*hyper*: sobre, por encima de; y *μετροπία*, metro, medida, más *op*, mirada, vista y el sufijo *ia*, cualidad), designa en términos oftalmológicos el defecto de la vista que impide enfocar objetos cercanos.

materialidad bloquea la posibilidad de percibir el contenedor; con miras a poder sobremedir el fenómeno urbano. Esta hipermetropía, en el contexto de la ciudad, significaría una mirada con la intención de medir aquello de “lo urbano” que, desde adentro, se supone inconmensurable.

¿Qué resulta de proponer esta hipermetropía solar como constante histórica en la creación de la ficción de ciudad como herramienta de dominio? Una proyección que, en la medida en que sea entendida como (re)presentación de la mirada, aparece como materialización de la habilidad de presentar ante el otro la posibilidad de una imposibilidad física y epistémica, a saber, la materialización de una mirada que, sin salir físicamente del aquí, escapa a los límites del fenómeno urbano para leerlo desde afuera, conocerlo y así usarlo.

El proyecto que (re)presenta un objeto por medio de la mirada hipermetrópica parece el dispositivo que permite a los que no pueden sustraerse de aquí ver la posibilidad del allá. Puesto que la proyección se entiende como habilidad de imaginar más allá de los límites de materialidad y temporalidad, el proyecto es la construcción del saber mediante la abstracción y la negación; si la historia del Occidente es una dialéctica de la ilustración, la posibilidad de una (re)presentación que no está limitada por el miasma opaco de la inmediatez que la rodea será siempre un privilegio.

¿Qué sucede con el resto de las miradas, aquellas que no escapan del fenómeno urbano? ¿A qué se debe que el resto de las miradas no escapen? Parecería que, para la intención de vivir la ciudad, de llevar a cabo la cotidianidad, la mirada privilegiada estorba, no es más es un lastre, es decir, cualquier conciencia del fenómeno urbano no hace más que poner en riesgo su experiencia (Blumenberg, 2011).

Para ejercer la manera más eficiente de vivir la ciudad, uno debe llevar a cabo una operación

óptica contraria a la hipermetropía, debe desenfocar el fondo, lo lejano y profundo, en tiempo y lugar, para enfocarse en lo cercano, lo inmediato. Enmarcar la realidad como un auténtico efecto vértigo.

Quienes viven inmersos en el fenómeno urbano elaboran ficciones de la ciudad con miras a la inmediatez, viven ciudades miópicas: no proyectan una ciudad, la relatan mientras la viven y la viven con sus relatos. Describen su experiencia vivida de ciudad y, conforme a la particularidad de su relato, formulan lo que pedirán a la ciudad. Las ciudades miópicas son ciudades de la vida: *Lebensstätte*.

Ahora, no propongo una división tajante y dicotómica entre quien mira hipermetrópicamente y miópicamente, tampoco polos opuestos del posible entendimiento de la ciudad que dibujarían los límites dentro de los cuales tratamos de encontrar un equilibrio utópico; la *Ciudad* hipermetrópica es la Ciudad en tanto herramienta de dominio, pero solo existe y funciona en la medida en que se relaciona con el resto de las ficciones, con las múltiples ciudades miópicas.

Si la Ciudad basa la eficiencia de su dominio en la abstracción y la negación, estas deben ser abstracciones y negaciones de algo: al considerar la hipermetropía como una especie de género mirada y en un contexto histórico de la ciudad inscrito en una dialéctica de la ilustración, la *Ciudad* hipermetrópica ejerce su dominio si su constante histórica es aparecer como la significación estable sobre lo que es una ciudad. Esta aparente estabilidad surge de la abstracción del fenómeno urbano y la negación de todo aquello que en él es contingente. Niega toda ficción miópica y la categoriza como subjetiva, limitada o fallida cuando de explicar la ciudad se trata; a la vez, es afectada por las miopías, pues de ellas debe “aprender” los marcos de lo que “tiene sentido” y debe basarse en ellas para establecer la posición y dirección histórica y específica que le permita

elaborarse como la ficción eficiente del episteme particular, como suplemento a todas las miopías.

## La ley y la ciudad (a modo de conclusión)

Quien enuncia y, por tanto, dibuja los límites de lo cotidiano del fenómeno urbano es quien mira como dios. El fenómeno urbano solo es en tanto es descrito por la mirada solar; sin ella, la vida urbana no tiene cómo saber que existe la posibilidad de un más allá de la inmediatez que la transforma en un resto que no se puede conocer. De ahí que la mirada privilegiada solo existe si puede inventarse como alteridad de la cotidianidad y, a su vez, la cotidianidad solo existe como aquello que la mirada privilegiada construye como conciencia de lo superable.

*La Ciudad* no solo necesita de las ciudades otras, sino que depende de ellas. Solo mediante su penetración, control y aseguramiento puede garantizar un dominio, que en realidad no es más que dominio sobre ellas, un ejercicio de dominio cuya intención aparece siempre —en línea con Derrida (Derrida y Dufourmantelle, 2000)— como si estuviera enfilado con los intereses del dominado. Si bien Derrida habla en particular de la ley y su relación con las leyes, no creo aventurado traerlo a cuenta en el contexto de *la Ciudad* mientras esta se trate solo como un significativo vacío. Así, la relación entre las ficciones de ciudades nunca podría ser una de igualdad de posibilidad, sino siempre una rígida jerarquía, una estructura de dominio.

Porque el Estado sólo puede garantizar o pretender garantizar el dominio [...] privado, controlándolo y tendiendo a penetrarlo para asegurarse de él [...] al controlarlo, lo que puede parecer negativo y

represivo, puede pretender, al mismo tiempo, protegerlo, hacer la comunicación posible, extender la información y la transparencia (Derrida y Dufourmantelle, 2000, p. 59).

Desde mi perspectiva, esta (des)estructura que el autor hace de la forma en la que el Estado —entendido como lo público— actúa como herramienta de dominio del ámbito de lo privado nos permite, mediante un desplazamiento simple de significantes, acceder a la relación que propongo entre *la Ciudad* y las ciudades.

Sin duda, como había mencionado, el imaginario de ciudad está conformado no solo por la ficción de lo que es y lo que debe ser la Ciudad, sino también por una multiplicidad de posibilidades particulares de ciudades. El vínculo entre estas sería similar a la descrita por Derrida (Derrida y Dufourmantelle, 2000) entre la ley (el Estado) y las leyes (las de cada *oikos*, todas parte del Estado): si en efecto *la Ciudad* es una herramienta de dominio, dicho dominio se vuelve material cuando se ejerce sobre el resto de posibilidades de ciudad; para garantizarlo o, como dice Derrida, pretender garantizarlo, debe penetrar y controlar a cada una de las posibilidades otras de ciudad. Al ser una operación de dominio que se ejerce por algo que parece una singularidad universal (la ley o la Ciudad), dicha operación puede aparentar ser no una de dominio, sino una de “emancipación”: *la Ciudad* surge como la estructura que, pura e inmutable, es el punto fijo que permite la existencia de lo otro o, para ser más específico, la elaboración y propagación “válida” de ciudades otras.

En el marco de esta relación entre *la Ciudad* y las ciudades otras, toda ficción resultante de un mirada miópica se constituiría *a priori* como antinomia de la ciudad hipermetrópica<sup>14</sup>. Al surgir

14 En el caso del fenómeno urbano, es interesante pensar la antinomia no en un sentido kantiano, donde lo que la produce es el momento en el que la Razón excede a la experiencia, sino en su contrario: el momento en el que la experiencia desborda la razón en tanto esta es una ficción que se justifica a sí misma en tanto pretende poder medir lo incommensurable. La operación pretende evitar sentirse inadecuada (esto es, evitar *sentir* lo sublime matemático del fenómeno urbano), una constante de-estetización de la experiencia de ciudad.

como paradoja o contradicción irresoluble, toda ciudad miópica está condenada al ámbito del delirio o el sinsentido, con lo que garantiza la reproducción y propagación del modelo hipermetrópico de ciudad como el modelo. Si el lector me permite insertar al texto de Derrida (Derrida y Dufourmantelle, 2000) el desplazamiento mencionado, puede leerse la manera en la que operaría esta antinomia entre *la* Ciudad y las ciudades otras que propongo:

La antinomia de la ciudad opone irreconciliablemente *la* Ciudad, en su singularidad universal, a una pluralidad que no es solamente una dispersión (*las* ciudades) sino una multiplicidad estructurada, determinada por un proceso de división y de diferenciación: por *unas* ciudades que distribuyen diferentemente su historia y su geografía antropológica.

*La* Ciudad está por encima de *las* ciudades. Es por lo tanto ilegal, transgresora, fuera de la ciudad, como una ciudad anómica, *nomos a-nomos*, Ciudad por encima de las ciudades y Ciudad fuera de la ciudad [...]. Pero manteniéndose al mismo tiempo por encima de las ciudades, *la* Ciudad incondicional [...] necesita *de las* ciudades, *la* requiere. Esta exigencia es constitutiva. No sería efectivamente incondicional, *la* Ciudad, si no *debiera devenir efectiva*, concreta, determinada, si ése no fuera su ser como deber-ser. Correría el riesgo de ser abstracta, utópica, ilusoria, y por lo tanto transformarse en su contrario (p. 83).

Si somos estrictos, hay que notar que, al hablar sobre el nexo entre la ley y las leyes, uno podría argumentar que Derrida se expresa sobre la manera en la que se lleva a cabo la relación entre una singularidad universal en tanto esta es producto del ámbito de lo imaginario y lo que deviene de su eventual materialización, esto es, de la pluralidad de simbolizaciones resultantes del constante intento de dar materialidad al singular universal. De ahí que Derrida (Derrida y Dufourmantelle, 2000) continúe el párrafo citado anotando que “la Ley necesita así de las leyes que sin embargo la niegan, en todo caso la amenazan, a veces la corrompen o la pervierten” (p. 85). En el caso

de la relación entre la Ciudad y las ciudades, nos enfrentamos a una relación en la que los pares, aun cuando no son iguales entre sí, necesitan el uno del otro y establecen una jerarquía trágica, pero en la que dicha relación existe solo entre ficciones, es decir, en la que los pares, sean cuales sean, son siempre productos de la imaginación. Si en el caso de la ley, como imaginario “puro”, es constantemente negada por su materialización, es, el fenómeno urbano, en tanto vida en toda su materialidad latente, el que es aprehendido y descrito en las posibilidades de ciudades y es esa vida la que es negada para constituir el imaginario “puro” de la Ciudad.

Si la perversión que las leyes significan para la ley son condición necesaria para esta, si dicha perversibilidad como negación de la Ley es, como dice Derrida (Derrida y Dufourmantelle, 2000), “esencial, irreductible, además, necesaria. Es el precio de la perfectibilidad de las leyes. Y por tanto su historicidad” (p. 85), habría que entender primero la aceptación de la vida como algo inconmensurable y describible *a posteriori*; de ahí su historicidad y, por lo tanto, entender la negación de dicha renuncia a la inconmensurabilidad de la vida como condición necesaria para instrumentalizarla.

La ciudad será, entonces, siempre una ficción que niega todas las posibilidades otras de ciudad mientras estas siempre son relatos de la vida.

## Bibliografía

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

Agamben, G. (mayo-agosto, 2011) ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, (73). Recuperado de <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/7310.pdf>

- Aristóteles. (2010). *Poética*. Madrid: Gredos.
- Borges, J. (1966). *Manual de zoología fantástica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de España.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica de España.
- Cacciari, M. (2009). *La ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Castro, Y. (en prensa). *Los secretos de la ley. Violencia y exclusión en la concreción del derecho*. UIA.
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México D. F.: Universidad Iberoamericana.
- Deotte, J. (2013). *La ciudad porosa. Walter Benjamin y la arquitectura*. Santiago: Metales Pesados.
- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2000). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas*. México D. F.: Siglo XXI.
- Hartog, F. (1999). *Memoria de Ulises*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de España.
- Izzi, M. (2000). *Diccionario ilustrado de los monstruos*. Madrid: José J. de Olañeta.
- Mendiola, A. (2006). Las representaciones como temas de estudio de la historia. Una aproximación desde Louis Marin”. En V. Torres (ed.), *Producciones de sentido: el uso de las fuentes en la historia cultural* (pp. 343-356). México D. F.: Universidad Iberoamericana.
- Merleau, M. (1976). El ojo y la mente, En H. Osborne (ed.), *Estética* (pp. 98-153). México D. F.: Fondo de Cultura Económica de España.
- Musil, R. (1996). *The Man Without Qualities*. Nueva York: Knopf.
- Nietzsche, F. (2004). *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Platón. (2011). *La República*. México D. F.: Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana.
- Tournier, M. (2004). *Viernes, o los limbos del Pacífico*. Madrid: Alfaguara.
- Rama, A. (2004). *La ciudad letrada*. Santiago de Chile: Tajamar.
- Van Langeraad, K. (productor) y Elders, F. (moderador). (1971). *Foucault-Chomsky. Naturaleza humana: justicia frente al poder* [Debate grabado]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=09uLcWMQOfY>