

Filosofía y ciudad. Aproximaciones al momento inaugural de una relación persistente

Philosophy and city. Approximations to the inaugural moment of a persistent relationship

Diego Eduardo Guzmán-Sandoval
Universidad de Guanajuato, México
Correo electrónico: dguzsan@gmail.com

Recibido: octubre 26 de 2018

Aceptado: marzo 19 de 2019

Resumen

Este artículo explora los ineludibles vínculos que hay en la relación filosofía y ciudad. Nos limitamos a elaborar una aproximación a lo que llamaremos momento inaugural, a partir del cual esta relación puede dilucidarse. A modo de establecer coordenadas básicas para desarrollar este emprendimiento, planteamos dos preguntas elementales: ¿qué rol cumple la ciudad en el discurso filosófico? y ¿cómo se vuelve la ciudad un objeto de indagación para la filosofía? Quizá, al discurrir en torno a ambas cuestiones podremos problematizar este vínculo.

Palabras clave: filosofía, ciudad, *agon*, territorio, espacio formativo.

Abstract

This paper explores the inescapable link between philosophy and city. Limiting ourselves to elaborate an approximation which we will call the inaugural moment from where this relationship can be elucidated. To establish basic coordinates to develop this endeavor, we pose two elementary questions: First: What role does the city play in the philosophical discourse? Second: How does the city become an object of inquiry for philosophy? Perhaps, when discussing both issues we can problematize this link.

Keywords: philosophy, city, *agon*, territory, formative space.

Introducción

“Los filósofos son extranjeros pero la filosofía es griega”.
Gilles Deleuze y Félix Guattari

Resulta sumamente complejo hacer inteligibles y escudriñar cada uno de los aspectos que pueden involucrar vínculos entre la filosofía y la ciudad. Es una tarea posible, pero tan complicada como la de tratar de salir de un complejo laberinto. Por ello, este artículo sólo identifica algunos de los vínculos que pueden hallarse al momento de plantear esta relación, limitándonos a elaborar una aproximación alrededor de lo que definiríamos como el acontecimiento inaugural a través del cual esta relación puede dilucidarse. Por esa razón, a modo de establecer coordenadas básicas para desarrollar este emprendimiento, planteamos dos preguntas muy elementales; primero, ¿qué rol cumple la ciudad en el discursar filosófico?, y segundo, ¿cómo se vuelve la ciudad un objeto de indagación para la filosofía?

Se intenta reflexionar sobre el vínculo ciudad y filosofía sosteniendo que entre ellas hay una relación persistente. Tal intento, sin embargo, implica desarrollar el marco de dicha relación. Por ende, se proyecta un objetivo general: indagar una serie de concepciones que nos hacen intuir entre ellas un fondo común ineludible. Esto deberemos exponerlo a la luz de diferentes aproximaciones filosóficas que ponen a la ciudad no solamente como objeto de indagación, sino como condición *sine qua non* del ejercicio filosófico. Por ese motivo, se busca estructurar una argumentación partiendo del desarrollo de dos aspectos específicos que a continuación resumimos. Esta síntesis debe ser concebida como el orden de proceder que seguirá el texto.

Primero, es necesario plantearnos la cuestión ¿qué es la filosofía? Bajo el propósito de designar un sentido para esta práctica, inevitablemente tendremos que poner de relieve en dónde se despliega, es decir, cuál es su espacialidad y sus escenarios. Segundo, ¿es posible ver a la ciudad en la producción conceptual de la o las filosofías? Afirmaremos que sí, pero a condición de un trabajo crítico que no se culmina en este texto, sino que apenas se inicia como problema. Para pensar esta relación, debemos sugerir que es preciso dejar de ver a la ciudad sólo como un espacio edificado, es decir, como un espacio físico en donde intervienen constantemente proyectos urbanísticos y arquitectónicos que orientan el curso de su configuración. Estando aquí de acuerdo con lo propuesto por Peter Sloterdijk (2003), es preciso pensar a la ciudad como un entorno en el que se crean y se recrean las sociabilidades, como una condición adquirida e incorporada por sus habitantes.

En suma, deberemos entender a la ciudad como un espacio formativo, como concreción de lo social y lo histórico. Un complejo dispositivo abierto a las contingencias históricas que reúne y relaciona una gama diversa de elementos. Por último, resumiendo los hallazgos que se derivan de este artículo, habría que señalar que, si bien nuestro tratamiento presenta de modo parcial la configuración de esta relación primaria anclada a la historia del pensamiento occidental, sería fundamental concebir a la ciudad como un espacio formativo, donde las sociabilidades puedan interiorizar normas de convivencia ceñidas a un escenario de diversidad y mayor igualdad. Formas de filiación y competencia

que aquí asimilamos a ese principio griego: el *agon*, que es un espacio de cultivo de agenciamientos donde tanto la fuerza como la expresión misma del juego y del pensamiento posibilitan la afirmación de los individuos.

La ciudad un intento de definición preliminar

Es preciso ampliar al máximo la definición de la ciudad; para ello, retomaremos la teoría de las esferas de Peter Sloterdijk, a fin de advertir a la ciudad como un habitáculo o espacio de resonancia, en donde los individuos se correlacionan y se provocan entre ellos, y se gestan sistemas de inmunidad en ejercicio y múltiples relaciones que constituyen grupos o filiaciones en donde se descubre un espacio desplegado hacia el exterior conformando un ambiente, pero igualmente hacia el interior, formando un espacio anímico. Para decirlo en otros términos, un espacio de identificación. Como sugiere el filósofo alemán, fiel a su estilo y a sus concepciones:

...hay un aspecto del estar-aquí de cualquier grupo en su lugar que escapa tanto a los cartógrafos y a los registradores de la propiedad, como a los sociólogos de campo: dado que los conjuntos humanos son de por sí *magnitudes uterotécnicas* o *autocobijantes*, nunca ocupan simplemente un sector en un espacio físico o jurídico dado, sino que son ellos mismos los que, como *esfera propia de relación y animación*, crean el espacio que habitan. Da igual a dónde lleguen, dónde se instalen: siempre tienen a mano su capacidad de crear por sí mismos su peculiar espacio interior y el ambiente general de éste (Sloterdijk, 2003).¹

Al vislumbrar este aspecto, queda advertida la imagen conceptual que la ciudad posee dentro de ciertas reflexiones filosóficas, en la medida en que se vuelve un espacio de estímulos y de resonancias de estados de ánimo. Un dispositivo que condensa y emplaza los modos de habitar. Esta idea converge con aquellas visiones que entienden a la filosofía como un modo de vida. Abundaremos estos aspectos a lo largo de los siguientes pasajes.

La filosofía y su espacialidad: la *polis* como espacio anímico

"La ciudad ha servido como foco para la vida social activa, para el conflicto y el juego de intereses, para la experiencia de la posibilidad humana, durante la mayor parte de la historia del hombre civilizado. Pero precisamente esa posibilidad civilizada se encuentra hoy adormecida" *Richard Sennet*

Hace algún tiempo, Henri Lefebvre sentenció que sin ciudad no hay filosofía. Llama profundamente la atención el acento que pone el filósofo francés en esta relación. Sin afán de desdeñar un sin número de planteamientos hechos alrededor de esta relación, no sólo desde el horizonte de la filosofía, sino desde otras disciplinas prestas a un ejercicio de reflexión en torno a lo que representa habitar los escenarios urbanos, para nosotros resultaría adecuado desarrollar un examen crítico de esta afirmación desanudando sus implicancias más relevantes.

¹ Cursivas propias.

Comentábamos que nuestro propósito descansa en cómo plantear la relación primaria entre filosofía y ciudad. Asumiendo esta tarea, podemos comenzar con otra interrogante no menos compleja que nos orilla a un fuerte discernimiento: ¿qué es la filosofía? No nos atreveremos a dar una definición o a expresar una fórmula sintetizada. Nuestro ejercicio se limita a bosquejar un acercamiento a esta pregunta como si nos encontráramos en la necesidad de ubicarnos en una ciudad desconocida con el apoyo de un mapa para llegar a un destino que, por igual, deberemos recorrer y explorar, dejándonos sorprender por sus paisajes y su arquitectura bajo el propósito de contemplar la totalidad caótica de toda su puesta en escena y de su acontecer.

Entre el acto filosófico y el paseo interesado y expectante por la ciudad –ya sea ésta originaria o foránea– hay un primer guiño de complicidad; ambos se ven impulsados por una curiosidad intrigante, una sensación de extrañamiento. Sin embargo, no podemos limitar a la filosofía e, incluso a la travesía por un lugar –desconocido o por conocer– a un mero ímpetu de curiosidad y asombro. Estos afectos o impulsos se direccionan dentro de un espacio inmenso y bullicioso que se detiene en ciertos puntos tras la búsqueda de un sentido de localización y desprenden preguntas de sus travesías; asimismo, trazan el recorrido elaborado, prefiguran el itinerario por desarrollar y lo convierten en una cartografía, en un plano de reconocimiento. Desde esta perspectiva, se puede desglosar la idea de que pensar filosóficamente es un direccionarse o conducirse. Estaríamos de acuerdo en afianzar esta analogía con la imagen que Gilles Deleuze y Félix Guattari construyen sobre la labor del pensamiento en donde explicitan el papel de la filosofía:

Lo que define al pensamiento, las tres grandes formas del pensamiento, el arte, la ciencia y la filosofía, es afrontar siempre el caos, establecer un plano sobre el caos. Pero la filosofía pretende salvar lo infinito dándole consistencia: traza un plano de inmanencia, que lleva a lo infinito acontecimientos o conceptos consistentes, por efecto de la acción de los personajes conceptuales (Deleuze y Guattari, 2013).

Si el filósofo es el pensador de la totalidad y lo infinito, es porque efectúa su labor dentro de un emplazamiento totalizante y caótico, igual de semejante al de una inmensa ciudad y el pasmo de quien deambula en ella a través de sus calles envueltas de historia y símbolos. El filósofo traza allí un perímetro que se convierte en su campo de experimentación y direccionamiento. Como sugiere Jean Pierre Vernant (1992) a propósito del origen del pensamiento filosófico griego, éste sirve como plano de inmanencia del orden en un medio que acomete un acto de escisión sobre lo caótico, a la manera de un plano, de un trazo geométrico, de una arquitectura a través de la cual se intenta fijar un ordenamiento.

Podemos decir que la filosofía es una tarea cósmica en el sentido de que es el intento de establecer todo tipo de dimensionamientos, trazos de formas y cortes. No obstante, su territorio es, sin duda, el pensamiento, o quizá con mayor precisión es el concepto. A la par, dentro de esta singular espacialidad, está presente con persistencia la puesta en práctica. Por ello, entendamos a la filosofía como una práctica que estimula la voluntad de pensamiento ejercitándola.

Esta analogía apenas nos ha acercado a un ligero entendimiento de esta relación. No obstante, podríamos partir de un acontecimiento inaugural, por lo menos desde las coordenadas del pensamiento occidental, desde el cual sería posible vislumbrar a la filosofía como un hacer vivencial, fundado en un intento constante de preguntarse sobre los aspectos más ignotos, no sólo de la condición humana, sino de la existencia misma. La filosofía no sólo es este acompañamiento del saber en la misión de atrapar lo esencial de forma metódica y rigurosa, sino es igualmente una tarea –una praxis– que no está desvinculada de la necesidad tanto política como ética de constituir una espacialidad de valores, capaz de forjar a los hombres. De aquí se puede sostener la tesis que, desde cualquier ángulo, la filosofía en su despliegue práctico es una espacialidad formativa: una forma de vida.

Considerando válida esta interpretación, se trataría de una espacialidad que detona el encuentro entre iguales, es decir, entre sujetos que se afirman a sí mismos ante los otros. En este momento fundacional, podemos hacer alusión a la emergente necesidad de una dimensión que promocióne y difunda este ejercicio, un medio de inmanencia. Sin duda, un aspecto concreto que ilustra lo dicho es la escuela filosófica, entendida como una forma de gimnasio. Eran espacios fundamentales para la república helénica, donde se preparaba física e intelectualmente a los jóvenes; habitáculos reservados para quienes pretenden comprometerse con el saber; espacios erigidos como centros de enseñanza y creación de conocimiento, en donde los ciudadanos ejemplares encontraban un sepulcro. El gimnasio preparaba a los ciudadanos para presentarse en el espacio público. No podemos desdeñar la centralidad de este fin.

Debemos como tal disertar en torno a esta dimensión aludida, a saber: el espacio público, la condición de posibilidad de sociabilidades comprometidas cívicamente que deliberan para orientar el curso de su acción y el interés común. Pero más allá de esto, esta espacialidad resulta el epicentro de la configuración de una subjetividad reflexiva que se encuentra anclada a un medio que la posibilita. El filósofo, tomando como referente a occidente, aparece y especula dentro de un escenario concreto: la *polis*.

Este gran espacio interior abierto por la práctica filosófica se corresponde con las formas arquitectónicas, las formas de imagen del mundo y las formas anímicas que seguido funcionan como estructuras inmunizadoras de los sujetos. De aquí ya se atisba a la ciudad en tanto condición incorporada como un espacio de valores compartidos que modelan las acciones de sus integrantes.

Podemos pensar que la filosofía más que encontrar su origen encuentra como tal su nicho o, digámoslo así, la atmósfera que envuelve a este ejercicio, que le da espacialidad al devenir filosófico. Si hemos identificado –aunque sea sucintamente– a los actores y a los escenarios de este momento inaugural de la filosofía, vendría a cuento otra afirmación sugerente expuesta por Gilles Deleuze y Félix Guattari: “si la filosofía tiene unos orígenes griegos, en la medida en que se está dispuesto a decirlo así, es porque la ciudad, a diferencia de los imperios o de los Estados, inventa el *agon* como norma de una sociedad de ‘amigos’,

la comunidad de los hombres libres en tanto que rivales (ciudadanos)” (Deleuze y Guattari, 2013). Este espacio de amigos, de iguales, es al mismo tiempo escenario de los que se distinguen; de presencias que se encuentran en certamen y rivalidad. No resulta extraño, como sentencian nuevamente los mismos autores, que el filósofo encuentra un doble placer en su ejercicio: asociarse entre quienes comparten los mismos afectos y filias (amistarse en una comunidad) y las discrepancias, haciendo frente a los oponentes. Piénsese en el filósofo que encuentra al sofista como su antagonista. Si la filosofía es en esencia una cuestión entre amigos, es porque del mismo modo entre ellos siempre hay un dejo de competencia y rivalidad.

La ciudad: espacio de proximidad y distancia

Podemos hacer uso de la metáfora para señalar que la proximidad y la vecindad encienden el fuego entre los hombres. Este aspecto resulta ambivalente; por un lado, nos sirve la imagen de un incandescente fuego que reúne a los hombres en derredor suyo, en un ánimo de protección y confort. El arquitecto romano Vitruvio especulaba sobre la importancia de la domesticación del fuego en la vida cultural. El arquitecto pensaba firmemente que este acontecimiento hizo consciente a los hombres de la necesidad del calor y del cobijo en sus vínculos.

No sería descabellado inferir en consecuencia, como lo hace Sloterdijk, que la vida social se convierte en lo fundamental en un asunto térmico (Sloterdijk, 2003). Por otro lado, la misma idea del fuego puede asociarse a la tensión entre los hombres; a las dimensiones de disputa que se afirman entre ellos. Aquí entrevemos, por lo menos en un sentido general, este plano topológico que vincula la tendencia esencial a la cercanía, aquella de la que alguna vez reflexionó Heidegger (1994) en su conocida disertación sobre el habitar. Sin embargo, no se puede desmentir que el conflicto igualmente llena la vida de los hombres. En esto volvemos a visualizar estos aspectos intrínsecos al *agon*.²

La *polis*, visualizada más como concepción formativa y política que como realidad, conduce estos aspectos de un modo distinto y singular; es esa suerte de dispositivo civilizatorio que permite regular y encauzar dicha cercanía y tensión a través de vías racionales mediante el diálogo. El marco de tal relación no puede abandonar este método de acceso al conocimiento de sí, que es al mismo tiempo el ideal regulativo de los encuentros, es decir, la fuerza de la palabra y la reflexión (*phronésis*).

² La palabra griega *agon* y su vínculo con la palabra *ágora* se podría asociar al verbo *agorein* y se traduciría como un entretenerse hablando; son otras relaciones terminológicas que no tenemos espacio para profundizar.

Quien ha interiorizado los valores de la *polis* sabe que debe someterse a las reglas de la discusión, a actuar bajo las normas del logos y que los asuntos a tratar desde la filosofía son íntegramente de la *polis* dentro del ágora; el espacio para la controversia el cual precisa que sus normas de equidad y equilibrio sean dominantes en sus actores.

El universo espiritual de la *polis* funge como espacio de alteridad y encuentro, un territorio que expresa, como ya decíamos atrás, una axiomática entre la amistad y la rivalidad, entre la creación de asociaciones y disociaciones, entendidos siempre en el encuentro con la diversidad. De ese modo, la alteridad podría ser aquí definida simplemente como el asombro y la admiración que genera en torno al otro. Retomemos aquí la importancia del asombro (*thaumàzein*) para la filosofía: un estado de ánimo que hace proclive este quehacer espiritual. En cierto sentido, lo funda. En las formas como este asombro se circunscribe a la presencia de la alteridad, igualmente ubicamos un plano efectual muy preciso para la vida activa y contemplativa.

Para embargarse de estos afectos que disponen a la filosofía, es menester prestar atención al despliegue del mundo; estar abierto a su acontecer desde un horizonte de expectativa y de relaciones. Un estar en el mundo es esencialmente un ser-con-los-otros. Este modo de habitar al mundo tan fundamental para efectuar la tarea filosófica nos lleva a percibir a la ciudad como espacio de reconocimiento dado entre los hombres diversos.

Antes de continuar profundizando en este aspecto, debemos seguir con nuestro afanoso intento de distinguir el sentido de la filosofía. Como habíamos dicho, la filosofía no se puede definir como un acceso inmediato a la sabiduría, sino como un amor a la sabiduría. Es decir, la filosofía es fundamentalmente un acompañamiento con el saber. No es que el filósofo sepa algo, no es un sabio. El filósofo es alguien que, al encontrarse cautivado por el saber, siempre se encuentra tras su pista.³ Hoy en día, todavía se alimenta el imaginario del filósofo ensimismado, siempre pensante, en continua introspección y que, abandonado por sus pensamientos, olvida los aspectos más elementales de la vida cotidiana.

Empero valdría la pena recobrar la máxima enarbolada por Sócrates e inscrita dentro del Oráculo de Delfos: “conócete a ti mismo”, y recordar cuando en su apología afirmaba que una vida que no es sometida al examen reflexivo no merece la pena ser vivida; o rememorar aquella famosa definición de Platón (2007) en el *Teeteto* donde se sitúa al conocimiento (*epistème*) como el diálogo de la consciencia consigo misma. En todas estas ideas se insinúa la necesaria tarea de la autognosis para la filosofía. No obstante, habría que enfatizar que el elemento detonante de este autoconocimiento es el diálogo constante con el otro...

³ Cabe mencionar la indagación constante del filósofo francés Pierre Hadot (2009), quien en su texto *La filosofía como forma de vida* sostiene que en lo fundamental es un ejercicio espiritual, una práctica de elevación del sujeto a un plano distinto a través del saber dentro de una exigencia de autocuestionamiento, de afirmación de sí. El filósofo de esta guisa intenta introducirse en el complejo paraje de la vida virtuosa. Para la cultura griega, esta práctica estaba destinada a operar una transformación en el individuo. La filosofía siempre se ha tratado de un asunto formativo.

Aquí reaparece la figura de Sócrates, pues alude al que se la vive en la ciudad interpelando o cuestionando a los habitantes de la *polis*; el ciudadano libre que está siempre al encuentro de sus interlocutores en búsqueda de instrucción para alumbrar la verdad que hay en ellos a través de un diálogo que se puede prolongar indefinidamente. Este mismo personaje filosófico en el diálogo de *Fedro* asevera: “los campos y los árboles nada me enseñan y sólo en la ciudad puedo sacar partido del roce con los demás hombres”. La ciudad que emerge en esta frase de modo sutil como oposición a la naturaleza es entonces espacio de encuentro y roce en donde el sujeto puede sacar provecho para cultivarse.⁴

Podemos atrevernos a realizar una libre asociación de términos; prestemos atención en las palabras *partido* y *roce* que utiliza Sócrates en este pequeño fragmento del diálogo. La primera indica un posicionamiento, formar o ser parte; por otro lado, resulta interesante cómo la segunda puede asociarse semánticamente a la palabra ruptura, que viene del latín *rumpere* que significa abrir la tierra para, una vez que se ha limpiado y arado, comenzar a ser cultivada. La ciudad a partir de esta asociación aparecería ante nosotros como aquel habitáculo que dota de forma a los sujetos: cultivándolos.⁵ La ciudad, desde esta lectura, se inscribe otra vez a un ideal, a consumarse como espacio de cultivo y cuidado de la humanitas.

Continuando con el propósito de este apartado, lo que llamaríamos como la espacialidad de la filosofía no queda ceñida enteramente y por sí misma al acceso inmediato al conocimiento. Sobra decir que dentro de la filosofía permea quizá en todo momento una promesa de libertad o de liberación (catarsis) cuando se ejecuta esta especie de ascesis o de superación, a través de un ejercicio de búsqueda de la sabiduría que precisa de abandonar el plano de la opinión (*doxa*) o el sentido común. Una ascesis que es posible en la medida en que el individuo es capaz de alcanzar la vida virtuosa (*arethé*) incorporando hábitos, habilidades, ejercitándose, renovando su forma de advertir y contemplar el mundo; en una palabra: forjarse; constituirse como sujeto. Es justamente aquí donde se dilucida el enlace, diríamos primario, de esta relación.

Los griegos en la antigüedad veían a la *polis* como ese espacio de entrada a la vida virtuosa; a la libertad; atribuible a un valor supremo: ser ciudadano libre comportando los atributos determinados por esta condición. La polis griega emplaza un modo de vida, de habitar existencialmente al mundo que comporta estos dos principios de integración apuntalados por esta concepción relativa al agon.

No obstante, ¿qué implica ser ciudadano de la *polis*? o ¿qué implica jugar-se en la *polis* griega? En lo fundamental, se trata de un hacerse cargo de lo público, es decir, ser parte del espacio del aparecer frente a los otros. Hacerse cargo de lo público es sustraerse de la

⁴ Esta frase podría motivarnos a traer a cuento algunas distinciones terminológicas de la antigüedad griega la primera Khorā y Topos, la segunda la distinción entre Physis y Nòmos que establece una distinción entre la naturaleza y la cultura; esta última es la norma artificial que se dotan los hombres a través de costumbres, hábitos y leyes que operan de cierta forma para regular su comportamiento.

⁵ Habría que destacar la también enorme relación semántica que los términos cultivo y cuidado tienen con la palabra cultura. Podríamos agregar esta significación a lo expuesto, la ciudad como el espacio de la cultura.

vida en el nicho filial y parental; el espacio doméstico (*oikos*) para conformar una escena donde los asuntos personales adquieren la máscara pública. En esta misma tesitura el sociólogo norteamericano Richard Sennet (2004) sostiene que la *polis* introduce fundamentalmente dos valores: el de sociabilidad, ligada a un código de convivencia, como señalábamos, basado en el aparecer en lo público; y el de la subjetividad.

La ciudad construye subjetividades. Parece ser que en el dominio de la *polis* se ha de construir un espacio interior, de autocontemplación, ligado al ejercicio dentro de ese espacio de intereses comunes. Lo interno y lo externo se encuentran plegados. La ciudad entonces se vuelve espacio de arraigo y de identidad, pero en razón de este compromiso civil y político.

El propio Sennet (2011) nos recuerda, además, la acepción de un antiguo término griego: *domus*, que evoca aquel espacio de la comunicación interpersonal destinado al cultivo de las grandes virtudes urbanas. No obstante, mantiene la idea de la paulatina disipación de este ámbito –si es que alguna vez fue un hecho real, por lo menos funge el papel de idea regulativa y de concepto–, la cual tendría sin más su causa en la instalación del proceso modernizante, cuyos patrones y oscilaciones se estiman a partir del despliegue del sistema económico capitalista que subsume cada esfera de la vida a sus propios fines.

Este proceso disruptivo y hasta cierto punto inédito hace de la ciudad una configuración residual que exhibe en su constitución pautas ambivalentes, por una parte, un espacio que se uniforma y, por otro, un espacio que se fragmenta y atomiza. Esta disipación del espacio público engendra la indiferencia. Un valor opuesto al ya propuesto como asociación filial o amistad termina gestando tres grandes dilemas para la ciudadanía o la civilidad: la laxitud de los lazos sociales, la agudización de la diferencia y la producción de distancia y desapego entre los individuos. Elementos que de la misma forma antagonizan con el valor de la competencia ciertamente entre iguales.

En su defecto, la ciudad en su avatar moderno expresa la mera competitividad de actores que cumplen una función social o incluso la sustitución paulatina de un espacio público de aparición por un orden mercantil, orientado por patrones de venta y consumo, direccionado por la publicidad de objetos y mercancías. En el horizonte de esta exposición se pone de relieve a la modernidad como un acontecimiento que instala la discontinuidad con este imaginario constituido alrededor de la *polis*.

Si la ciudad en la cultura helénica, matriz de occidente, es el destino de la filosofía como campo virtuoso y formativo, con el advenimiento de la modernidad, dicha relación queda sometida a otros objetivos y, por supuesto, a otros códigos existenciales patentes por lo menos en las formas de representar o imaginar este vínculo. Señalemos que la ciudad es en efecto una realidad que antecede la emergencia del capitalismo o la modernidad económica. Sin embargo, es justamente este proceso el que pivotea un modo disruptivo de concebir y expandir la ciudad.

Recordemos la clásica distinción que para explicar este proceso elabora Henry Lefebvre (1978), quien definió este momento disruptivo como el estadio urbano: 1) el crecimiento de la industrialización, en el que la economía del capital ejerce su primado sobre lo social-urbano; 2) la extensión de la urbanidad delineada por una tentativa de uniformización del espacio en términos económicos y comerciales; 3) la permanente reinvencción urbana en el que las centralidades se sustituyen de modo constante, aun así quedan encadenadas a un centro de decisión ciertamente deslocalizado, es decir, el mismo capital. La ciudad, agrega el autor, es la proyección de lo global situado. Más adelante profundizaremos en este aspecto.

Para manifestar los avatares de un espacio urbano en donde prima paradójicamente un régimen de mutualidad matizado por la disociación y la indiferencia, dos atributos antagónicos se enarbolaban en el marco axiológico, prescrito en la *polis* griega; y podemos evocar las palabras de Richard Sennet: “el capitalismo actual nos impone una tarea específica: crear complejidad y apego mutuo en una ciudad que tiende a la diferencia más que a la alteridad, una ciudad en la que la gente se retira tras los muros de la diferencia. Tenemos que descubrir la labor de artesanía que pueda responder a este reto concreto” (Sennet, 2004).

Resultaría interesante adentrarnos a lo que este autor sugiere como labor de artesanía, que responda al reto manifestado en la dificultad de constituir mutualidad dentro de un dispositivo-ciudad generador de diferencias. Retomemos un punto señalado más atrás al compartir la cita de Deleuze y Félix Guattari sobre el *agon*, visualizado como modo que prefigura las relaciones en la *polis*, la disputa entre amigos, dentro del certamen o confrontación; sin embargo, es la conservación de la alteridad en este espacio la que refuerza la posibilidad de este juego inscrito en un espacio de encuentros y también desencuentros que se dirimen colectivamente entre sujetos que no abandonan su capacidad de actuación. Se entendería ya que esta situación queda deprimida, o diluida, dentro de la ciudad moderna. La pregunta aquí sería si resulta posible restituir el ideal del *agon*.

No hemos mencionado hasta aquí que la relación inaugural entre la filosofía y la ciudad se ve mediada por otro aspecto: lo político. Nuestra argumentación no podrá desvincularse de esta cuestión, ya que, sin duda, es otro ingrediente fundamental que podemos detectar en este vínculo persistente.

Ab urbe condita. Lo atribuible a dos modos de concebir la ciudad

“En general, los antiguos apenas hablan alguna vez sobre el universo sin tratar al mismo tiempo de la ciudad, y prácticamente nunca discuten sobre la ciudad sin lanzar su mirada al universo a través de los lentes de la analogía” Peter Sloterdijk

Retomemos otra vez la indagación de esta relación por la vía de detectar aspectos que nos orillen a discernir conexiones primarias o inaugurales entre la filosofía y la ciudad. Una ciudad no vista solamente como un espacio físico sino como un espacio anímico y estimulante para el ejercicio filosófico.

La locución latina *ab urbe condita* hace alusión a la famosa obra de Tito Livio donde relata la historia del nacimiento del imperio romano. Dicha expresión significa a grosso modo “desde la fundación de la ciudad”. Toda fundación de ciudad es necesariamente una fundación territorial. Este aspecto tiene fuertes implicancias, pues nos orilla a pensar justamente en la categoría territorio enraizada a su vez a la categoría poder. El territorio es aquel espacio delimitado por una relación de poder. Cuando se plantea la cuestión urbana, no podemos aislarnos de estos aspectos. La ciudad como territorialización es un ejercicio de poder y distinción política, de proclamación y puesta en juego de tensiones. Tiene razón Sloterdijk cuando dice que todo en la ciudad independientemente de sus coordenadas espacio-temporales es voluntad de dominio y obra humana a la vez (Sloterdijk, 2003).

Podríamos distinguir entre territorio y territorialización. El territorio, según Corboz (2004), no es un hecho fijo, sino el resultado de un proceso; es un producto semantizado y queda dentro del orden del discurso, y presupone necesariamente un tipo de construcción no sólo física sino simbólica. Otro autor, Delanda (2006), señala que un proceso de territorialización define los contornos y la forma de los límites espaciales. La territorialización, de igual manera, se refiere a un proceso no espacial a partir del cual se establece la homogeneidad de un ensamblaje social, justo como los procesos de clasificación entre los que pertenecen a una forma de organización y los que quedan segregados, dando lugar a una homogeneidad definida por condiciones étnicas, económicas, raciales e ideológicas. Este proceso va definiendo el límite interno y externo de un ensamblaje social.

Pensemos entonces en el territorio de la urbanidad. Para orientar esto, tal vez sirvan algunas distinciones básicas que podemos extraer de una sucinta revisión terminológica. La urbanidad hace alusión a dos aspectos: al gobierno de la ciudad y a los atributos pertenecientes al habitante de la ciudad (Joseph, 2002). En suma, se puede entender como una condición de adscripción, donde las acciones de los habitantes o urbanitas son conducidas y modeladas, es decir, son gobernadas; donde la identidad no queda fijada solamente a la pertenencia al territorio físico, sino a sus múltiples escalas y dimensiones contextuales que integra y relega; esto es, se pliega en la vida privada y pública del individuo, en sus lugares de estancia y movilidad; incluso, se incrusta en su propia

corporalidad.⁶ La urbanidad es disposición y hábito: es ley o, para ser más precisos, son órdenes en integración y fricción en donde queda direccionada la vida en común (Marcuse: 2004).

El territorio es una variable del poder y su ejercicio; guarda la forma impuesta por las condiciones heterónomas. Visto desde esta perspectiva, en las ciudades, históricamente existen efectos de desagregación que son la expresión misma del orden social imperante junto a sus contradicciones. El principio de inclusión de una sociedad tiene como correlato sus formas de exclusión. Esto, desde luego, posee un carácter topológico. Todos estos aspectos se entrecruzan, exhibiendo una gama diversa de fenómenos y manifestaciones. Por supuesto, es bien conocido que el acceso a esta condición civil deliberativa estuvo restringido al ciudadano libre de la *polis* como un atributo de exclusividad para un estrato social superior, lo cual alude a la distinción romana entre los autonombrados *honestioris* (nobles) en oposición a los *humilioris* (inferiores) que reflejaba la jerarquía imperial (Knapp, 2014).

El eco de estas contradicciones muestra cómo en la actualidad de las sociedades globalizadas las prácticas de segregación territorial se propagan en las ciudades, configurando pautas de desintegración social que se expresan espacialmente poniendo al descubierto el tipo de lazo social configurado en nuestras sociedades, donde las estructuras objetivas se operacionalizan en el terreno de las sociabilidades mediante un orden de transacciones guiado por la acumulación del capital, la economía monetaria del trabajo y el mercado.

Bajo este mismo orden, en la ciudad han persistido los factores de escisión y asimetría social, junto a una gama de síntomas y gestos característicos. Los guettos y los muros se han multiplicado, extendiendo los paisajes de la desigualdad que separan modos de vida, trayectorias colectivas e individuales, trazándose, por consecuencia, los contornos de plexos de sentido que se arraigan a condiciones de bonanza o precarización, entre el clúster y el suburbio, el barrio bajo o marginal o la *gated community*; condiciones que igualmente son el caldo de cultivo de la violencia, la discriminación y la estigmatización entre los grupos sociales. Esta circunstancia es insoslayable para cualquier análisis. La naturaleza jerárquica de la sociedad hace de la ciudad un territorio de disputa, de afirmaciones y negaciones, de sometimientos e insurrecciones, en donde las contradicciones antes de disiparse se aletargan, distribuyendo desigualmente recursos y riesgos sociales.

⁶ En otra obra *Carne y Piedra*, Richard Sennet plantea la simetría entre el espacio construido, el pensamiento y la corporalidad. Pone como ejemplo otra frase proveniente de la antigüedad griega y muy popular: “mente sana y cuerpo sano”, pero ¿qué significaba esta frase que estaba completamente entrelazada al uso del espacio de la *polis* griega? Significaba, según este autor, que para hacerse cargo de lo público el ciudadano no sólo debía adquirir valores, sino debía asumir hábitos corporales con el fin de conquistarse a sí mismo y conquistar sus pasiones. Retornamos la concepción de la *polis* como un espacio de cultivo y de domesticación de sí.

Pero es necesario que redescubramos de nuevo el sentido de las terminologías para advertir algunos aspectos que nos orienten en este camino de reflexión, en aras de ubicar esos aspectos inaugurales que aquí se imponen como una suerte de hipótesis de trabajo. Indaguemos dos modos en torno a los cuales es posible adjudicar sentidos distintos a la ciudad, examinando su acepción griega y su acepción romana.⁷ Veremos cómo estas acepciones podrían opacar las virtudes que no hace mucho distinguimos como los elementos constitutivos del *agon*: filiación y rivalidad conforme a las reglas del logos.

La polis: un locus de arraigo

En la primera acepción, la *polis* griega sigue manteniendo un estrecho vínculo con el término *éthos*, que podemos traducir como costumbre. Cuando el ciudadano griego habla de *polis*, se refiere al lugar donde se arraiga su tradición. Ciertamente una tradición étnica y religiosa. Ser parte de la *polis* todavía es ser parte de la *gens*. Este término designa al ciudadano de una misma estirpe y de un mismo género: ser griego, en este caso específico.

La aspiración a la virtud y la vida política suponía mantener el propio *lógos*, es decir, el propio discurso y el propio lenguaje, que a la postre posibilitan la comunicación y, en consecuencia, el diálogo, lo cual frente a lo extraño implicaba la tarea de mantener lo propio. Esto fijaba un punto de exclusión, no sólo del agente al cual no se le atribuía el carácter de ciudadano, sino de aquel que no formaba parte del territorio: el bárbaro, quien a su vez contaba con su propio sitio. Se establecía de esta forma el límite territorial y al mismo tiempo una expresión topológica de una condición cultural. La *hélade* frente al *eschatiaí*; por una parte, el endónimo que afirmaba la pertenencia griega en oposición al espacio-otro; el límite extremo de las regiones habitadas y parajes de los seres exóticos y monstruosos. Territorio de los que balbucean y son incapaces de diálogo.

Otra significación relevante es la que nos ofrece el término griego *oikúmene*, símbolo clásico de integración de la identidad griega, la tierra habitada y gran escudo inmunizante de esta cultura. En esta acepción, la *polis* tiene una fuerte implicancia territorial. Se trata del espacio delimitado, el espacio de la identidad y el arraigo. Volveríamos a la imagen de la proximidad esencial para comprender la disposición para habitar cualquier lugar. Aquí la filosofía quedaría como condición de posibilidad del encuentro, como apertura de paraje, haciendo sitio al pensamiento. La *polis* cumple el papel de morada de la filosofía.

⁷ Cabe decir que esta revisión quizá desde el punto de vista de la teoría decolonial o la teoría crítica deja a un lado otras perspectivas en torno a la ciudad. Este inconveniente tiene que ser matizado sosteniendo que estas acepciones deberían servir no como un espejo de nuestras realidades urbanas, sino como cepas sobre la que brotan ideas, significaciones e imaginarios con los cuales de alguna manera siempre hemos estado familiarizados y que son el sustrato mismo del quehacer filosófico, aspecto que al final de cuentas estamos discutiendo en este mismo artículo.

La ciudad y el imperativo de la globalidad

Por su parte *Civitas*, la acepción romana de Estado, comporta otro sentido; esto es, deriva de *civis* y se refiere a ese espacio donde se dan las leyes. Este término acaba por designar de mejor forma la concepción que se incrusta en la ciudad occidental, entendida como centro neurálgico y eje rector de las actividades económicas y políticas. En buena medida, esta designación expresa el acento político de la tradición romana, donde la ciudad es espacio de concentración, un espacio orgánico y organizado. Al final de cuentas, todos los caminos deben guiarnos a Roma, reza la popular frase.

La ciudad en esta acepción latina se postula como el espacio de la diversidad o el espacio cosmopolita (Cacciari, 2009). La ciudad es, desde este sentido, el producto de las consecuencias expansivas del imperio que se debe inventar y reinventar, fundar y refundarse. Abandona su organización gentilicia para sustituirla por una organización administrativa-burocrática, incluso una organización geopolítica, más allá de los límites del propio espacio habitado. Al incluir en sí la diversidad, la ciudad ve incrementadas las tensiones entre sus habitantes e integra a la vez la distinción y la diferenciación. El ciudadano, entonces, debe arraigarse a la ley, a un régimen de obediencia, que se le debe imponer y que debe autoimponerse.

Vemos nuevamente, a través de estas significaciones, que la ciudad alude a un objetivo: es una idea regulativa que crece bajo los fines programáticos del imperio y su constante acción expansiva y su conservación. Este imperativo se impone en el tiempo y el espacio. Las implicaciones políticas de este objetivo no pueden pasar desapercibidas. Esto nos hace acentuar la actualidad de esta propagación de lo urbano, como ha señalado recientemente Negri (2007), la totalización integrada en un único *imperium*, o como quedaría evidenciada por Lefebvre previamente, entender que aquello que designamos como ciudad transcurre como la localización de lo global.

El imperio impone la concordia. Imperio significa que la ley debe darse a todo el mundo, a todo el orbe. Podemos asociar terminológicamente estos vocablos; por ejemplo, orbe procede de *orbis* que, a su vez, podemos asociar a *urb* o urbe. Pensemos en el *theatrum orbis terrarum* que evoca la imagen de los círculos de la tierra trazados en el primer atlas mundial; *orbis*, que también deriva en órbita, refiere a la circularidad del mundo que se completa. Desde luego, no resulta extraña la asociación que esto posee con la globalización. Ésta no es más que la máxima pretensión de universalidad. Como sostiene Sloterdijk (2003) toda simbología alineada con la circularidad descubre detrás de sí la pretensión de totalización, la visión de abarcar el todo.

No es inconsecuente asociar esto al vocablo *urb* o urbe. La urbanidad es condición del producto de la globalización si entendemos a ésta como un proceso de largo calado histórico que comienza cuando la imagen de la tierra como circularidad se logra completar. La ciudad, como territorio, como condición adquirida por sus miembros, es la concreción

de un presupuesto universalista o, como diría Peter Sloterdijk (2017), de un imperativo morfológico que tiene justamente detrás de sí la motivación del poder imperial y su necesidad de extensión.

Esta imagen del mundo que lleva consigo este imperativo morfológico es replicante. Es indudable que se logra a través de todas sus concreciones territoriales que deben servirle de apoyo y sostén para procurarle un cierre y una apertura a la vez. La ciudad moderna, en consecuencia, forma parte de este mandamiento. Se vuelve la materialización de este símbolo de redondez. Figura de la totalización expansiva de la forma global. El hombre cosmopolita, el ciudadano del mundo, es exclusivamente el que habita la ciudad, el que vive en conexión con ella y sus múltiples escalas tratando de ser actor en la totalidad de ese mundo globalizado en los finos contornos de una red neurálgica; imagen que permite figurar al mundo en su actualidad como un entramado de redes conectadas.

La historiografía de las ciudades nos relata que la aparición de la urbe es la progresiva subordinación del campo, la centralidad de los polos industriales y los negocios que originan los flujos migratorios hacia las ciudades. Es la emergencia de la periferia con sus habitáculos para todo el ejército de reserva todavía no incluido en el modelo laboral, excluido, pero en permanente movilidad, tejiendo sus redes y vínculos, ora verticales y clientelares, ora horizontales: suscritas a lógicas y mecanismos parentales o filiales.

Es también la historia de las escalas territoriales, el campo de relaciones configurado por la práctica de un grupo en correlación con un entorno ambiental. Es pues la historia de la apropiación del espacio o sus intentos bien o mal consumados de domesticación. Es un proyecto identitario y político, y puede decirse que es el efecto de la expansión del imperativo de la globalidad. Como bien sostuvo Zigmunt Bauman (2013), las ciudades no serían más que vertederos de problemas engendrados globalmente. Esta red de interconexiones e interdependencias extensivas en el espacio físico y extendidas procesualmente en el flujo temporal conforman este dispositivo que denominaríamos lo urbano, ya como una suerte de síntesis espacial y temporal abierta a contingencias.

Lo paradójico es que la fundación y refundación de lo urbano es cíclica, incluso su expansión se concreta en rutinas. La ciudad deviene ritual y hábito. Toda puesta en configuración del espacio urbano es el bautizo de la modernidad y sus pautas, como podría ser la de esa tensión entre lo nuevo que siempre se debate frente a lo viejo y lo tradicional. Como señala Walter Benjamin en su *Libro de los pasajes*, a propósito de lo nuevo que en tanta ideación siempre acompaña a la modernidad: “este brillo de lo nuevo se refleja, como un espejo en otro, en el brillo de lo siempre otra vez igual” (Benjamin, 2005). La ciudad moderna replica un modo de estandarización y uniformización del espacio.

La ciudad induce el orden, la rutina, la reiteración y acumulación de prácticas –o cuando menos eso pretende–. Un modelo de ciudad es un modelo de sociedad que expresa las relaciones de poder y dominación, la disposición del orden económico que emplaza a los

diferentes modos de habitar al mundo. Hemos visualizado aquí dos aspectos atinentes a la conformación de la ciudad, ora como espacio de arraigo, ora como espacio de concentración de poder y expansión territorial; elementos siempre en tensión y relación. Vayamos ahora al momento final de este texto, esbozar una revisión de las implicaciones de esta indagación sobre el ejercicio filosófico.

La ciudad y la ciudadela interna

¿Qué rol cumple la ciudad en la filosofía? y ¿cómo se ha hecho la ciudad un objeto de indagación para la filosofía? Estas cuestiones marcaban un interés: revelar aspectos primarios que nos hicieran plantear la relación entre ciudad y filosofía. Cumplen un objetivo: hacer tematizable esta relación. Sin embargo, aún no nos llevan a problematizar sus implicancias. En lo que queda de este texto. Debemos replantearnos los cuestionamientos a fin de dar apertura a un entendimiento de lo que hemos descrito.

Nuestro método de indagación descansó en situarnos en un momento inaugural tomando en cuenta cómo la relación primaria entre estos dos aspectos tiene de algún modo un emplazamiento, lo cual nos llevó a situarnos en un momento de ruptura o discontinuidad donde la relación se ve enmarcada dentro de un proceso de disociación y reemplazamiento progresivo, en donde las figuras mismas de la ciudad se transforman dando lugar a un proceso que desincorpora o relega los valores que nos hacen dilucidar a la *polis* como escenario de la práctica filosófica y política.

Se desoculta así una relación orgánica entre estos tres aspectos: ciudad, política y filosofía. Si hay otra distinción entre los requerimientos para la práctica filosófica en este momento inaugural y la discontinuidad materializada en la gestación de un proceso modernizante, es la actitud con respecto a la formación. Como señala Pierre Hadot (2009), para los griegos, cuenta la formación para el cuerpo y el espíritu. Por el contrario, en la modernidad, cuenta la función a cumplir dentro de un sistema. Las implicaciones de esto quedan recluidas en lo que se discute como el valor real de la filosofía; no quedan aisladas de las mutaciones sufridas por el propio espacio urbano.

En estos términos, tal vez este ejercicio procede de la melancolía del desplazamiento de la filosofía que es al mismo tiempo la dislocación de esos dos valores de la *polis*, tratando de revivir un sentido que parece haber quedado opacado, refigurando el espacio anímico donde la filosofía pudo acontecer y devenir. Esta lectura, sin embargo, no puede autodefinirse como histórica, antes bien, como una aproximación a lo que esta espacialidad puede dar para representar y al mismo tiempo activar en el ejercicio filosófico. La ciudad, más que un objeto de indagación, es un objeto de incorporación para la filosofía. En esta tónica, la *polis*, en tanto condición, se ofrece para la filosofía como un espacio de estímulo, como un medio que permite desplegar condiciones de asociación y rivalidad conjurados por el (*agon*), un juego que envuelve al ejercicio filosófico y al juego del aparecer en el espacio público.

Entre la vida contemplativa y la vida activa. Con la revisión terminológica hemos logrado evidenciar dos sentidos. La *polis* es un espacio de arraigo desde donde la reflexividad griega encuentra su asiento; un receptáculo abierto que sirve para parir las ideas. Aun así, estos dos elementos de este espacio vital que ofrecen para la filosofía: la posibilidad de con-vivir y con-frontar, construir filiaciones y encarar, la convivencia se define en cuanto tal como esa orientación a un fuego vinculante, como sostiene Sloterdijk. La ciudad, se podría decir, es un existencial más que un sustantivo o categorización urbana. Se contrapone con la ciudad entendida como expresión del orden global, como dispositivo que genera diferencia, en el que los habitáculos que logran emerger se repliegan y se parapetan dentro de sus propios límites y contornos. En estas concepciones subyacen ideales que se traducen morfológicamente, dan forma y contenido a los espacios incluyendo a la espacialidad filosófica.

A manera de conclusión

Queda tan sólo formular una serie de supuestos. Quizá la ciudad deviene objeto de indagación de la filosofía en la medida en que los valores conformadores del ejercicio agónico solamente quedan apercebidos de forma espectral, como momentos congelados en un tiempo pasado o irreal, o como momentos pasajeros esperando para ser detonados una vez que el hacer ciudad ponga en el centro la cuestión en torno a la formación de los individuos.

En la medida en que la ciudad en su expansión queda convertida en el espacio depósito de la utilidad, como el escenario abierto y disponible para inversores, únicamente presto a la privatización y la especulación del suelo y la vivienda, su posición como espacio de protección para los habitantes queda absolutamente relegada. Las formas prescritas por el *agon* quedan reemplazadas por vinculaciones disociadas de la ciudad. La ciudad en su configuración actual emerge como campo donde se minan o se pierden los valores ascensionales defendidos históricamente por la filosofía.

La ciudad que cultiva una relación con la filosofía se constituye como un habitáculo de sujetos que se afirman en su diferencia, haciéndose entonces cargo de los asuntos públicos y de sí mismos. Si la ciudad se advierte como relevante, es por la necesidad de apropiarla como objeto de indagación estética, ética y política, como posibilidad formativa de los sujetos, como un juego de afirmaciones y expresiones, para la recreación y el juego entre los individuos diversos, como espacio de espacios abiertos a la contemplación y a la práctica del cultivo de sí mismo aspirando a una mayor igualdad.

Hemos tratado de advertir en esta reflexión la estrecha relación entre lo exterior y lo interior. Varias escuelas filosóficas hablan de la ciudadela interior, tal vez, para señalar ese ejercicio de práctica y gimnasia filosófica que queda ceñida a la afirmación y elección de un modo de vida, donde sencillamente el sujeto intenta situarse en la perspectiva de la totalidad. ¿No es la filosofía una toma de consciencia del estar en el mundo que trasciende

toda percepción utilitaria? ¿No implica este consentimiento una necesaria reflexión sobre el lugar que habitamos? El ideal de esta interiorización deseada por la práctica filosófica se basa igualmente en la exteriorización anhelada, en el modo como imaginamos esta ciudad de amigos y contrincantes que orientan su acción a partir de reglas dotadas por la razón en su puesta en ejercicio.

Referencias

- Benjamin, W. (2005) *El libro de los pasajes*, Barcelona: Ediciones Akal.
- Cacciari, M. (2009) *La città*, Italia: Pazzini editore.
- Corboz, A. (2004) *El territorio como palimpsesto*. En: Martín Ramos, A. (ed.) *Lo urbano en 20 autores contemporáneos*, (pp. 25-35). Barcelona: Edicions UPC.
- Delanda, M. (2006) *A new philosophy of society*, Inglaterra: Continuum.
- Deleuze, G. y F. Guattari (2013) *¿Qué es filosofía?*, Madrid: Anagrama.
- Joseph, I. (2002) *El transeúnte y el espacio urbano*. Barcelona: Gedisa editorial.
- Hadot, P. (2009) *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Barcelona: Alpha Decay ediciones.
- Heidegger, M. (1994) *Conferencias y artículos*, Madrid: Ediciones del Serbal.
- Marcuse, P. (2004) *No caos, sino muros: el postmodernismo y la ciudad compartimentada*. En Martín Ramos, A. (Ed.) *Lo urbano en 20 autores contemporáneos*, (pp.83-90). Barcelona: Edicions UPC.
- Negri, Antonio (2007) *El monstruo político. Vida desnuda y potencia*. En: Giorgi, Gabriel y Fermín Rodríguez (comp.) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Argentina: Paidós.
- Platón (2007) *Diálogos*, México: Editorial Porrúa.
- Lefebvre, H. (1978) *De lo rural a lo urbano*, Barcelona: Ediciones Península.
- Knapp, C. (2014) *Los olvidados de Roma. Prostitutas, forajidos, esclavos gladiadores y gente corriente*, Barcelona: Ariel.
- Sennet, R. (2004) *El capitalismo y la ciudad*. En Martín Ramos, A. (Ed.) *Lo urbano en 20 autores contemporáneos*, (pp. 213-221.). Barcelona: Ediciones UPC.
- Sennet, R. (2011) *El declive del hombre público*, Barcelona: Anagrama.
- Sloterdijk, P. (2003) *Esferas II. Globos*. Madrid: Gedisa editorial.
- Sloterdijk, P. (2017) *Estrés y libertad*, Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Vernant, J.P. (1992) *Los orígenes del pensamiento griego*, España: Paidós.
- Zygmunt B. (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica