

# Por una filosofía política del espacio urbano. Desarrollos desde la obra de Hannah Arendt

Fernando Calonge Reillo

Doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Ha desempeñado actividades docentes en el Departamento de Sociología de la Universidad de Granada y en el Departamento de Sociología VI de la Universidad Complutense de Madrid. En la actualidad se encuentra realizando la investigación posdoctoral: "La inscripción de las memorias en los espacios de las ex haciendas del entorno de Xalapa, Veracruz", en el Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana, México, dentro del programa de Becas para Investigadores Extranjeros de la Secretaría de Relaciones Exteriores del Gobierno de México.

**Palabras clave:** espacio urbano / acción política / polis / necesidades humanas.

Throughout this paper I submit a proposal about the theoretical approach between the disciplines of both the Political Philosophy and the Urban Geography for the specific case of Hannah Arendt. I try to show the advisability of proceeding to a reinterpretation of the concept of *polis*, so as to bring it closer to the city and the urban realities. To do so, I first analyse the non-materialized form in which Arendt understood the *polis*, and the analytic difficulties deriving from it. Secondly, I explain the negative aftermath caused by the elimination of the self-legislation processes, intrinsic to the concept of *polis*, which affect the city and the urban areas. From these two analyses; firstly, it is necessary that the concept of *polis* acquires empiric importance so that it is materialized in the urban framework; successively, it is also necessary that urban areas restore a political dimension to put an end to the alienation processes of the city. In the following lines of the paper; I expound the guidelines to satisfy this double necessity, the approach of the *polis* to the city, and of the city to the *polis*. I conclude with a brief consideration about the analytic and empiric benefits obtained from the reintegration of the polis into the urban areas.

En el presente artículo avanzo una propuesta sobre el acercamiento teórico entre las disciplinas de la Filosofía Política y de la Geografía Urbana, para el caso concreto de Hannah Arendt. Intento mostrar la conveniencia de proceder a una reinterpretación del concepto de "polis" para acercarlo a la ciudad y las realidades urbanas. Para ello examino, en primer lugar; la forma desmaterializada como Arendt entendía la polis y las dificultades analíticas que derivan de este entendimiento. En segundo lugar presento las negativas consecuencias que para la propia ciudad y los espacios urbanos tiene la eliminación de su seno de los procesos de autolegislación presentes en el concepto de la polis. De ambos análisis resultará una doble necesidad; por un lado se sugiere la necesidad de que el concepto de la polis cobre espesor empírico y se materialice en el marco del espacio urbano; correlativamente, se sugiere también la necesidad de que los espacios urbanos recuperen una dimensión política que ponga término a los procesos de alienación de la ciudad. A continuación, en el artículo se ofrecen las bases para satisfacer esta doble necesidad, el acercamiento de la polis a la ciudad, y de la ciudad a la polis. Termino con una breve consideración sobre los beneficios analíticos y empíricos obtenidos por la reintegración de la polis dentro de los espacios urbanos.

## UNA POLIS SIN CIUDAD

La obra de Hannah Arendt constituye una sugerente invitación para retomar una de las dimensiones acaso más olvidadas del ser humano presente: su capacidad política. La mayoría de sus esfuerzos van a estar dirigidos a realzar el valor de la participación de los ciudadanos en los respectivos espacios públicos, siempre en una búsqueda difícil de la libertad en el seno de la igualdad. Sin embargo, puede ser también una dominante de su obra la dificultad para acotar cuál es exactamente esa dimensión política, qué constituye en sí mismo el espacio público.

Esta ambigüedad no deriva del hecho de que Hannah Arendt hubiera dejado sin definir ese mismo espacio, o de que no hubiera sido clara en su delimitación. Al contrario, sus intentos de concreción abundan, y puede decirse que en toda *La condición humana* se dedica exclusivamente a establecer el sentido de la vida política y del espacio público. El esfuerzo que guía esta obra es el de recuperar el sentido político de la vida humana, que acaso estuviera presente en la Antigüedad, pero que irremediamente se encontraría perdido en la Edad Moderna.

En lugar de participación en los órdenes políticos, lo que Hannah Arendt encuentra como nota característica de nuestro tiempo es la casi entera dedicación de nuestras sociedades y sus gentes a los procesos ampliados del trabajo y del consumo (Arendt, 1993, pp. 346-348). El trabajo y el consumo estarían llegando a ocupar los espacios de otras actividades humanas como la política o el mismo pensamiento. En lugar de esta consagración al trabajo y al consumo, lo que Arendt propone es una reconsideración del orden de prioridades que estuvo presente en el Mundo Antiguo. Propone repensar el mundo presente desde las tres actividades básicas de lo humano

Mientras que la acción y el discurso tenían un valor fundamental en el período clásico, de manera que era en ellos donde el ser humano obtenía toda su valía, el presente se va a caracterizar por el privilegio que se le concede a la producción y al consumo.

derivadas de la Grecia clásica y aún de la República romana. Es así como su obra parte de una delimitación de las acciones básicas de lo humano. Según indica, las actividades que resumirían la condición humana serían tres, la labor, el trabajo y la acción política.

Para Arendt, la labor la constituirían todos aquellos procesos corporales que el ser humano comparte con el resto de seres vivos, y que tendrían por finalidad tanto la supervivencia como la reproducción de la especie, desde un punto de vista biológico. No deja de ser un hecho el que el ser humano esté sometido a necesidades vitales y el que deba dedicar una importante proporción de su tiempo y de su acción para satisfacerlas. Es importante subrayar que para Arendt, esta esfera de la labor es una esfera de la necesidad, y de la servidumbre del ser humano a la necesidad. El cuerpo como sustrato biológico necesitaría de toda esa acción de la labor para poder cubrir sus necesidades; ahora bien, las necesidades del cuerpo nunca encontrarían satisfacción última, los productos de la labor siempre serían consumidos en el proceso vital, y requerirían una posterior movilización (Arendt, 1993, pp. 109-113).

Por su parte, el trabajo comenzaría a realizar todo aquello que de duradero y diferenciado tiene el mundo humano. Si la labor está orientada a satisfacer unas necesidades siempre vivas, a realizar una producción inmediatamente consumida, el trabajo tiene por finalidad erigir un mundo artificial y durable, dentro del cual el hombre puede ya separarse y distinguirse del resto de seres vivos. Los productos del trabajo perduran, instaurando un mundo de utilidades, donde los objetos no serían consumidos por su uso. Todos esos útiles estarían garantizando la estabilidad dentro de la cual lo humano pudiera comenzar a producirse como diferente del ciclo biológico (Arendt, 1993, pp. 157-160).

Finalmente, Arendt establece la acción propiamente dicha. Dentro del mundo material compartido y estabilizado, va a erigirse otro mundo relacional más sutil, un mundo basado en la igualdad de los ciudadanos que los haga comparables y diferenciables, algo que Arendt nombra recurriendo al vocablo antiguo de “isonomía” (Arendt, 2004, p. 39). La “isonomía” es el suelo interrelacional común, dentro del cual los individuos pueden ya compararse entre ellos, diferenciarse y significarse como seres únicos. La “isonomía” es el suelo político a partir del cual van a establecerse los discursos de los ciudadanos sobre el bien de la polis, y sus acciones para conseguirlos. Y mientras que los dos anteriores mundos estaban atrapados en la lógica de la necesidad, el de la objetividad, el mundo que instaura la “isonomía” va a permitir la libertad de todos los ciudadanos para diferenciarse como seres únicos, y permanecer y ser recordados como tales (Arendt, 1993, p. 199-204).

Así, desde este haz de categorías es como Arendt interpreta el sucederse de los períodos históricos. Porque mientras que la acción y el discurso tenían un valor fundamental en el período clásico, de manera que era en ellos donde el ser humano obtenía toda su valía, el presente se va a caracterizar por el privilegio que se le concede a la producción y al consumo, por el realce de las necesidades de los hombres y mujeres y por la consecución de la felicidad privada. De este modo, si el período clásico, y aquellos momentos republicanos que jalonan la Edad Moderna, suponían una búsqueda de la libertad política desde la que significarse como ser único, el industrialismo supondría la subordinación de los hombres y mujeres a la ley de hierro de las necesidades humanas (Arendt, 1993, pp. 330-338).

Esta delimitación de actividades deja en una posición muy particular, sin embargo, a la propia polis. Porque, ¿qué sería aquello que la constituye? Es evidente que, desde esta perspectiva, lo que configura la polis no es tanto el mundo artificial que podría ser la ciudad en sí misma, como espacio, sino aquel haz de relaciones humanas superpuestas que representaba la “isonomía”. Esta opinión queda muy claramente expresada por la propia Arendt, que señala:

“La polis, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. ‘A cualquier parte que vayas, serás una polis’, estas famosas palabras no sólo se convirtieron en

La polis, por tanto, no es la ciudad, la polis no es la espacialidad de las relaciones humanas, sino esas mismas relaciones, independientemente del lugar y del tiempo. Arendt establece, así, una polis sin ciudad (...).

el guardián fiel de la colonización griega, sino que expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar. Se trata del espacio de la aparición (...).” (Arendt, 1993, p. 221).

La polis, por tanto, no es la ciudad, la polis no es la espacialidad de las relaciones humanas, sino esas mismas relaciones, independientemente del lugar y del tiempo. Arendt establece, así, una polis sin ciudad lo que, como veremos, va a entrañar una serie de importantes dificultades.

Pero al mismo tiempo que nos preguntamos qué es la *polis*, cabe preguntarse también sobre el contenido de la acción y el discurso políticos: ¿sobre qué se constituyen la acción y el discurso políticos? Aquí la respuesta de Arendt es menos clara. El contenido de la acción y del discurso políticos, para Arendt, va a ser el que se garantice el disfrute de la libertad política, y el que en su seno los ciudadanos puedan significarse y diferenciarse unos de otros, en la muestra de su excelencia. El contenido de la política va a ser la misma diferenciación de los ciudadanos como historias e identidades únicas (Arendt, 1993, pp. 216-217).

Ahora bien, Arendt va a insistir constantemente en que esa diferencialidad actuada y aparentada tendrá que situarse en otra parte que en aquellos espacios de la necesidad y del artefacto que podrían representar a la ciudad. Para Arendt, ambos mundos no pueden actuar de sostén a la acción política, porque son mundos ajenos al concepto de libertad. El mundo de la labor, como insistía, era el mundo de la necesidad, aquel donde los seres humanos se veían encadenados a la satisfacción de sus necesidades vitales. Por su parte, el mundo de la artificialidad es el mundo de la reificación, aquel donde la actividad fabricante tiene como fin el objeto fabricado en sí mismo, que perdura (Arendt, 1993, pp. 161-164). En el primer caso el actor está sencillamente embargado en la actividad de reproducirse como ser biológico, idéntico al resto de los seres de su especie; en el segundo caso, el actor está embargado en la producción de un objeto que no es él, que se le independiza y se le opone. Sólo cuando el ser humano trascienda su laborar sobre sus necesidades, o su producir de artefactos, va a ser cuando realmente sea capaz de significarse a sí mismo (y no a otra cosa), en aquel espacio de la isonomía que era la polis.

A este respecto no está de más recordar la opinión de Arendt cada vez que, en el curso de la historia, se intentaba introducir la “cuestión social” en el terreno político, es decir, la situación de la ordenación productiva. Al estar orientada la cuestión social a la satisfacción de necesidades, la introducción del reino de las necesidades dentro del terreno político sólo podía acarrear la entera ruina de la libertad política, y su transformación en la “tiranía” de los estómagos.

Precisamente el fracaso de la Revolución francesa, a juicio de Arendt, se debió a este hecho. Si bien en un primer momento los revolucionarios franceses deseaban constituir un espacio de la libertad, en el que, superado el despotismo, ningún hombre estuviera sometido a ningún hombre, inmediatamente después comenzaron a introducirse en la agenda política cuestiones relativas a la miseria y el hambre del pueblo (Arendt, 2004, pp. 73-77). Este solo hecho, en el nombre de una Revolución desquiciada, sería la causa de la sucesión de desórdenes revolucionarios que sumieron a Francia en una nueva tiranía, la de la masa necesitada.

Esta delimitación que realiza Arendt de las tres actividades fundamentales, y que está basada en su entendimiento de los mundos de la necesidad, del artificial y del político, va a acarrear una serie de dificultades teóricas difíciles de superar.

En primer lugar, expurgado de toda materialidad, de la decisión sobre las necesidades y sobre los objetos, el terreno político queda rebajado a ser un terreno de las exclusivas pujas por las diferencias, la excelencia y el mérito. En la obra de Arendt la política ha recobrado toda la importancia que nuestro mundo de producción y consumo pareció restarle; sin embargo una política así, sin un mundo efectivo más allá del mundo de la isonomía, queda condenada a la banalidad.

En esta dirección apuntaban las críticas de Pitkin<sup>1</sup> sobre el carácter agonístico pero igualmente vacío que caracterizaban el espacio público de Arendt. Este espacio para Pitkin perdía todo espesor, y gran parte de su importancia, al quedar reducido a ser un espacio espectacular de la aparición de las diferencias entre los actores. Así, la única meta del actor político sería la lucha agonal con otros actores políticos por señalarse y significarse en la excelencia y en el recuerdo.

Otra de las indeseadas consecuencias de la delimitación que Arendt hace de las actividades humanas reside en el sentido de fatalismo que pesa sobre la violenta apropiación sobre las necesidades humanas. Para Arendt el ser humano compartía con el resto de seres vivos su existencia como ser biológico. Esa herencia común obligaba al ser humano a quedar sometido a la subvención de sus necesidades más básicas; el ser humano quedaba “necesariamente” vinculado a su necesidad.

Este hecho tomado como un incontrovertible era lo que imponía toda su fatalidad para las formas sociales serviles y subyugadas de subvención de las necesidades. El hecho de que el hombre y la mujer se vieran encadenados a su necesidad era lo que legitimaba el hecho de que los hombres y las mujeres, entre ellos, se encadenaran para la subvención de sus necesidades comunes. Para Arendt éste era un hecho obligatorio, de necesidad, y que parecía justificar instituciones como la esclavitud en la Grecia clásica:

“El precio pagado por liberar la carga de la vida de los hombros de los ciudadanos era enorme, y en modo alguno consistía sólo en la violenta injusticia de obligar a una parte de la humanidad a adentrarse en las tinieblas del dolor y de la necesidad. Puesto que estas tinieblas son naturales, inherentes a la condición humana –sólo el acto violento, cuando un grupo de hombres intenta liberarse de los grilletes sujetando a todos los demás al dolor y a la necesidad, es propio del hombre–, el precio exigido para liberarse por completo de la necesidad es, en un sentido, la propia vida, o más bien la institución de la vida real por la sufrida por otros.” (Arendt, 1993, p. 130).

Por mucho que se quiera rechazar la esclavitud, el hecho de que, para Arendt, el ser humano se encuentra esclavizado por sus necesidades es lo que determinaría que la subvención colectiva de las necesidades sea un empeño condenado a reproducir violencias y esclavitudes. El que la necesidad tuviera que ser necesariamente, y no de una forma contingente, es lo que al mismo tiempo hace necesario (y no contingente, es decir, rebatible y político) que determinados hombres y mujeres hayan de someter sus propias vidas para su subvención.

Pero, finalmente, la conclusión más paradójica que se puede extraer de la delimitación de actividades que hace Arendt reside en la naturaleza misma de la ciudad. Si, como hemos visto, la polis no es el espacio físico de la ciudad, sino que se puede dar independientemente de cualquier determinación temporal o espacial, la ciudad misma queda irredenta como otro espacio más, libremente expuesto a las opresiones.

La escasa importancia concedida al espacio es especialmente destacada en el análisis que Arendt realiza del fenómeno del totalitarismo. La lectura que se deriva de la magna obra de Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, sugiere que los más radicales esfuerzos de desposesión del elemento humano, que llevaron al exterminio de millones de judíos, se debieron no tanto a desposesiones físicas y materiales sino relacionales y morales (ver Arendt, 1999, p. 548). El libro es un hermoso ejemplo de las sucesivas localizaciones que los judíos iban ocupando dentro del sistema de relaciones sociales de la Europa de finales del siglo XIX y principios del XX, localizaciones que finalizaron en su exterminio generalizado. El libro representa una sucesión de cuadros por la cual los judíos fueron crecientemente desplazados de aquel espacio de la aparición, del suelo de igualdad que suponía la isonomía, del terreno político común que instauraba la humanidad.

Todos esos desplazamientos, en el análisis de Arendt, quedan reducidos a ser desplazamientos dentro de la relacionalidad interhumana, no de un mundo material, físico y real. En todo el libro apenas son unos párrafos los que se dedican a examinar las condiciones físicas de la

1. Para una exposición de las críticas de Pitkin a Arendt, ver Dietz, p. 40.

segregación y la aniquilación de aquellos seres humanos corporales y reales; la mayoría son referencias a cómo aquellos hombres y mujeres eran descalificados o aceptados, a cómo se les veía o se comprendían a sí mismos, a cómo se les denigraba o se les ensalzaba, con vistas a la devastación de sus personalidades morales y políticas.

Sin embargo, si lo único importante es la ubicación de aquellos hombres y mujeres en el mundo insustancial de la aparición, en la trama de relaciones interhumanas, es decir, si lo único crucial es que la polis se puede llevar consigo, independientemente de las condiciones espaciales y materiales, siempre quedará una lúgubre pregunta: ¿qué les impedía a aquellos seres humanos instaurar una polis dentro de la comunidad interhumana de los campos de concentración?

La pregunta plantea un sinsentido porque, a fin de cuentas, es profundamente desacertado el llegar a considerar la polis y el espacio de la aparición humana independizados de los espacios reales y físicos. La ciudad física deja de ser un mero marco para la acción y el discurso político, como señalaba Arendt, cuando puede añadir un elemento de cualidad a esa misma acción y ese mismo discurso, cuando llega a determinar el que esa acción y ese discurso se desarrollen sin trabas o se erradiquen conjuntamente con su portador, el actor político.

Porque los judíos no podían llevar consigo a todas partes su polis, porque no podían establecerla en el campo de concentración, es por lo que el espacio concreto cuenta, por lo que ese espacio cobra un papel protagonista en la modelación de las comunidades políticas, y por lo que los procesos reales, físicos y espaciales de discriminación y de desapropiación fueron los que condujeron al exterminio judío, y no un simple sucederse de las diferenciaciones y desposesiones dentro de la isonomía interhumana<sup>2</sup>.

**Una ciudad sin polis implica la retirada del espacio urbano de todos aquellos procesos de autolegislación por los cuales el orden urbano puede considerarse legítimo.**

#### UNA CIUDAD SIN POLIS

Si bien es cierto que una comprensión que segrega la polis de la ciudad presenta serias dificultades para la concepción de la polis, al mismo tiempo dicha segregación va a significar claros perjuicios para la ciudad. Una ciudad sin polis implica la retirada del espacio urbano de todos aquellos procesos de autolegislación por los cuales el orden urbano puede considerarse legítimo.

Es en ese punto donde un trabajo como el de Hannah Arendt se hace imprescindible. Hasta el momento se han presentado las deficiencias que tendría su obra para entender cabalmente la formación de las relaciones políticas. Ante estas conclusiones el paso más lógico sería el de abandonar sus propuestas en busca de otras concepciones sobre el fundamento político más atentas a las relaciones espaciales y materiales. Sin embargo, como se va a ver en este apartado, las graves consecuencias que para la ciudad tiene la retirada de la polis de su seno hacen más que aconsejable su reconsideración, son esas consecuencias las que aconsejan retener la fundamentación política que realiza Hannah Arendt, para reubicarla dentro del espacio urbano.

Desde la Geografía Urbana se han realizado importantes aportaciones sobre la constitución de la ciudad posmoderna. Localizadas sobre todo en la ciudad de Los Ángeles, en torno a la University of California Los Ángeles, se ha intentado ofrecer un cuadro de cómo las últimas evoluciones del capitalismo acaban incorporándose al espacio de la ciudad y a configurar un tipo de relaciones sociales ampliamente opresivas y discriminatorias, no sometidas, sin embargo, a ningún tipo de control político o democrático. Aunque estas descripciones se refieren más al modelo norteamericano de ciudad, sin embargo no dejan de observarse este mismo tipo de tensiones en el seno de las ciudades europeas.

Quizá uno de los procesos menos democráticos posibles y que, no obstante, cuentan con una importancia fundamental en la modelación de las ciudades es su formación por los flujos del capitalismo desregulado. Aquí Edward Soja es paradigmático en su descripción de cómo las asimetrías a escala mundial entre los distintos grupos étnicos y sociales, van cobrando cada vez mayor profundidad en el seno de la ciudad posmoderna desarrollada. La urbe, así, se convierte en un claro reflejo, a nivel micro, de las relaciones abstractas de poder que constituyen el orden mundial.

2. Existe un bellissimo contraejemplo a la consideración de la polis griega en la obra de Vernant. Frente a la opinión de Arendt de que el espacio de la ciudad era prescindible para la constitución de la polis, Vernant va a señalar cómo la concreción de ese mismo espacio era lo que realmente habilitaba la existencia de la comunidad política (véase Vernant, pp. 135-241).

En su mismo seno habría que contar la presencia, por un lado, de clases profesionales aventajadas, y encastilladas tras los muros tanto físicos como simbólicos de la ciudad, rodeadas de una multitud de “minorías”, en muchas ocasiones situadas por debajo del umbral de la pobreza, y dedicadas a los puestos de servicio y producción más bajos de la ordenación del trabajo. Esta distribución social queda firmemente asentada con la construcción de fronteras de seguridad que higienizan y despejan las áreas ocupadas por las clases profesionales, y que excluyen a las poblaciones desestructuradas, peligrosas y amenazantes (Soja, pp. 152-158).

De esta manera, como Soja sugiere, la ciudad posmoderna se convierte en el epítome mismo de las relaciones de poder globales. Para las relaciones capitalistas de producción no supone ninguna catástrofe el que la ciudad esté desestructurada con la formación de guetos conflictivos; es más, esta misma segregación espacial de la ciudad sólo sería un reflejo en el espacio urbano de las relaciones asimétricas de poder que configuran el capitalismo desregulado. (Soja, p. 163).

Los procesos de alienación del espacio urbano descritos desde la Geografía Urbana son múltiples. En ocasiones son procesos explícitos de segregación de las poblaciones; otras veces la eliminación de las poblaciones “indeseables” se produce a través de procedimientos más sutiles como el diseño urbano. En cualquier caso, todos estos procesos concluyen en la expropiación sobre la decisión del espacio de la ciudad de aquellos que son sus mismos pobladores.

En ocasiones estos procesos de exclusión son directos e inmediatos, y se configuran a través de la barrera física. Los controles policiales, la videovigilancia, las vallas, o sistemas más sutiles, son los que están impidiendo el acceso de poblaciones no deseadas a espacios urbanos considerados como privados o semipúblicos. La ciudad se convierte así en un abierto terreno de lucha entre las “minorías” que son criminalizadas, recluidas y perseguidas, y la verdadera minoría de la clase media y alta profesional<sup>3</sup>.

En ocasiones la exclusión no es tan evidente, y se produce sobre las bases mismas que regulan el capitalismo: a través de los sistemas de precio y de especulación sobre el suelo urbano. Se constituye así un complejo entramado que une desde las constructoras y los agentes de la propiedad hasta a cierta parte de las vanguardias culturales y las promociones municipales. Sea a través del dinero, sea a través de las vanguardias culturales subvencionadas, las zonas abandonadas de la ciudad, y que constituyen el abrigo de las poblaciones marginadas, son progresivamente ocupadas por movimientos de clase media-alta y profesional. Este proceso, que se ha conocido como *gentrification*<sup>4</sup>, supone una recolonización por el capital de las zonas ruinosas de la ciudad y que, por eso mismo, siguen suponiendo importantes posibilidades de negocio.

Otras veces la exclusión se realiza conscientemente a través de la misma disposición del espacio por el diseño. Así es como Loukaitou-Sideris y Banerjee describen la apropiación de los espacios públicos por la “ciudad corporativa”. La ciudad corporativa tiene su origen en la retirada de inversión pública para la disposición de los espacios públicos y abiertos de la ciudad. Este retroceso de los fondos municipales acarreó, en buena parte de las ciudades norteamericanas de los años sesenta y setenta del anterior siglo, el hecho de que fueran los promotores privados los encargados de proveer a la ciudad de este tipo de espacios. Como contraprestación ante las licencias municipales a los promotores privados, estos promotores habían de dedicar por ley un porcentaje tanto del suelo como del presupuesto de sus intervenciones a la provisión de espacio público como parques, plazas, corredores, etc.

Sin embargo, como Loukaitou-Sideris y Banerjee describen, las ejecuciones de suelo público por parte de los promotores privados distan mucho de ser verdaderamente públicas y abiertas a toda la población de la ciudad. Por el contrario, ante el temor a rodear los espacios caros de viviendas, oficinas y comercios de poblaciones no deseadas y potencialmente violentas, los promotores privados habrían diseñado espacios seudopúblicos, que sutilmente estarían estrangulando el sentido abierto del espacio público, y expulsando a minorías étnicas y clases sociales desfavorecidas. El

3. Ver a este respecto las páginas que dedica Mike Davis a analizar las presiones policiales sobre las poblaciones marginadas en Los Ángeles, en el período post Vietnam (Davis, pp. 266-320).

4. Consultar los análisis que realiza Neil Smith (Smith, 1992).

La abstracción obrada sobre el espacio por los distintos planeamientos y reformas de la urbe capitalista impone la confiscación a sus ciudadanos de lo que les es al mismo tiempo más próximo: su propio espacio urbano como lugar tentativo para la polis.

diseño espacial de estas áreas, instalado en una estrategia de higienización, regulación y previsibilidad, termina por imponer premeditadamente una frontera cerrada para las poblaciones tumultuosas e indeseables. En una variedad de ciudades como San Diego, San Francisco, Los Ángeles o Nueva York, los espacios destinados a uso público y colectivo, pero que habían sido promocionados privadamente desde las grandes corporaciones, se convierten verdaderamente en plazas y parques privados destinados a la recreación de los profesionales de los edificios corporativos adyacentes (Loukaitou-Sideris y Banerjee, pp. 103-148). Estas tendencias, omnipresentes en las ciudades norteamericanas, no dejan de apreciarse, sin embargo, en las mismas ciudades europeas.

Asimismo habría que contar con otros procesos de espectacularización de la ciudad, que suponen también la eliminación de la dimensión política del espacio urbano. Estos procesos estarían suponiendo una limpieza y mercantilización de los espacios públicos y de la misma realidad de la ciudad, que cercena su intrínseca pluralidad desde la que sólo es posible la cosa pública. Sin ir más lejos, la producción de la ciudad para el turismo supone una forma de eliminar los aspectos más conflictivos del espacio urbano, pero, también, de eliminar su pluralidad como polis. La conversión de la ciudad en un lugar para el turismo, como Lash y Urry han señalado, acarrea su estetización y transformación en una serie de ambientes tematizados (Lash y Urry, pp. 269-279).

Así, en localizaciones más concretas, se ha comprobado cómo la apertura al turismo de determinados barrios tradicionales<sup>5</sup> y populares de la ciudad ha supuesto la eliminación de esos barrios de las propias capas populares que, sin embargo, podían resultar una amenaza para el visitante. De esta manera, la ciudad recupera su pasado para los nuevos turistas, aunque sea un pasado recuperado bajo la forma de parodia, sin la presencia de aquellos que lo hicieron.

Finalmente, el espacio urbano es despojado de su dimensión plural y política a través de la lógica de la funcionalidad que se le impone. Con el objetivo de hacer la ciudad más funcional, de mejorar los tránsitos y los desplazamientos, se terminan eliminando “puntos pertinaces” que, sin embargo, representaban el suelo de una polis plural y múltiple. En una lectura rápida de la ciudad, fácilmente se comprende que su trama no está constituida para las actividades del “estar” y del “encuentro” sino, sobre todo, del tránsito y del libre movimiento<sup>6</sup>.

No cabe duda de que todas estas tendencias hacia la mercantilización y “limpieza” del espacio urbano son especialmente visibles en Estados Unidos. Las ciudades europeas son demasiado históricas, demasiado particulares, como para que se pudieran acometer vastas desestructuraciones de su espacio. Sin embargo, en la medida en que se sitúan como nodos en el espacio mundial de la producción y el consumo, no dejan de sentir estas influencias. La retirada de la polis de estas ciudades es un escenario más que previsible para su futuro inmediato.

A fin de cuentas, como ya señaló hace tiempo Lefebvre, el capitalismo pone en marcha agudos procesos de deslocalización que arrancan a la particularidad del espacio el sentido de su propio destino. La abstracción obrada sobre el espacio por los distintos planeamientos y reformas de la urbe capitalista impone la confiscación a sus ciudadanos de lo que les es al mismo tiempo más próximo: su propio espacio urbano como lugar tentativo para la polis. Los procesos de mercantilización, intercambiabilidad y consumo del suelo suponen así la violencia de enajenarle al propio espacio de la ciudad los rasgos de su concreción y su particularidad (Lefebvre, pp. 276-289).

#### **BASES PARA EL REGRESO DE LA POLIS A LA CIUDAD**

Si por un lado hemos constatado las dificultades que analíticamente presentaba el entendimiento de una polis desprendida de su espacio urbano y de todo elemento de materialidad y de artificialidad, y por otro hemos resumido las no menos graves consecuencias que tenía para la ciudad la marcha de su seno de la polis, parece mostrada la necesidad de reunificar ambas realidades, y realizar una repolitización de los espacios urbanos. Sin embargo, para hacer posible el recuento es necesario antes revisar los campos de aplicación de cada una de las actividades presentadas más arriba, y que estableció Hannah Arendt.

5. Un buen ejemplo de este proceso lo representa el análisis de Christine Boyer sobre la transformación del South Street Seaport en Nueva York (Boyer, 1992, pp. 199-202).

6. Son muy interesantes los estudios que realiza Trevor Boddy sobre cómo la vida de la calle, potencialmente política, ha sido desplazada en varias ciudades norteamericanas por la construcción de galerías y subterráneos para los viandantes que facilitan y mejoran el tránsito (Boddy, pp. 123-153).

Como se recordará, según Arendt tanto la ejecución de la labor, como la ejecución del trabajo, estaban condenadas a la servidumbre de los campos sobre los que se aplicaban. La labor, empeñada en la reconstitución del cuerpo y sus procesos, quedaba subsumida en la insignificancia de la necesidad de la reproducción biológica. El trabajo, por su parte, nunca podía ser libre en sí mismo porque su aplicación estaba dirigida por la finalidad del artefacto por construir. Ante esta disposición de dos terrenos de la necesidad y de la finalidad, parecía claro que la polis y la tercera actividad, la acción política, tenían que abrirse un tercer terreno, el de la libertad de las relaciones humanas constitutivas de la isonomía. Desde la argumentación de Arendt, no se puede devolver la libertad política ni al reino de los cuerpos ni al de los artefactos, puesto que, por definición son espacios tanto de la necesidad como de la reificación. Hay que realizar, por ese motivo, una reconsideración de ambos espacios para que la polis pueda regresar al espacio físico y material de la ciudad.

Respecto al espacio de las necesidades, Arendt tenía bien clara su abierta incompatibilidad con el terreno de la libertad política. Como se vio, la entrada de las necesidades dentro de las preocupaciones políticas, a juicio de Arendt acarrearían la ruina de la libertad política y el inicio de la tiranía de los estómagos. Basta recordar los furibundos ataques de Arendt a la obra de Marx, por cuanto el alemán intentaba situar como prioridad en la ordenación de las sociedades no tanto la libertad política cuanto la abundancia y la liberación de las necesidades vitales (Arendt, 2004, p. 84). Esa introducción de la necesidad dentro de la agenda política, a juicio de Arendt, sólo podía ocasionar la tiranía de los estómagos de las mayorías.

Ahora bien, se puede interpretar que lo que Marx pretendía no era tanto el desmoronamiento de las instituciones políticas en aras al enaltecimiento de la necesidad social, cuanto el demostrar que precisamente esas necesidades sociales y los procesos productivos para su subvención son fenómenos políticos. A pesar de sus derivas muchas veces economicistas, abundan las páginas en que Marx se dedica a hacer de la economía una economía política, es decir, a demostrar que las necesidades y su subvención son fenómenos no necesarios, sino políticos y ubicados en la contingencia de la lucha de clases<sup>7</sup>. Sin duda, la estrategia de Marx fue la inversa a la sospechada por Arendt; no la destrucción de las relaciones políticas por el imperio de la necesidad social, sino el desmantelamiento de la necesidad social a través de la prueba irrefutable de su realidad política. Si aceptamos la tesis de Marx, hemos de concluir que las necesidades sociales ya no son necesarias, sino contingentes y políticas, y que siempre pueden ser organizadas de formas diferentes<sup>8</sup>.

Respecto al mundo artificial, bien es cierto que Arendt señala que el mundo creado por las manos del hombre, y que perdura a su consumo, es lo que dota de estabilidad a la humanidad, lo que permite que la identidad se aferre y se consolide en objetos durables (Arendt, 1993, p. 158). Sin embargo, el gran peligro que parece asolar al *homo faber* consiste en su apresamiento por ese mundo de los objetos creados por él, a través del proceso de reificación (Arendt, 1993, p. 161). El mundo del artefacto puede implicar una amenaza para el ser humano en la medida en que lo contagie de la instrumentalidad que reina en su seno. Así, el ser humano quedaría apresado por la reificación, y convertido él mismo en un medio, en un instrumento, para la acumulación de más objetos y artefactos (Arendt, 1993, p. 232).

Las dificultades para realizar una politización de la actividad de la fabricación proviene de la manera como Arendt la entiende. Para Arendt, la fabricación es un proceso individualizado, que enfrenta al hombre con el objeto, y que concluye en ese mismo objeto. No existe dimensión socio-política en la fabricación de útiles y de instrumentos<sup>9</sup>. Para Arendt, la incapacidad política del *homo faber* reside en el hecho de que sus relaciones humanas siempre tienen como punto final el objeto y el intercambio de los objetos. Si bien el espacio del artefacto no es el espacio socio-político, para Arendt, porque en él el sujeto, individualmente, aplica una finalidad cerrada sobre un objeto, el análisis podría ser bien distinto en caso de recuperar la dimensión social de todo proceso de fabricación.

De estas concepciones de Arendt sobre el reino de las necesidades y de los artefactos es de donde se deriva la necesidad de encontrar otra esfera estrictamente política que pueda realizar

7. En esa línea van los constantes descensos de Marx a la realidad supuestamente necesaria y obligatoria de la fábrica. Lo que Marx se encuentra en ese descenso son fenómenos de dominación social, y no el sometimiento por la necesidad biológica y corporal: "El código de la fábrica en que el capital expresa, como legislador privado y según su propia buena voluntad, su autocracia sobre la mano de obra, y que disiente de la división de poderes, tan alabada por la burguesía, y por el todavía más alabado sistema representativo, no es otra cosa que una caricatura de la regulación social del proceso de trabajo" (Marx, 1961, p. 424).
8. En el debate siempre abierto sobre la necesidad humana, son muchos los que se han sumado a la idea de que no existe algo así como una necesidad humana última, fuera de su ubicación del campo contingente de las relaciones socio-políticas (ver por ejemplo Baudrillard, p. 78)
9. Indica Arendt: "La cuestión es que el *homo faber*, constructor del mundo y productor de las cosas, sólo encuentra su propia relación con otras personas mediante el intercambio de productos, ya que estos productos siempre se han producido en aislamiento" (Arendt, 1993, p. 179).

Lo que hay que desentrañar no es cómo el espacio de la aparición pura que es la relación interhumana de la isonomía se establece por encima del espacio de la aparición fabricada que es el mundo artificial, sino cómo el espacio de la aparición fabricada es, en sí mismo, el espacio de la isonomía.

sin impedimentos la búsqueda de la libertad. La esfera ya no pública, sino propiamente política, donde la acción y el discurso libres se desarrollan, se aparece cuando los hombres se encuentran, se relacionan y se diferencian exclusivamente entre sí, por encima del apresamiento que suponía el mundo individualizado de los objetos y los artificios.

Sin embargo, lo que resulta difícilmente concebible es cómo puedan llegar a encontrarse entre sí mismos los seres humanos, por encima de la artificialidad de su espacio y de la presencia de sus cuerpos. La solución no parece hallarse en ese *arriba*, en la relación interhumana pura *por encima del* espacio fabricado, sino en un paso antes, en el paso donde el mundo fabricado posibilita y constituye la aparición propiamente dicha. Lo que hay que desentrañar no es cómo el espacio de la aparición pura que es la relación interhumana de la isonomía se establece por encima del espacio de la aparición fabricada que es el mundo artificial, sino cómo el espacio de la aparición fabricada es, en sí mismo, el espacio de la isonomía.

Sin embargo, para examinar cómo el espacio de la aparición fabricada es el espacio de la isonomía hay que ir más allá de la concepción de Hannah Arendt sobre los mundos de la necesidad, de la artificialidad y de la libertad. A continuación, ofreceré dos modelos teóricos que permiten pensar cómo esos mundos de la necesidad y del artificio pueden significar el terreno donde aparece la diferencia del ser humano y su libertad.

En primer lugar, propongo considerar la obra de Merleau-Ponty, sobre el estudio de la percepción humana. Para Merleau-Ponty el objeto no tiene que ser considerado ni como la fuente de la necesidad y la esclavitud sobre el sujeto, ni tampoco como la prisión de la objetivación; al contrario, para Merleau-Ponty el objeto es lo que abre propiamente lo humano, su diferencia. Para él el objeto y el mundo de los objetos poseen una estructura y un sentido, y es prendiéndose de ellos como el ser humano alcanza a estructurar su percepción misma (Merleau-Ponty, 2004, p. 67).

Para Merleau-Ponty la relación no termina con el contacto del objeto con el sujeto, sino con la interpenetración del sujeto por el objeto, con la forma como un cierto objeto permite y fomenta una cierta forma de hacerse sujeto<sup>10</sup>. Es más, sólo puede ser un mundo así concebido el que abra y permita las relaciones entre los seres humanos. Las acciones humanas únicamente pueden concebirse, para Merleau-Ponty, engarzadas en la estructura del más amplio mundo objetual, de manera que “las perspectivas de dos seres humanos se unifican en la medida en que coexisten a través de un mismo mundo” (Merleau-Ponty, 2004, p. 413).

Desde la perspectiva de Merleau-Ponty, los objetos no suponen ya ninguna necesidad externa al sujeto, ni tampoco le obligan a reificarse y perder su libertad; al contrario, son los objetos los que posibilitan y los que abren lo esencialmente humano. Y, cabe añadir, si en algún punto es concebible la libertad y la acción políticas, ese punto se encuentra en el seno mismo del mundo físico y artificial, no por encima de él.

El segundo ejemplo que posibilita el acercamiento de los espacios físicos y artificiales a la forma de la polis es el de James J. Gibson. El mundo, para Gibson, tampoco está compuesto por entes extraños que amenazarían la libertad del ser humano; antes al contrario, es el mundo y su textura lo que depararon el advenimiento de todos los seres vivos, incluido el hombre. Desde su propuesta del Cognitivism Ecológico, el ambiente y todos los objetos que lo pueblan es lo que está posibilitando una determinada forma de ser y de actuar conforme a su textura.

En concreto, Gibson va a desarrollar la teoría de las *affordances*<sup>11</sup> que va a ser muy valiosa para reinterpretar la génesis del ser humano dentro del medio ambiente. Las *affordances* van a ser todo aquello que el medio ambiente ofrece al ser vivo para su desarrollo, el provecho (y el perjuicio) que para sí tiene la vinculación activa con el entorno. Las *affordances* las constituyen todos los valores que el ser humano puede extraer del medio para su propia constitución.

10. Señala Merleau-Ponty: “Sin embargo, no hemos agotado el significado de ‘la cosa’, al definirla como el correlato de nuestro cuerpo y nuestra vida. A la postre, sólo alcanzamos la unidad de nuestro cuerpo en la unidad de la cosa, y es gracias a que cogemos objetos y los manipulamos como nuestras manos, ojos y nuestros órganos sensoriales aparecen ante nosotros. El cuerpo por sí mismo, el cuerpo en reposo absoluto, es una masa oscura, que sólo comenzamos a percibir como un ser preciso e identificable cuando se dirige y mueve hacia alguna cosa” (Merleau-Ponty, p. 375).

11. Prefiero dejar sin traducir el término y así no introducir un barbarismo. Baste la definición que da Gibson: “Las *affordances* del medioambiente son lo que este medio ofrece al animal, lo que le proporciona y provee, sea para bien o para mal (...) Las *affordances* constituyen la complementariedad entre el animal y el medio ambiente” (Gibson, p. 127).

Una vez que, desde las perspectivas de Merleau-Ponty y de Gibson, los mundos físico y artificial suponen la apertura de lo humano, y posibilitan toda acción y discurso, la polis puede regresar a la ciudad para legitimarla.

(...) el espacio de aparición tiene que ser contemplado no en su dimensión metafórica, sino en la literal, esto es, como la constitución de trayectorias materiales a través de las cuales un sujeto emerge como sujeto político real.

El concepto introducido por Gibson es muy valioso, porque permite situar directamente sobre el ambiente las aperturas humanas para la acción. Esto significa que la acción política y la acción libre son enteramente inconcebibles sin señalar un espacio y un ambiente que las esté posibilitando. Desde la inserción de la acción humana dentro de un ambiente posibilitador es cómo podremos ahora analizar los distintos sentidos que los espacios urbanos estén posibilitando y facultando la acción; qué espacios urbanos posibilitan la subordinación, qué espacios facilitan la reificación, qué espacios permiten la acción política.

En resumen, tanto las aportaciones de Merleau-Ponty como las de Gibson nos permiten superar la improductiva concepción de Hannah Arendt sobre los mundos físico y artificial, que mantenía desterrada a la polis de los espacios urbanos. Una vez que, desde las perspectivas de Merleau-Ponty y de Gibson, los mundos físico y artificial suponen la apertura de lo humano, y posibilitan toda acción y discurso, la polis puede regresar a la ciudad para legitimarla.

#### EL REGRESO DE LA POLIS A LA CIUDAD

Desde los estudios urbanos se ha señalado que la reinstauración de la polis republicana, tal y como la concibió Arendt, en el espacio la ciudad se puede conseguir a través de una reinterpretación del concepto de “espacio de la aparición”. Bien es cierto que, como ha apuntado George Baird, en un principio, el espacio de la aparición, para Arendt, era más bien unas coordenadas interhumanas dentro de las cuales cada uno de los seres humanos podían diferenciarse como seres únicos, gracias a la acción y al discurso. Concentrado en el terreno de la isonomía, paradójicamente, el espacio de la aparición de Arendt se encontraría escasamente “especializado” (Baird, p. 19).

Esta circunstancia encuentra su origen en la conclusión que ya hemos señalado más arriba, sobre la escasa confianza que mostraba Arendt por el mundo artificial. Para Arendt, el peligro consistía en que un sentido positivo de reificación como aparición y estabilización dentro del mundo de los objetos, se desplazara rápidamente a otro negativo, donde reificación fuera sinónimo de apesamiento en el objeto y de aislamiento entre los seres humanos. Aquí Arendt está por entero dentro de la posición moderna respecto al objeto, que mostraría “qué rápidamente nos lamentamos por la pérdida del mundo mientras que, al mismo tiempo, y de una manera fundamental, le retiramos por entero nuestra confianza” (Baird, p. 16).

Desde la perspectiva que se ha establecido con anterioridad, queda manifiesto ahora que todos los recelos planteados hacia el artificio se deben a la pronta identificación que se hace entre reificación y deshumanización. La posición que defiendo aquí, sin embargo, intenta remontar esta asociación, para señalar que el único proceso posible de politización se encuentra a través de las trayectorias materiales, de los objetos y artificios. La reconsideración del espacio de la ciudad como sede de la polis, sólo puede fundarse en una declaración como la que realiza Ronald Beiner:

“Las principales categorías de la filosofía política de Hannah Arendt como el espacio público y la mundanidad, tienen que ser consideradas en su entera dimensión arquitectónica” (Beiner, p. 7).

Si esto es así, entonces el espacio de aparición tiene que ser contemplado no en su dimensión metafórica, sino en la literal, esto es, como la constitución de trayectorias materiales a través de las cuales un sujeto emerge como sujeto político real. Así pues, el regreso de la polis a la ciudad exigiría un doble movimiento de aproximación.

En primer lugar, el regreso de la polis a la ciudad exigiría el acercamiento de la polis a la ciudad, a través de una reconsideración de los procesos de reificación. Si las texturas de los objetos naturales o artificiales son motivos esenciales para la humanización de hombres y mujeres, entonces un colectivo político sólo puede concebirse dentro de los espacios socio-materiales, entre ellos, la ciudad. La ciudad no puede ser ya más un marco prescindible para la acción y el discurso políticos<sup>12</sup>. La ciudad ha de convertirse no en el marco, sino en el objeto mismo de la política, por el mero hecho de que el espacio social está decidiendo qué acciones y discursos son posibles. Como concluía Lefebvre:

12. Tal y como sugiere Lefebvre (pp.93-94).

La ciudad moderna sería fuente de alienación puesto que ha sido enajenada de la posibilidad de que cada uno de sus miembros y actores decidan sobre su ordenación y su futuro. Así, ese espacio abstracto, homogéneo y equiparable de la ciudad capitalista es el que estaría impidiendo la constitución de auténticas polis.

“La actividad dentro del espacio está restringida por ese mismo espacio; el espacio ‘decide’ qué actividad puede ocurrir, pero incluso esa decisión tiene sus límites y su legalidad. Es el espacio el que la establece, porque el espacio implica un cierto orden (y, correlativamente, un cierto desorden). El espacio ordena los cuerpos, prescribiendo o proscribiendo ciertos gestos, rutas y distancias” (Lefebvre, p. 143).

La aproximación política no puede ya ignorar que la ciudad es su contenido porque, mientras tanto, la ciudad está imponiendo y facilitando ciertas apropiaciones y desposesiones políticas. El espacio concreto en general, y el urbano en particular, sí que importan porque sus procesos son los que retiran efectivamente a ciertas poblaciones de la polis, porque fueron esos mismos procesos los que retiraron en su día a las poblaciones judías de la política y aún de la humanidad misma.

Al mismo tiempo, en la medida en que la polis se aproxima a la ciudad, las relaciones políticas recobran su espesor y su importancia. Ya observamos las dificultades que existían desde la postura de Hannah Arendt para señalar cuál era el contenido de la política. Fuera del mundo, la acción y el discurso políticos sólo tenían como contenido la diferenciación humana en el espacio insustancial de la isonomía. Ahora que la polis se ha acercado a la ciudad, el contenido de la polis es esa misma ciudad, como el ordenamiento concreto y real dentro del cual los seres humanos concretos y reales pueden aparecer y diferenciarse.

Pero, en segundo lugar, la ciudad también tiene que aproximarse a la polis, porque no cualquier espacio urbano puede ser sede para la polis republicana. Arendt tenía razón al albergar ciertos temores sobre la deriva de la reificación hacia la alienación, porque las ciudades modernas eran y son espacios deshumanizados. El proyecto moderno de ciudad es un proyecto fundamentalmente enajenado de espacio social.

Esta disposición la ha estudiado detalladamente Lefebvre, y queda perfectamente resumida con la diferencia que establece entre espacio dominado y espacio apropiado. De esta manera, existirían ciudades y espacios urbanos cuyos destinos han sido arrancados a cada uno de sus miembros, con la imposición desde fuera, y de una manera generalmente abstracta, de su morfología; éstos serían los espacios urbanos dominados. Por el contrario, habría espacios urbanos demarcados y caracterizados por sus propios ciudadanos, a través de sus desplazamientos, su acción y su discurso; éstos serían los espacios urbanos apropiados (Lefebvre, p. 165).

Fundamentalmente, los procesos de desapropiación del espacio, bajo el modelo de producción capitalista, consistirían en su abstracción, homogeneización y equiparabilidad. La ciudad moderna sería fuente de alienación puesto que ha sido enajenada de la posibilidad de que cada uno de sus miembros y actores decidan sobre su ordenación y su futuro. Así, ese espacio abstracto, homogéneo y equiparable de la ciudad capitalista es el que estaría impidiendo la constitución de auténticas polis. La ciudad, en consecuencia, debe acercarse también a la polis.

Frente a este tratamiento del espacio, desde el urbanismo y la arquitectura se ha insistido en la necesidad de respetar la propiedad y cualidad del espacio, con el fin de hacer de las ciudades lugares políticamente posibles. Este cambio de enfoque en la consideración del espacio se produciría tanto en los procedimientos como en el contenido. Así, por una parte, se ha insistido en la necesidad de realizar procesos de reforma urbana que cuenten de alguna manera con la esencia del espacio para modelar, y con la participación de sus propios actores<sup>13</sup>, fueran humanos o no humanos. Por otra parte, también se ha sugerido que el propio contenido de los espacios ha de promover su mismo carácter cívico y colectivo, en lugar de promover su privatización y comercialización<sup>14</sup>.

En este acercamiento de la polis a la ciudad, y de la ciudad a la polis, los beneficios serían mutuos. En este momento conseguimos superar los graves perjuicios derivados de la antecedente separación, y que fueron señalados al comienzo del artículo.

13. Baird, por ejemplo, ha sugerido la necesidad de establecer una economía política de la construcción (Baird, p. 123).

14. Como ha señalado Beiner: “(...) a political philosophy of architecture must be concerned not only with public spaces as settings for freedom, but also with public spaces as themselves instantiating the provision for human needs-spaces that gather us together rather than isolate us”.

En primer lugar, la polis deja de ser el espacio ideal de la isonomía, para encontrarse plenamente materializada. La polis, situada en unos emplazamientos concretos, cobra todo su contenido, y no queda ya restringida a representar las pujas de los ciudadanos por aparecer como diferentes y únicos; la polis ahora tiene como objeto de su propia acción la ciudad donde se encuentra instalada, los espacios reales que, por otra parte, estarían conformando esencialmente a los mismos ciudadanos.

En segundo lugar el mundo físico o artefactual, todo lo que de exterior existía respecto al ser humano, pierde toda su necesidad y fatalidad. El ser humano sólo conseguía hacerse libre, señalarse como único, por encima de la reificación a la que le estaba amenazando tanto su cuerpo como los artefactos y objetos. Ahora que el mundo artificial y físico posibilita y humaniza al ser humano, deja de presentarse como un obstáculo y una amenaza y se reconvierte en el campo contingente de ordenación. El espacio de la ciudad queda abierto a la propia deliberación humana, desde el momento en que puede ser conformado y ordenado de otras maneras no alienadas como se presenta bajo el capitalismo.

Finalmente, y en relación con la anterior consecuencia, la ciudad deja de estar irredenta por el alejamiento de la polis. Ahora que la polis ha encontrado su emplazamiento más propio en el espacio urbano, el espacio urbano puede quedar sometido a unos procesos legitimadores de control democrático. El que la polis retorne a la ciudad significa para el espacio urbano que todos sus miembros y partes constituyentes han de quedar involucradas en los procesos de decisión sobre su ordenación futura.



## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah. 1993. *La condición humana*. Barcelona. Paidós.
- . 1999. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid. Taurus.
- . 2004. *Sobre la Revolución*. Madrid. Alianza Editorial.
- Baird, George. 1995. *The Space of Appearance*. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts.
- Baudrillard, Jean. 1991. *Crítica de la economía política del signo*. México. Siglo XXI.
- Beiner, Ronald. 2005. "Our Relationship to Architecture as a Mode of Shared Citizenship: Some Arendtian Thoughts", en *Techné: Research in Philosophy and Technology*, vol. 9, n. 1. <http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/SPT/v9n1/beiner.html> (5 febrero 2007).
- Boddy, Trevor. 1992. "Underground and Overhead: Building the Analogous City", en Sorkin (Ed.): *Variations on a Them Park: The New American City and the End of Public Space*. Nueva York. Hill and Wang.
- Boyer, Christine. 1992. "Cities for sale: Merchandising History at South Street Seaport", en Sorkin (Ed.): *Variations on a Them Park: The New American City and the End of Public Space*. Nueva York. Hill and Wang.
- Davis, Mike. 1998. "City of Quartz: excavating the future in Los Angeles". Londres. Pimlico.
- Dietz, Mary G. 1995. "Feminist receptions of Hannah Arendt", en Honig (Ed.): *Feminist interpretations of Hannah Arendt*. Pensilvania. The Pennsylvania State University Press.
- Gibson, James J. 1986. *The Ecological Approach to Visual Perception*. New Jersey. Laurence Erlbaum Associates.
- Lash, Scott y Urry, John. 1994. *Economies of signs and space*. Londres. Sage.
- Lefebvre, Henri. 1991. "The Production of Space". Oxford. Blackwell.
- Loukaitou-Sideris, Anastasia y Banerjee, Tribid. 1998. *Urban Design Downtown: Poetics and Politics of Form*, Berkeley. University of California Press.
- Marx, Karl. 1961. *Capital: a critical analysis of capitalist production*. Moscú. Foreign Languages Publishing House.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2004. *Phenomenology of Perception*. Londres. Routledge.
- Smith, Neil. 1992. "New city, new frontier", en Sorkin (Ed.): *Variations on a Them Park: The New American City and the End of Public Space*. Nueva York. Hill and Wang.
- Soja, Edwin. 1990. *Postmodern geographies: the reassertion of space in critical social theory*. Londres. Verso.
- Vernant, Jean-Pierre. 2001. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona. Ariel.