

NIHILISMO Y COMUNIDAD EN EL ESPACIO URBANO

Francisco León Florido

Profesor de Filosofía y escritor.

El pensamiento del control técnico dio lugar a la planificación como instrumento del progreso. Perdida la relación natural del hombre con la ciudad se rompen los vínculos sociales. El hombre se separa de sus construcciones sociales. El espacio de la ciudad se concibe independiente de su contenido. Carece de sentido reivindicar los espacios comunes desde la heterogeneidad, la interculturalidad e interracialidad de la ciudad contemporánea

Por lo tanto, y no sólo metafóricamente, tenemos el derecho de comparar, como tan a menudo se ha hecho, una ciudad con una sinfonía o con un poema; son objetos de la misma naturaleza. Quizá más preciosa aún, la ciudad se sitúa en la confluencia de la naturaleza y del artificio. Congregación de animales que encierran su historia biológica en sus límites, y que al mismo tiempo la modelan con todas sus intenciones de seres pensantes, la ciudad, por su génesis y por su forma depende simultáneamente de la procreación biológica, de la evolución orgánica y de la creación estética. Es, a la vez, objeto de naturaleza y sujeto de la cultura; es individuo y grupo; es vivida e imaginada; la cosa humana por excelencia.

(C. Levi-Strauss:
Tristes Trópicos, cap. 13)

MAS de dos milenios separan estos dos textos, y, sin embargo, late en ambos un fondo común: la ciudad es un artificio humano, que no puede desprenderse de su esencia natural. No obstante, quizá las concepciones sobre la ciudad se hayan modificado más en los cincuenta años transcu-

La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, un nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien. De aquí que toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquellas, y la naturaleza es fin.(...) De todo esto resulta que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es, por naturaleza, un animal social.

(Aristóteles: *Política I*, 1252 b 8 ss.)

rridos desde que Levi-Strauss publicara su obra más conocida, que en los siglos que nos separan del Filósofo. En efecto, hoy el espacio urbano se concibe como una forma independiente de su contenido: primero los mapas, lo planos, luego el territorio, homogeneizado, devastado, aplanado, cementado, más tarde, las vías que

permiten el acceso, las redes de energía y comunicación, a continuación, los edificios, las viviendas, y sólo al final aparecen los hombres que las habitarán, que trabajarán o vivirán en ellas. La forma, que Aristóteles no podía concebir desgajada de la materia, muestra su gloriosa independencia, ante la cual la misma materia no es más que un agregado, también «formal». La tendencia que se inició con la *distinctio formalis a parte rei* de Duns Scoto, al hacer de la materia una entidad formal, parece alcanzar su máxima radicalidad en la época de los «inmateriales».

Los valores de la solidez, la duración indefinida, la confianza como *analogon* de la persistencia física, son sustituidos por los de lo efímero, la flexibilidad, la transparencia que no deja ver el interior, salvo como reflejo del exterior mismo. El espacio urbano se transforma, entonces, en un medio que ha de ser traspasado, atravesado por trayectorias corpusculares sin fines, salvo el que se aventura como dirección y sentido del atravesar. La ciudad ya no está pensada para el vivir, sino para el circular. El espacio lleno de cualificaciones vitales plenas de significado ha dejado paso al ámbito vacío de los medios, del sentido. El nihilismo radical del rechazo de los viejos valores es olvidado en favor de un nuevo nihilismo de la indiferencia. Por ello, quizá la pregunta decisiva que debiéramos hacernos, en este nuevo contexto, sería: ¿es aún posible, hoy, hablar de un vínculo natural en nuestras ciudades, o, por el contrario, éste se ha disuelto, y la vida urbana se encuentra entregada al más profundo nihilismo?. A esbozar, al menos, las líneas maestras del problema van orientadas las siguientes reflexiones.

Una nueva relación de causalidad

Podríamos distinguir la posición del hombre en la ciudad natural, según el modelo griego, de la que ocupa en las actuales concentraciones urbanas, mostrando su diferente disponibilidad respecto de la relación causa-efecto. Así, el hombre de la comunidad natural puede considerarse siempre como la causa de los efectos que se siguen de sus acciones. La escasa división del trabajo, la participación inmediata en las decisiones y los acontecimientos, y el conocimiento directo de sus conciudadanos, de sus vicisitudes y de sus caracteres, hacen que la vida urbana se mantenga a un nivel humano. La exigencia aristotélica en el sentido de que el territorio de la ciudad debía alcanzar, en cualquier caso, una extensión que pudiera ser abarcada y fácil de recorrer¹, refleja el interés por preservar el control de las relaciones de causa y efecto, que son imagen de las que se dan en la naturaleza. En efecto, las causas naturales producen de modo necesario su efecto correspondiente, debido a la presencia de una potencia natural que inicia el movimiento hacia su perfeccionamiento en acto. En este sentido, causa y efecto son simultáneos en el mundo natural. De un modo similar, los hombres que constituyen la ciudad son la causa de sus acciones casi necesariamente, puesto que ellas dependen de su carácter, de su potencia de ser, de la que emanan los actos concretos que la realizan. Así, los modos de gobernar buenos o malos dependen necesariamente del carácter de los habitantes del Estado, puesto que el gobernante no es sino la representación de un modo de ser, la actualización de una potencia de obrar que se halla implícita en el carácter como en su facultad. Mientras la ciudad se mantiene dentro de unos

límites en los que es posible que la conexión entre causa y efecto, entre los caracteres y las acciones, sean necesarias, nos encontramos en un espacio humano.

En los inicios de la Revolución Industrial, el filósofo escocés D. Hume enuncia su célebre principio según el cual la conexión entre la causa y el efecto es un añadido, una inclinación irresistible de la mente a unir dos sucesos independientes. Con ello se firma el acta de nacimiento del mundo tecnificado, donde las relaciones humanas se viven en un ambiente sentimental. La ciudad ha roto los cercados que la sujetaban en un ámbito natural. La imagen del hombre como entidad potencial dotada de un carácter facultativo en que se hallaban contenidas ya de antemano todas sus acciones, es sustituida por la del individuo, mero corpúsculo que se mueve siguiendo las leyes mecánicas en el espacio urbano homogéneo. La necesidad de la potencia natural deja paso a la necesidad del azar. Este «hombre sin atributos» no es dueño de los efectos que se siguen de sus acciones, puesto que los choques que inicia con sus movimientos dependen de un estado de cosas incontrolable, salvo para un dios concebido como una gran Mente predictora. El espacio urbano es simplemente el lugar donde tienen lugar los encuentros, las sumas de energía vital, las luchas, los choques, los desvíos en ciertas intersecciones, que darán lugar a segundos, a terceros choques, y a nuevas desviaciones. Las calles comienzan a ser canales de tránsito, los cruces, posibles puntos catastróficos que modifican las trayectorias, los edificios, objetivos parciales, lugares de acumulación o descarga energética..., los hombres, cuerpos opacos a los que hay que evitar, o ir a su encuentro.

El dominio lógico del espacio: planificación y nihilismo

El pensamiento del control técnico del mundo se inicia, paradójicamente, con el reconocimiento de la imposibilidad para el hombre de controlar su existencia en común. El ser humano ya no sabe a qué atenerse respecto a quienes con él conviven, puesto que el saber del carácter se ha transformado en análisis estadístico de probabilidades de conducta. Todo lo que en la ciudad natural inclinaba al hombre al conocimiento de sus conciudadanos se torna en mera autoobservación. El «conócete a tí mismo» del oráculo de Delfos no significaba la exhortación a un recogimiento dentro de sí mismo, sino la constatación de que, puesto que todos tenemos la misma naturaleza, para conocer a los demás basta con conocerse uno mismo. El mundo tecnificado, en cambio, renuncia a conocer lo interno tanto como lo externo en sí; se sospecha de las apariencias, incluso de las verdaderas motivaciones de nuestros propios actos; por ello, sólo nos queda la introspección, el reconocimiento de lo único que no podemos ocultarnos a nosotros mismos: nuestras emociones y sentimientos². El hombre ya no es un animal racional que vive en la ciudad, sino un animal sentimental que comparte el espacio urbano. Si la ciudad, desde el punto de vista naturalista, era concebida como el acto perfeccionante que tiene por función lograr que sus habitantes no sólo vivan, sino que vivan bien, en las ciudades del artificio maquínico, el objetivo de quienes distribuyen y ordenan el espacio urbano es tan sólo evitar el choque de los intereses y de los cuerpos. El espacio de la ciudad se transforma en una inmensa red de circulación, en la cual el hecho de circular es la finalidad última. Con ello se lleva a su culminación la tendencia hacia la

nihilización de la ciudad, visible a partir del momento en que, con el racionalismo moderno, la malla geométrica se impone sobre el espacio físico.

Cuando Wittgenstein, tres siglos después del nacimiento del racionalismo moderno, enuncia que «la figura lógica puede figurar el mundo» (*Das logische Bild kann die Welt abbilden*)³, está haciendo mucho más que adoptar el modelo matematizador de la realidad de la tradición galileana. Si los filósofos naturales renacentistas promovieron la homogeneización del espacio cualitativo antiguo, transformando los movimientos en trayectorias, y las potencias en empujes, el pensamiento técnico que representa Wittgenstein, pretende sustituir la realidad física por la realidad lógica. Las cosas desaparecen, se esfuman como por encanto, y tan sólo queda la relación, la conexión (*Zusammenhang*) entre ellas. El mapa, el plano, el modelo informático son más reales que los edificios, que el asfalto, que las calles mismas. Los sucesos físicos efectivos no son más que casos de la realidad planificada. En esto consiste la esencia del nihilismo. Nietzsche, el primer gran pensador del nihilismo se dio cuenta de que la «muerte de Dios»⁴ significaba el fin del misterio, del destino que encadenaba a los hombres, y que había sido cantado en las grandes tragedias griegas. Dios representaba los valores tradicionales, que sumergen al hombre en su tierra de nacimiento, haciendo de sus ríos, de sus montes, e incluso de sus ciudades el ambiente en que debía desarrollarse su existencia, no como «medio en que», sino en tanto que elemento constitutivo de su esencia misma. A partir de esa situación originaria, concebida como una Arcadia de pasión y entusiasmo en el espíritu dionisiaco, o de razón alegre en el

apolíneo, el ser humano se empeña en la vía de la razón. Las implicaciones de este proceso se contemplan habitualmente desde la perspectiva optimista del progreso científico, e incluso histórico, si se concibe también, como hizo la Ilustración, como progreso de la libertad. Pero, la razón es ante todo el instrumento mediante el que el hombre busca alejarse de la realidad originaria en la que existe, del destino que le ata a repetir una y otra vez el mismo acontecimiento, representado en la tragedia. Cuando el artificio comienza a transformarse en una segunda naturaleza, más perfecta que la naturaleza misma, la humanidad ha iniciado el viaje hacia la muerte de Dios. Este *fatum* se concibe, entonces, como inevitable: al renunciar al destino de la repetición, el hombre se acoge a otro, al del progreso sin límite.

Ciertamente, ya Aristóteles pensaba que la *tekhnê* era, en cierto modo el perfeccionamiento de la *physis*: la necesidad de los procesos de la naturaleza era sustituida por otra forma de necesidad artificial, lingüística, a medida humana, puesto que, si el conocimiento no puede alcanzar el ser mismo, sí puede hacerlo, al menos, con el decir del ser. Pero, necesidad por necesidad, lo artificial no puede romper el vínculo con lo natural, de modo que el progreso científico tiene marcados ya unos límites, los del hacer humano. La función de la estructura lingüística no consiste en servir de modelo a las acciones (*praxis*) o a las obras (*ergon*), sino en ser capaz de expresar los actos (*energéia*) de una manera más perfecta (*entelechéia*) de como sucede en la existencia real. El artificio nunca sustituye, en Aristóteles, a lo natural, sólo presenta lingüísticamente lo que puede llegar a ser en una cadena causal distinta de la física, aunque tan necesaria como ésta.

Tal es la esencia de lo verosímil. Lo técnico, como lo concibe occidente a partir del pensamiento moderno, es, en cambio, superior a lo natural; es más, es un expediente obligado para superar lo que se considera radicales deficiencias de la naturaleza, con su impuesto de pobreza, miseria y muerte. La necesidad natural es, pues, sustituida por la obligación de progresar. Y el instrumento del progreso es la planificación. Por ello, Nietzsche anuncia, al mismo tiempo, la culminación del nihilismo, que ha conducido al pensamiento occidental a certificar la muerte de Dios, del destino, y el nacimiento de un nuevo nihilismo en el cual es el hombre liberado de la tierra el que puede crear nuevos valores. Este intento, de indudable grandeza metafísica, puede hoy, sin embargo, considerarse definitivamente malogrado. Nietzsche no podría ver hoy siquiera triunfo de los valores mediocres, sino tan sólo persistencia en la vía del abandono de lo natural, sin medir dónde se pondrán los límites. Su profético anuncio del advenimiento del superhombre no se ha cumplido, ante la profundización del nihilismo negativo.

La superación del nihilismo: ¿un retorno a lo común?

Recientemente se han hecho llamamientos a la recuperación de los espacios de lo común como alternativa al nihilismo⁵. Si las tendencias de la planificación urbana se orientan hacia la primacía de la circulación, de la homogeneización de los espacios, de la sustitución de las relaciones humanas por meros intercambios de información, habría que retornar al modelo que hacía de la ciudad un espacio lleno, cualitativamente distinguible, con lugares de encuentro y relación. Así, se reivindica un «espacio de

encuentro, una nueva definición del espacio común: el único espacio para una comunidad de diferentes es la tierra de nadie, sin apropiaciones, sin límites y sin reglas», y también «recuperar los 'símbolos' de una tierra que no puede poseerse: la iglesia, el municipio, la plaza (los lugares del morar y de la memoria)»⁶.

Este tipo de propuestas, ocultan, sin embargo, las profundas contradicciones inherentes a una insuficiente comprensión del pensamiento originario del que han sido tomadas. Se pretende «recuperar» un ambiente urbano, perdido cuando el mundo occidental moderno dio el salto hacia el individualismo, que separó definitivamente al hombre de sus construcciones sociales. Se trata de retornar hacia un espacio urbano que facilite las relaciones entre los individuos que lo habitan, pero, ya, a partir del supuesto de que es necesario el establecimiento de un nuevo «vínculo social», puesto que los ciudadanos han de conformar, ahora, una «comunidad de diferentes». Es la recuperación de un *viejo* espacio para una *nueva* socialización.

La inviabilidad de tal proyecto debería ser patente desde instancias meramente lógicas: el espacio de lo común (*koinós*) nace del paso de la potencia al acto de determinadas actividades humanas, que se encuentran ya implícitas en la naturaleza del hombre. El nacimiento de lo común público es consecuencia de una previa comunidad de naturaleza en los seres racionales, y de éstos con el resto de los seres naturales. Aun cuando, como todo acto, la comunidad es previa «por naturaleza» a los individuos, en su génesis productiva es posterior; la ciudad en cuanto producto del artificio humano ha de adaptarse a las condiciones

previas de los individuos. Si, ahora, se trata de fabricar una nueva ciudad al servicio de la interculturalidad y la interracialidad, habrá de hacerse, pues, desde esas bases, que, desde luego, no responden a la tradición del espacio común. La homogeneidad de la naturaleza humana (un mismo *logos*) se refleja en las concepciones del espacio griego; cuando, en cambio, se trata de producir un espacio desde la heterogeneidad, el fundamento ya no puede ser el mismo. De ahí que carezca de sentido reivindicar de nuevo los «lugares del morar», llenos de referencias tradicionales, ligados a la tierra y a la cultura del pueblo, mientras, al tiempo, se pretende que constituyan espacios «sin apropiaciones, sin límites y sin reglas». Hace ya cuatro siglos que la revolución copérnico-galileana situó a Occidente ante la alternativa excluyente entre un espacio lleno de lugares naturales, de cualificaciones culturales y vitales, y otro homogéneo, vacío, por cons-

truir. Y Europa, por obra de Descartes, se decidió por este último. Así, el pensador francés puede comparar su labor, precisamente, con la construcción de una ciudad⁷: nada de lo antiguo vale, las destartadas casas, o los incómodos caminos, por lo cual todo debe quedar arrasado a fin de que el todopoderoso intelecto humano fabrique un nuevo espacio a su imagen y semejanza, «sin reglas», y sin autoridad, como ahora se propugna.

Nada más lejos del antiguo espíritu —que supuestamente se reivindica— que buscaba adaptar el espacio urbano al ambiente natural, lleno, tanto de montes y ríos, de árboles y rocas, como de dioses y ninfas. Recuperar lo común significaría volver a construir los templos griegos que emergen de la roca sobre la que se alzan como si fueran el resultado de una acción telúrica desde las entrañas de la tierra, más que de la fría planificación racional. □

NOTAS:

¹ *Política*, VII, 1327 a.

² F. León Florido: *La sabiduría del cuerpo. El racionalismo y las pasiones*. La Productora de ed., Madrid, 1993, introducción.

³ *Tractatus Logico-Philosophicus*, 2.19.

⁴ Lema que aparece por vez primera en *El Gay Saber*, libro III; ap. 125.

⁵ P. Barcellona: *Postmodernidad y comunidad*; ed. Trotta, Madrid 1992; pág. 103 y ss.

⁶ *Ibid.*, pág. 119.

⁷ *Discurso del método*, II.