

Ciudad: historia y bien común. Anotaciones en torno a la noción de ciudad

Martha Carolina Aleman Wong
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla de Zaragoza, México

En el mundo contemporáneo ¿qué es la ciudad? Esta pregunta suena, al menos de entrada, como algo simple; una perogrullada –diríamos. Sin embargo, hay distintos modos, distintos enfoques de comprender esta categoría. Un punto de partida idóneo, a nuestro juicio, para introducirnos en este tópico, es la caracterización aristotélica que se ofrece en la *Política*:

Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Esta es la llamada ciudad y comunidad cívica.¹

Hacer referencia a la comprensión antigua del fenómeno estudiado, permite guiarnos en nuestro presente. Si desde el horizonte histórico de Aristóteles, el objetivo de la ciudad se revela en función del bien común ¿por qué el hombre contemporáneo, inserto en la ciudad, se siente insatisfecho? Pensado históricamente, innegable es el hecho de que el sujeto ha expresado su inconformidad de diversas maneras: desde vías artísticas hasta revoluciones armadas. Ahora bien, es importante plantear algunos interrogantes respecto del sinsabor experimentado por el “ciudadino”, pues ellos servirán de faro guía para repensar la ciudad en nuestro aquí y ahora histórico: 1) ¿La inconformidad de la vida en ciudad deviene del *estar con*? Es decir ¿es la vida en compañía, es la presencia del otro y la interacción con éste lo que produce el malestar? 2) ¿Qué debemos entender por *bien común* dentro de una comunidad? Vale aclarar que aquí resulta conveniente introducir algunas diferencias conceptuales entre las

¹Cfr. Aristóteles, *Política*, 1252a.

nociones de ciudad, comunidad y sociedad. Sin embargo, y en la medida en que el presente ensayo tiene un carácter preparatorio en el intento de pensar la *ciudad*, este esclarecimiento sólo podríamos desarrollarlo más allá de los límites del presente texto. Por ello, analizaremos este problema en otro lugar.

Dicho esto, es importante poner de relieve el hecho de que el presente breve ensayo tiene como fin último la resolución de los interrogantes previamente planteados. Para ello, tomaremos como directrices las reflexiones de Hannah Arendt y María Zambrano, en la medida en que nos resulte posible. Ahora bien, aunque el método que emplean las autoras no es el mismo, su preocupación por explicar la necesidad de “un lugar en el mundo para el hombre” es el nexo común que las vincula.

1. Inconformidad con los otros

Los intentos de meditación en torno al ser humano, tienen, como elemento que late de fondo, un sustrato histórico. El murmullo anónimo, que no es nadie, pero que se reproduce como eco en la cotidianidad, evidencia este nexo de la vida con la historia: “...*aquel* que no sabe su *historia* está condenado a repetirla”. Esta expresión constantemente citada, tiene como punto nuclear a la *historia*. La razón de esto, la encontramos en el carácter propiamente histórico del hombre. María Zambrano, en *Persona y democracia*, explica que el fenómeno de la “conciencia histórica” es un rasgo distintivo de la era posmoderna. Este concepto no sólo implica que el ser humano sea histórico, sino también que es actor en la historia. Previo al siglo XIX, la historia se escribía con las hazañas de los grandes emperadores, líderes políticos y conquistadores. La riqueza del materialismo histórico, como forma concreta de desplegarse la ciencia historiográfica, radica –a juicio de Eric Hobsbawm– en el hecho de trastocar el tópico tradicional de la historiografía. Se refiere Hobsbawm, específicamente, al paso de la historia política a la historia económica.

Ahora bien, más allá de los aportes del marxismo a la historiografía, lo crucial en este punto es evidenciar el tránsito de una “historia política de los grandes hombres”, a otro modo de concebir la historia. En el caso específico del posmodernismo, la historia se constituye colectivamente. Así, al ser protagonista de la historia, nuestra misma posición protagónica

provoca que nos duela². La idea zambrana se ejemplifica con los siguientes casos históricamente destacados: los campos de concentración o la Revolución Española. Es imposible no sentir empatía al escuchar las narraciones de sufrimiento de los que padecieron a causa del holocausto y las dictaduras. Ese padecimiento de los que experimentaron situaciones límite y adversas, como las mencionadas, es similar al acto de tener una herida en la piel: con el tiempo cicatriza pero deja una huella que no desaparece. En este punto son cruciales las consideraciones desarrolladas por Primo Levi en *Los hundidos y los salvados*. Allí analiza, de manera coyuntural, el caso de los campos de concentración en relación con la memoria. Significativo es el hecho de que, a su juicio, las experiencias límite como el confinamiento en un *lager* produce una huella indeleble en el sujeto. La magnitud de la huella es tal que, frente al horror experimentado, el sujeto puede optar por una reconstrucción de la memoria que intente dejar en “el olvido” lo realmente acontecido.

Esa huella es similar al padecer histórico de la humanidad en general. El que tiene una cicatriz, al contemplarla, recuerda el momento, trae ante sí el *cómo* y con *qué* productor de la herida. La reconstrucción de la memoria que comenta Primo Levi es un intento por intentar hacer desaparecer las cicatrices. Ahora bien, lo crucial aquí es el hecho de que lo realmente acontecido estará latente y almacenado, como un sustrato, en la memoria. Lo mismo pasa con las guerras, revoluciones, conquistas y colonizaciones: el daño seguirá presente y se resguarda en la memoria histórica de la ciudad.

La reflexión de Zambrano nos pone en el eje crucial del asunto; es decir, nos pone a participar en la historia. Esto ocurre de dos maneras: una pasiva y la otra activa. La forma activa requiere que uno asuma la responsabilidad de la acción que desee tomar. El modo pasivo tiene relación con el destino, el destino en sentido religioso, en donde un Dios –o dioses– han puesto al ser humano en un sitio con ciertas circunstancias que están fuera de su control. Zambrano lo describe como: “...el ser movido sin saber por qué, sin saber por quién, el ser movido desde fuera de sí mismo”³. Al no tener el hombre la capacidad de elegir, la externalidad que coacciona se convierte en un yugo opresor y lacerante, porque es una fuerza

² Cfr. María Zambrano, *Persona y democracia*, p. 19.

³ *Ibid*, p. 20.

que decide la dirección que se tiene que seguir. Esta segunda manera de estar en la historia describe una realidad en la cual no existen alternativas al padecimiento y la resistencia. De ahí que los vulnerados, la masa, el pueblo, el inerme, sean los que más padecen y se resisten a la realidad. Ellos son los que remarcarían ese repudio al estar *con*, estar *con los otros*, debido a que la historia se les aparece como una deidad que exige su tributo, en tanto que fuerza externa y destinal incontestable: ante el acto violento sólo queda aceptarlo con resignación.

La consecuencia inmediata de lo dicho, es la disolución de un proyecto de sociedad humanizada a partir de la relación historia-conciencia histórica ¿En qué sentido afirmamos esto? Puesto que la historia, vista como deidad, sólo sirve, bien para encubrir la verdad en la realidad o bien como esperanza utópica de cambio.

En contraste con esto, pensar la historia *desde* la conciencia histórica, y no desde la historia deificada, implica un poner en entredicho las certezas. La conciencia le da el poder al hombre de dejar de ser la marioneta para convertirse en el actor de la historia. Aunque su participación sea pequeña, el hecho es que le permite convivir con los demás. Zambrano da su definición de convivencia:

Convivir quiere decir sentir y saber que nuestra vida, aún en su trayectoria personal, está abierta a la de los demás, no importa sean nuestros próximos o no; quiere decir saber vivir en un medio donde cada acontecer tiene su repercusión, no por inteligible menos cierta; quiere decir saber que la vida es ella también en todos sus estratos de sistema. Que formamos parte de un sistema llamado género humano, por lo pronto.⁴

En la era de grandes avances tecnológicos, el “convivir” se ha hecho parte de frases publicitarias y políticas: afirman la necesidad de la vida comunitaria, bajo argumentos incluso orgánicos, con fines e intereses propios. En cambio, la interpretación zambraniana es más optimista: convivir es también una disposición de *uno a verse en el otro*. De ese modo, también se contrarresta el mal social: el totalitarismo y sus campos, por ejemplo, no tendrían lugar bajo esta perspectiva de la convivencia, pues nadie podría aceptar los extremos violentos en tanto

⁴*Ibid*, p. 25-26.

que se reflejaría en el inerte violentado. No es fácil tomar la decisión y acción de experimentar la experiencia de la empatía, aún más cuando el otro es víctima de circunstancias adversas.

2. Bien común

Otro punto establecido como eje de la reflexión absolutamente necesario sobre la ciudad, es el fin último a que ésta tiende. Me refiero a la idea del “bien común”. Este problema fue tratado, en primer lugar, por los sofistas y Platón. Platón en su libro *Republica*⁵, determina que el bien común al que debe aspirar el Estado es proporcionar a sus ciudadanos un bien superior y colectivo, antes que un bien particular. Con Aristóteles, el significado de bien común queda esclarecido, al decir que el Estado, debidamente organizado, debe proporcionar a cada uno de los miembros lo necesario para su bienestar y felicidad. Esta interpretación de Aristóteles prosiguió a la largo de la historia. Prueba de ello son los medievales, pues pensadores como Santo Tomás la retomaron y la encauzaron al campo espiritual, generando, con esto, una nueva carga semántica para la noción.

Frente a reconceptualizaciones como la Tomás de Aquino, podemos seguir a Jacques Maritain en *El hombre y el estado*, y plantear que el *bien común* es una noción que no podemos reducirla simplemente al ámbito religioso y espiritual. En este mismo sentido, y siguiendo aún a Maritain, del mismo modo en que el *bien común* no se agota en la frontera del espíritu, tampoco puede hacerlo en el simple ámbito legal, tal cual se expresa en las tendencias comprensivas contemporáneas. Las consideraciones Maritain son cruciales, puesto que nos retrotraen, en cierto sentido, a la perspectiva aristotélica del problema, en la medida en que lo bueno no se asocia ni con Dios ni con el sujeto abstracto y solipsista, sino que se piensa siempre desde el ámbito colectivo:

Finalmente, el bien público y el orden general de la ley son partes esenciales del bien común del cuerpo político, pero ese bien común tiene implicaciones más vastas, ricas y concretamente humanas, pues constituye por naturaleza la buena

⁵Cfr. Libro IV.

vida humana de la multitud y es, a la vez, común al todo y a las partes, es decir, a las personas a quienes se redistribuye y que han de beneficiarse de él.⁶

Debido a la postura reduccionista que el hombre ha adquirido en los últimos años, con todas las innovaciones de su entorno, cae en el olvido la distinción entre individuo y persona. El individuo puede y debe sacrificarse por el bien común, y disponer de él para su entorno inmediato; en cambio, la persona es una entidad espiritual. Así que Jacques Maritain considera que el *bien común* es sólo asunto de los individuos y no de las personas.

Carmen Revilla⁷, editora de la “Revista Aurora” mencionó en un volumen especial sobre Zambrano y la ciudad, lo siguiente: “Una verdadera ciudad es un espejo donde la historia se mira”. La razón se encuentra en la cotidianidad que nos determina y a la que pertenecemos. Nos asombra la novedad, pero esa novedad está relacionada con los objetos, no con la vida misma. De ahí se genera, como lo explica Jacques Maritain, la confusión entre individuo y persona. Para Hannah Arendt, en su libro *La condición humana*, la realidad del ser humano está signada por tres actividades: *labor*, *trabajo* y *acción*. La *labor* está relacionada con el proceso biológico del cuerpo humano. El *trabajo* es una actividad no natural pero necesaria para crear el mundo objetual, y la *acción*, se refiere al intercambio discursivo que se da, en el espacio público, entre los hombres⁸.

Para Arendt, estas tres actividades son parte constituyente del ser humano y determinan, por tanto, el modo en que estos se integran a la ciudad. Arendt afirma:

Los hombres son seres condicionados, ya que con todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia. El mundo en el que la vida activa se consume, está formado de cosas producidas por las actividades humanas; pero las cosas que deben su existencia exclusivamente a los hombres condicionan de manera constante a sus productores humanos.⁹

⁶ Jacques Maritain, *El hombre y el estado*, p. 24.

⁷ Carmen Revilla, “La ciudad, espejo de la historia en el pensamiento de María Zambrano” En: Revista *Aurora*, No 2, 1999, pág. 8.

⁸ Cfr. pp. 21-22

⁹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 23.

Como consecuencia de lo anterior, para comprender a la ciudad debemos relacionarla con otro concepto fundamental, a saber: con la tecnología. Una ciudad sin tecnología simplemente no es ciudad. Las ciudades son competitivas entre sí, por ello, lo que hace a una mejor que la otra es la *téchne*. De ahí que el bien común de los ciudadanos se confunda con el conjunto de las condiciones materiales de vida, pues resulta innegable el hecho de que los objetos técnicos brindan una vida confortable, segura y placentera. La consecuencia de una vida comprendida en función de la confortabilidad técnica es causa esencial de la confusión existente entre individuo y persona. Arendt dice que las condiciones materiales de la existencia humana nunca podrán responder a la pregunta por lo que somos, es decir, resolver el interrogante que cuestiona por lo que necesitan las personas.

El ser humano es transformador de su entorno por naturaleza, aunque esa constante transformación de las cosas es reflejo de su miedo a desaparecer; esto, debido a su calidad de ser finito. El trabajo, que crea el mundo objetual, aparece así como la huella indeleble de la existencia finita. Así mismo, la vida pública y la acción buscan un modo propio de hacer inmortal al sujeto: la *polis*, que siempre recuerda, mantiene en vida las hazañas del fallecido. La acción cuenta, así, con un modo propio de vincular al hombre finito con lo infinito, pues aunque no se cristalicen en un objeto, el espacio público y las construcciones colectivas en él hechas permanecen aunque los individuos se diluyan en el flujo de la historia. La tradición, las conquistas políticas y las costumbres son testimonio de las realizaciones humanas en la vida común. Comenta Arendt:

La tarea y potencial grandeza de los mortales radica en su habilidad en producir cosas – trabajo, actos y palabras– que merezcan ser, y al menos en cierto grado lo sean, imperecederas con el fin de que, a través de dichas cosas, los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos. Por su capacidad en realizar actos inmortales, por su habilidad en dejar huellas imborrables, los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de naturaleza <divina>.¹⁰

¹⁰*Ibid*, p.31.

Observar una ciudad permite impregnarnos de su evolución histórica: sus ruinas son los constantes muestras de que el ser humano, a partir del ensayo y error, ha modificado no sólo el espacio físico, sino a sus habitantes y, así, ha fundado lo que ellos son.

Con respecto a la interpretación de Aristóteles, Arendt señala lo siguiente: el pensamiento griego, al organizarse políticamente, lo hizo de manera diferente a como se organizaba la familia o el hogar. Aunque el Estagirita retrotraiga en su análisis la administración política a formas prepolíticas, aun así mantiene una línea divisoria que las distingue:

El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía <además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bíos politikós*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idión*) y lo que es comunal (*koinón*)>. ¹¹

Arendt cree que Aristóteles no da una simple opinión, con lo anterior, sino que sienta un hecho histórico: la *polis*, para ser establecida, presupuso la destrucción de las unidades organizadas por lazo consanguíneo. El deseo por pertenecer a la *polis* implica la posibilidad de distinguirse de los barbaros de Asia:

Ser político, vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la polis, del hogar y de la familia... ¹²

Los griegos impulsan el surgimiento de la *polis* para garantizar la libertad y, así, proteger a la sociedad. Ellos, con el análisis del alma, prevenían los abusos que se podrían cometer. Arendt también expone que los esclavos griegos preferían ser dominados, aunque fuera por medio de la violencia, a ser servidumbre. Esto, con la idea de que ellos tienen una función que cubrir: cada ciudadano cumplía con firmeza su misión. Los guardias, al dar su vida, los esclavos, los políticos, el artesano, etc. Cada uno, para garantizar el funcionamiento de la *polis*:

¹¹*Ibid*, p. 39.

¹²*Ibid*, p. 40.

“La polis se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía <iguales>, mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad”.¹³ Cuando se pertenece a una familia, el hombre se encuentra sometido al mandato del líder, por ello, sólo puede ser libre al salir de ella y pertenecer a la *polis*. En la *polis* convives con tus iguales, eres *libre*. El sentido de igualdad que tenían los griegos, dice Arendt, no es el mismo al del mundo moderno. Lo señala del siguiente modo:

Por lo tanto, la igualdad, lejos de estar relacionada con la justicia, como en los tiempos modernos, era la propia esencia de la libertad: ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en que no existían gobernantes ni gobernados.¹⁴

Arendt concluye con la anterior idea, para decir que en el mundo antiguo había una relación entre dos esferas distintas de poder: igualdad y justicia. En el mundo moderno estas esferas se han fusionado, como un proceso de vida. De manera nostálgica Arendt considera que era valiente el que dejaba a su familia para pertenecer a la polis en la época griega.

La situación se complica en el mundo moderno con la distinción que realiza Arendt entre labor, trabajo y acción: determina la situación actual todo el poder que se centra en los intereses económicos. La consecuencia de ello, es el condicionamiento del ámbito de la libertad y la acción: la interacción humana en el espacio público, antes que tender a la creación dialógica de un mundo mejor, se reduce a ser una esfera de negociaciones en torno a cuestiones dinerarias. Pertenecer a la ciudad es una lucha constante por estar dentro de un sector social y, así, poner en salvaguarda el propio bienestar material.

Las personas que habitan en las ciudades que son pulverizadas por una guerra a causa de un “daño colateral”, no experimentan en ninguna medida este bien común que hemos mencionado; más bien están experimentando lo que podríamos llamar “un mal común”. El problema se hace más complejo en los casos como los campos de concentración: simple participación pasiva en la historia. Nacieron en Alemania, empiezan a vivir su realidad, sus

¹³*Ibid*, p. 44.

¹⁴*Ibid*, p. 45.

antecesores les enseñan a sentirse protegidos por su ciudad –que busca el bien común. No obstante, un día su condición, el ser judíos, ese bien común y tradicional, se tornó en mal común. Roberto Esposito ha afirmado en sus obras la mala interpretación que se le ha dado al término *comunidad*. Esposito argumenta que esto sucede por el empleo de “comunidad” en el uso cotidiano, donde, al relacionarse el ser humano con sus semejantes, entra en una especie de contrato que garantiza el cuidado y el resguardo. En las circunstancias de la Alemania Nazi, y con un contexto tan complejo, es justificable la inconformidad *con el otro*. Sin embargo, no hay que caer en una perspectiva radical y pesimista, como puede ser la de Esposito; antes bien, el anhelo de algo mejor debe prevalecer, ya que esto mueve al estar *con* los otros, con los semejantes. Volver sobre Zambrano y su idea de convivencia, puede resultar beneficioso, a nuestro juicio, en el intento de repensar el mundo político y social contemporáneo.

Bibliografía

- Aristóteles. *Política*. Editorial Gredos. Madrid. 1981.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Editorial Gredos. Madrid. 1985.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós. Buenos Aires. 2003.
- Esposito, Roberto. *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu editores. Buenos Aires. 2012.
- Hobsbawn, E. *Marxismo e historia social*. Universidad Autónoma de Puebla. México. 1993.
- Levi, Primo. *Los hundidos y los salvados*. Muchnik Editores. Madrid. 2000.
- Maritain, Jacques. *El hombre y el Estado*. Ediciones Encuentro. Madrid. 2002.
- Platón. *República*. Editorial Gredos. Madrid. 1988.
- Revilla, Carmen, “La ciudad, espejo de la historia en el pensamiento de María Zambrano”, *Aurora*, Papeles de Seminario María Zambrano, [en línea], 1999, vol. 2, pp. 6-12. Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/144851>, 5, diciembre, 2015.
- Zambrano, María. *Persona y democracia*. Ediciones Siruela. España. 1996.