

CAMINAR, FILOSOFAR Y HABITAR LA CIUDAD

—EL CAMINAR Y SUS VARIACIONES COMO PRÁCTICAS FILOSÓFICAS PARA LA REAPROPIACIÓN DEL
ESPACIO PÚBLICO Y EL HABITAR DE LA CIUDAD—

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

MODALIDAD: TRABAJO MONOGRÁFICO

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN:
HERMENÉUTICA, FENOMENOLOGÍA, GENEALOGÍA

PRESENTADO POR:
JULIÁN STEVEN ORGANISTA FORERO

CÓD:
2019132026

DIRECTOR
DR. GERMÁN VARGAS GUILLÉN

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
FACULTAD DE HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

BOGOTÁ, D.C.

2025

RESUMEN

Esta monografía explora el caminar y sus variaciones como prácticas filosóficas capaces de reactivar el habitar público, político y estético en la ciudad contemporánea. A partir de un doble recorrido, histórico y teórico-conceptual, la investigación evidencia la relación intrínseca entre el ejercicio de la filosofía y la configuración física y simbólica de la ciudad, para mostrar cómo la degradación actual de los espacios públicos refleja la crisis del habitar y de la vida ciudadana. El análisis teórico profundiza en diversas perspectivas filosóficas que asumen el caminar como medio de conocimiento, reflexión y reapropiación del espacio urbano. A través del estudio de figuras como Sócrates, Diógenes, la Escuela Peripatética, el *flâneur* de Baudelaire y Benjamin, la deriva situacionista de Debord, el *stalker* de Tarkovsky y Careri, así como de prácticas históricas como el peregrinaje y la excursión medieval, se argumenta que el caminar constituye una forma encarnada de pensamiento que resignifica la ciudad como espacio de experiencia y encuentro.

Estas prácticas revelan el potencial filosófico del caminar para restituir la dimensión política y comunitaria del espacio urbano, para dar apertura a la posibilidad de un nuevo habitar fundado en la presencia, la reflexión y la acción compartida. En conjunto, la investigación propone una filosofía del caminar como praxis de reapropiación del espacio público y político, capaz de restituir el vínculo entre cuerpo, pensamiento y ciudad, y de proyectar un horizonte urbano más humano, reflexivo y libre.

Palabras clave: caminar filosófico; habitar; espacio público; ciudad contemporánea; fenomenología; estética urbana; democracia del habitar.

ABSTRACT

This monograph explores walking and its variations as philosophical practices capable of reactivating the public, political, and aesthetic dimensions of dwelling in the contemporary city. Through a dual approach—both historical and theoretical-conceptual—the research demonstrates the intrinsic relationship between the exercise of philosophy and the physical and symbolic configuration of the city, revealing how the current degradation of public spaces reflects a crisis of dwelling and citizenship. The theoretical analysis delves into diverse philosophical perspectives that conceive walking as a means of knowledge, reflection, and reappropriation of urban space. By examining figures such as Socrates, Diogenes, the Peripatetic School, the *flâneur* of Baudelaire and Benjamin, Debord's situationist *dérive*, Tarkovsky and Careri's *stalker*, and historical

practices such as the medieval pilgrimage and excursion, it argues that walking constitutes an embodied form of thought that re-signifies the city as a space of experience and encounter.

These practices reveal the philosophical potential of walking to restore the political and communal dimension of urban space, opening the possibility for a new form of dwelling grounded in presence, reflection, and shared action. Overall, this research proposes a philosophy of walking as a praxis of reappropriation of public and political space, capable of restoring the bond between body, thought, and city, and of projecting a more human, reflective, and free urban horizon.

Keywords: philosophical walking; dwelling; public space; contemporary city; phenomenology; urban aesthetics; democracy of dwelling.

ÍNDICE

Resumen.....	2
Abstract	2
Introducción	6
Capítulo I Revisión histórica al concepto y estructura de la ciudad —Una genealogía del espacio público en su mediación con la filosofía—.....	10
1. El espacio público en la ciudad antigua. el caso de las <i>polis</i> griegas.....	13
2. El espacios público en la ciudad romana.	21
3. El espacio público en la ciudad medieval	25
4. El desarrollo del espacio público en la ciudad moderna: de la ciudad ilustrada a la ciudad industrial.....	34
5. El espacio público en la ciudad contemporánea: destrucción y degradación de la idea histórica de ciudad.....	40
6. La ciudad contemporánea en América Latina y el problema del espacio público – El caso de Bogotá	51
Capítulo II	56
Filosofía y paseo	56
—Una genealogía del caminar en clave filosófica—	56
1. Sócrates: la filosofía como tránsito público y diálogo común	60
2. Peripatéticos, estoicos y cínicos: El paseo como práctica y método en las escuelas helenísticas	62
3. El paseo medieval: el peregrinaje y la excursión como variaciones del paseo reflexivo en la edad media.....	66
El peregrinaje: caminar hacia lo sagrado.....	66
La excursión: contemplar el mundo como creación	68
4. Hacia el paseo moderno: del paseo romántico al vagabundear del <i>flâneur</i>	70
El paseo romántico: naturaleza, sensibilidad y jardín	71
El <i>flâneur</i> : el paseo como conocimiento del espacio público y resistencia de la ciudad	73
5. El paseo contemporáneo: Deriva y Stalker urbano como variaciones del deambular urbano actual	78
Deriva situacionista	79
Stalker urbano y otras variaciones contemporáneas del deambular urbano	81
Capítulo III.....	85

Reapropiación epistémica, ética, estética y política de la ciudad contemporánea.....	85
1. Reapropiación fenomenológica de la ciudad: hacía una fenomenología de la ciudad.....	88
2. Reapropiación ética de la ciudad —El caminar filosófico como restauración del vínculo y del cuidado ciudadano—	91
3. Reapropiación estética de la ciudad —Emergencias estéticas posibles en el espacio urbano contemporáneo—	93
4. Reapropiación política de la ciudad —Hacia un urbanismo libertario y comunal—.....	96
5. Conclusiones generales —La ciudad que camina: hacia una democracia del habitar—	99
La crisis del habitar y la reapropiación del mundo.....	100
Hacia un urbanismo del habitar	100
La dimensión estética y poética del habitar	101
La ciudad que camina: democracia del habitar	101
Referencias bibliográficas.....	103
Filmografía.....	105

INTRODUCCIÓN

De manera estructural esta investigación orbita sobre la relación recíproca manifiesta entre el habitar del espacio público que se ha desarrollado en las diferentes formas de ciudades, el ejercicio de la vida política que estas formas han posibilitado y la relación que estos elementos guardan con la dimensión de la filosofía. Esta relación se ha configurado históricamente y ha moldeado el ejercicio filosófico; y a su vez, el ejercicio filosófico ha supuesto un fuerte influjo para la reconfiguración de las relaciones sociales en la ciudad, de la reestructuración de las ciudades mismas y de los proyectos que los ciudadanos entretejen en su entorno. Este entramado, de ida y vuelta, es la vida política.

La tesis central es que: habitar el espacio público de las ciudades, el ejercicio y la participación política vinculado y posibilitado por éstos, fungen como insumos esenciales para la generación, desarrollo y despliegue del pensamiento y práctica del quehacer filosófico. Y, en igual medida, el desarrollo de pensamiento y práctica del quehacer filosófico, generan una activación vital al ejercicio político y del habitar público de las ciudades.

El interés fundamental que lleva a la postulación de esta tesis parte de una valoración negativa que puede recogerse a partir de múltiples críticas y análisis que, ya desde el siglo xx con la consolidación de la ciudad moderna y posteriormente contemporánea, han venido desarrollando múltiples autores, teóricos y pensadores de la ciudad. Aunque la valoración negativa de la ciudad que han hecho los críticos esta marcada en gran medida por problemáticas como: la segregación y desigualdad del territorio, el desafío de la ciudad sostenible, la gentrificación, la conurbación, el mercado inmobiliario y su especulación, el impacto psicológico del hacinamiento y la densidad poblacional, la intención estructural de esta investigación es abordar, particularmente, el problema de la pérdida del espacio público al que se orienta la estructura urbana de las grandes ciudades contemporáneas y, junto con esta pérdida, el deterioro y anomía de la vida y el ejercicio político de los individuos que habitan en las formas urbanas de las grandes ciudades contemporáneas.

Para delimitar conceptualmente una forma particular de ciudad desde y para la cual se parte en esta investigación, utilizaremos la categoría de: *megaciudad*. Esta es una forma de ciudad propia del siglo XXI que se caracteriza por abarcar una gran extensión urbana y acoger una gran densidad poblacional. Las megaciudades se definen por:

un área metropolitana con más de 10 millones de habitantes. Algunas definiciones requieren también que tenga una densidad demográfica mínima de 2000 personas/km². Puede estar formada

por una, dos o más áreas metropolitanas que se han unido físicamente. Los términos conurbación y metroplex se aplican también a los casos de varias áreas urbanas unidas. Los términos megápolis y megalópolis a veces se utilizan como sinónimo de megaciudad. (Wikipedia).

En varios autores e investigadores contemporáneos como: Jordi Borja, Zaida Muxi (Borja & Muxi, 2000), Pablo Páramo, Andrea Burbano (Páramo & Burbano, 2022), Maricarmen Tapia Gómez (Gómez, 2022, , vol V, núm. 22), Vicente Casals (Vicente Casals, 2022, Vol. V, núm. 22), Cristhina Botana (Botana, 2022, vol. V, núm. 22), Patricia Ramírez Kun (Kun, 2022), Elimeleth Tapias Arias (Arias, 2016), y otros, puede evidenciarse un señalamiento unánime a la destrucción y aniquilamiento del espacio público, de las relaciones sociales, de la vida política y del tejido social que las formas urbanas de las megaciudades del siglo XXI engendran en la sociedad contemporánea.

Para estos autores las megaciudades del siglo XXI propician formas urbanas que degradan las condiciones de posibilidad de habitar el espacio público, del ejercicio y de la vida política. En ellas el ciudadano pierde su derecho al habitar la ciudad debido a que la totalidad de sus espacios y las prácticas que en estos se desarrollan están orientadas a la realización de múltiples actividades que privilegian, principalmente, a grandes propietarios y poseedores del capital, esto es, a quienes componen la esfera privada de la sociedad.

Así, formas urbanas características de las megaciudades, tales como: autopistas, aeropuertos, centros comerciales, unidades residenciales, zonas industriales, y otras, son formas que desde la ciudad moderna empezaron a configurar la forma de las megaciudades contemporáneas y que fueron proliferando en detrimento de múltiples estructuras urbanas que históricamente han constituido la dimensión pública y política de las ciudades, tales como: la plaza, los callejones, los parques, los bulevares, etc.

Históricamente estos lugares han configurado la vitalidad y desarrollo de espacios públicos de la ciudad, en ellos han florecido múltiples prácticas y formas del habitar la ciudad y del ejercicio político vinculado a éstos espacios. A partir del influjo que han supuesto estos lugares ha podido configurarse la noción de espacio público y ejercicio político y con esto el de múltiples actividades públicas y políticas como lo son el de la filosofía y el de el arte en todas sus respectivas vertientes. Con esto, la degradación del espacio público de las megaciudades implica también una anomia en estas formas diversas del ejercicio político.

Ahora bien, como se ha indicado en la postulación de la tesis que da cuerpo y sentido a esta investigación, el ejercicio y actividad del quehacer filosófico —e incluso artístico— posibilita, a su vez, una reapropiación del habitar del ciudadano en las formas urbanas de la megaciudad.

En este punto, el caminar, entendido desde sus connotaciones filosóficas, es, a consideración nuestra, una apertura a dicha reapropiación del habitar del espacio público de las ciudades y una reapropiación del derecho del ciudadano a la ciudad.

Aunque por “prácticas filosóficas” pueda entenderse distintos tipos de ejercicios —como la reflexión, el diálogo, la escritura reflexiva, la introspección, la meditación, la ascesis espiritual, la cátedra, el seminario, etc.,— en esta investigación nos limitaremos particularmente a tomar el caminar filosófico, entendido éste como un deambular desinteresado, atento, receptivo y reflexivo de su entorno, en el que la producción de ideas y pensamiento filosófico se suceden en el trasegar del caminante, no solo por los espacios públicos-urbanos, sino también por diferentes entornos naturales como sendas, trochas, senderos, montañas, etc.

Así, se postula el caminar como práctica filosófica mayor que incluye, al mismo tiempo, algunas otras prácticas, con marcado carácter filosófico, como la contemplación, el diálogo, la reflexión y la escritura reflexiva.

El caminar filosófico se tomará entonces como una práctica propia de la filosofía en la que participan activamente el espacio público y la vida política de las ciudades. En este sentido reaparece el movimiento sugerido en el planteamiento de la tesis: el caminar filosófico implica un habitar político del espacio público de la ciudad, y, este habitar político del espacio público que se da en el caminar, entrega múltiples insumos para el desarrollo de pensamiento filosófico por parte del caminante-filósofo.

La estructura sobre la cual se avanza en la investigación está compuesta de tres momentos: 1) histórico-conceptual, 2) metodológico práctico, y 3) concluyente valorativo. En el primer momento se propone un análisis histórico a diferentes formas de ciudades en las que puede evidenciarse un desarrollo del espacio público que las componen, de la vida política que éstas alientan y de la relación que ambas dimensiones guardan con el desarrollo de la actividad y práctica de la filosofía. En este apartado se buscará evidenciar algunas causas y razones de la pérdida del espacio público y de la degradación de la vida política en las estructuras urbanas actuales de las megaciudades. El segundo momento estará dedicado a una revisión del caminar como práctica y método constituyente de la filosofía, desde sus primeros representantes hasta las formas más

actuales en las que el caminar siguen relacionándose con la filosofía. Y, finalmente, en el tercer momento se mostrará el sentido de las potencias filosóficas que se encuentran en el caminar, y al mismo tiempo, el efecto que puede generar esta práctica en el habitar público y la vida política de las formas urbanas de las megaciudades.

CAPÍTULO I
REVISIÓN HISTÓRICA AL CONCEPTO Y ESTRUCTURA DE LA CIUDAD
—UNA GENEALOGÍA DEL ESPACIO PÚBLICO EN SU MEDIACIÓN CON LA FILOSOFÍA—

*Si como dijo Hegel el aire de la ciudad nos hace libres,
en la misma medida el aire de la conurbación nos hace esclavos.
Si el ágora, el foro o la plaza pública hicieron posible la libertad
y la igualdad, su desaparición las aniquila.*

(Amorós, 2012).

La sociedad contemporánea pretende digerir casi con normalidad habitar un espacio urbano que se presenta marcadamente alienado, fragmentado y desarticulado. Para evidenciar esto basta dar un vistazo al cúmulo de problemáticas que enfrentan las ciudades del siglo XXI, las cuales expresan reincidentemente dificultades de diferente tipo como lo es: movilidad y circulación entre las diferentes áreas que componen la ciudad, la densidad poblacional, el hacinamiento y la precariedad habitacional, la transformación constante de los espacios de la ciudad hacia una forma urbana cada vez más funcional a intereses que destruyen partes, espacios, y lugares esenciales en la constitución de las ciudades mismas, y finalmente, una contraposición primigenia y antagónica de la dupla ciudad-campo.

La forma de la ciudad contemporánea, tan característica en las megaciudades, muestra un proceso de transformación o metamorfosis tanto en su materialidad o espacialidad, como en sus finalidades y determinaciones conceptuales que empiezan a ser manifiestas desde los cambios sociales ocasionados por las diferentes revoluciones propias de la época moderna. La estructura social que había logrado unificarse y solidificarse durante la edad media, que se encontraba sustentada en las diferentes relaciones económicas y políticas de tipo feudal, empezaron a descomponerse para ir dando lugar a nuevas formas de comprender, emplear y transformar el espacio de la ciudad, las cuales han estado estrechamente vinculadas a los cambios esencialmente tecnológicos, económicos y políticos ocasionados por el tránsito hacia la época moderna y de ahí a la contemporánea.

La ciudad moderna y la ciudad contemporánea constituyen así formas urbanas opuestas, contradictorias y destructivas, frente a las formas de ciudad que anteceden a éstas en su desarrollo histórico y que se muestran mucho más unificadas, menos adversas y hostiles en relación a los individuos que las habitan y conforman. Así lo plantea el filósofo Henry Lefebvre, quién en su obra *El Derecho a la ciudad* (1968) señala:

se entrevé, a través de los problemas bien diferenciados y de la problemática de conjunto, la crisis de la ciudad, crisis teórica y práctica. En la teoría, el concepto de la ciudad (de la realidad urbana) se compone de hechos, representaciones e imágenes tomadas de la ciudad antigua (preindustrial, precapitalista), pero en curso de transformación y de nueva elaboración. En la práctica, el núcleo urbano (parte esencial de la imagen y el concepto de la ciudad) se resquebraja, y, sin embargo, se mantiene; desbordado, a menudo proclama su fin y reabsorción en la malla, defenderá un postulado y una afirmación sin pruebas. Así mismo, si alguien proclama la urgencia de una restitución o reconstitución de los núcleos urbanos, continuará sosteniendo un postulado y una afirmación sincera, nueva y bien definida, a la manera que el pueblo dejó nacer la ciudad. (Lefebvre, 1968)

El establecimiento y crecimiento de las ciudades modernas y contemporáneas se orienta entonces a la destrucción de múltiples elementos que resultan esenciales en la agrupación, funcionamiento y direccionamiento de las formas de ciudad precedentes que pueden tomarse como modélicas o arquetípicas para una consolidación mucho más realizada, es decir, mucho más articulada e integrada de la ciudad misma.

Visto esto, delimitaremos aquí la idea que se pretende mostrar a lo largo de esta primera parte, que funciona como punto de partida y formulación del problema que da sentido y rumbo a esta investigación. La idea que se sostiene es que: los modelos o esquemas de ciudad, tanto modernos como contemporáneos, son figuras urbanas que destruyen y aniquilan elementos esenciales en la conformación de la ciudad misma, más allá de sus momentos y expresiones vinculados meramente a la etapa moderna o contemporánea de la ciudad.

En su dimensión espacial, la forma tradicional y arquetípica de la ciudad se ve radicalmente transformada por procesos que captan y destruyen múltiples espacios vitales para la actividad de las ciudades; acontecimientos como el aniquilamiento de zonas urbanas (Jacobs, 2020), la calle, el barrio, las aceras, la desaparición de las plazas de mercado, y con ello también de las plazas

públicas, el ordenamiento y encapsulamiento de las relaciones económicas y de consumo al interior de espacios como el centro comercial, la proliferación de autopistas como formas y funciones dominantes en el espacio urbano, el hacinamiento poblacional y la precarización de la vivienda como efectos directos de la expansión urbana, entre otros. Tales son los procesos de configuración de la ciudad moderna y contemporánea que arrasan, suprimen o modifican, espacios y lugares inherentes a la conformación de la ciudad.

Ahora bien, la destrucción de la ciudad que tiene lugar a nivel espacial, se encuentra movida y sustentada por el enfrentamiento que se da en el terreno conceptual entre dos esferas de la sociedad desde las que se proyecta la planeación y transformación de la esta misma. Así, a nivel conceptual e ideológico, la esfera de lo público y lo privado se encuentran enfrentadas en torno al dominio y gobierno de la ciudad, desde su forma hasta su concepto. Sin embargo, esto debería suceder más como una relación que como un enfrentamiento antagónico, ya que es a razón de la vinculación entre ambas esferas que históricamente surge la ciudad como posibilidad de desarrollo humano.

Lo que resulta problemático para las ciudad moderna y contemporánea es que en ellas éstas esferas se encuentran enfrentadas hasta alcanzar por completo el dominio de la otra, lo cual conduce directamente al aniquilamiento de la ciudad misma como figura que surge únicamente de la relación social “equilibrada” entre dos esferas constitutivas de la vida humana —lo privado y lo público— y que se plantea justamente como solución a los problemas ligados a la vida sin sociedad urbana o ciudad, es decir, en la existencia de aldeas o clanes desvinculados entre sí en los que el humano no ha llegado a un desarrollo de su dimensión política.

El enfrentamiento de amabas esferas y el posterior aniquilamiento de la esfera pública por parte de la privada, será el principal causante que subyace a la destrucción y modificación de los mismos espacios de la ciudad y de su esencia pública. La degradación y aniquilamiento de los espacios públicos constitutivos de la ciudad se toma como signo inevitable de la destrucción y descomposición a nivel conceptual, de lo público por parte de lo privado.

La forma urbana que propone la ciudad contemporánea destruye tanto el espacio público como el fundamento mismo de la ciudad. De la captación y destrucción de lo público a nivel conceptual proceden la degradación y aniquilamiento de los espacios que constituyen realmente un fundamento político para la formación de ciudades propiamente políticas, es decir: integradas, articuladas y unificadas en relaciones de mayor igualdad respecto a los individuos que las habitan.

1. EL ESPACIO PÚBLICO EN LA CIUDAD ANTIGUA. EL CASO DE LAS *POLIS* GRIEGAS

El dominio y poder que ejerció Atenas a diferencia de las demás *polis* griegas fue notoriamente desigual y trajo consigo su corrupción interna de las distintas esferas políticas de la ciudad que se hicieron dependientes de la guerra y emplearon bienes del imperio para la financiación de una democracia decadente y en crisis. Aunque la unificación del imperio griego fundamentó de manera general en todas sus ciudades las bases de una nueva cultura urbana, así como nuevos ideales cívicos que dinamizaron nuevas relaciones sociales, grandes *polis* como Creta, Esparta, o Atenas, se dirigirán hacia una pronta destrucción debido a las problemáticas de invasión y de corrupción política. Mumford propone un análisis para comprender los grandes cambios y modificaciones que se dieron en la conformación de la *polis* a partir de tres ciudades griegas: Olimpia, Delfos, Cos.

En cada una de estas ciudades se desarrollan varias modificaciones que dará una forma mucho más abierta a la estructura de poder griega y que permitirá la aparición y nacimiento de varias figuras culturales, públicas y políticas en la organización de la ciudad. Para el caso de Olimpia, en esta ciudad se realizarán los juegos olímpicos que tendrán como objetivo central la congregación y reunión de los diferentes ciudadanos de las distintas ciudades del Ática. Aunado a los juegos olímpicos, en Olimpia también se realizarán los festivales panhelénicos, los que al igual que los juegos olímpicos, buscarán afianzar prácticas que estimulen las relaciones interurbanas de las distintas ciudades griegas. Por otro lado, para el caso de Delfos, el elemento de la ciudad que destaca es la consagración y relevancia que se otorga a la figura del oráculo en tanto que este implica una representación dual en la que se manifiestan dos divinidades a las que se consagra, casi por regla general, toda ciudad: Apolo y Dionisos. La disposición del oráculo en la ciudad supone la delimitación de un lugar de la ciudad como lugar sacro en el que la mediación de una pitonisa posibilitaba la comunicación con las divinidades para preguntar o resolver asuntos enigmáticos. A este respecto, es importante mencionar que es el oráculo de Delfos el que recomienda a Sócrates escuchar a su *daimon*.

Finalmente, una de las ciudades griegas que también aportará una amplia influencia será Cos. Las transformaciones que ocurrirán en esta *polis* serán de gran importancia para el desarrollo de la limpieza e higiene en la ciudad griega, allí aparecerá la idea de salud (y salubridad) como un concepto vinculado al orden y limpieza necesarios para evitar enfermedades, pandemias, o infecciones. En Cos tendrá lugar el surgimiento del pensamiento médico antiguo que buscará

diferenciarse cada vez más de las tradiciones religiosas ligadas a prácticas medicinales y curativas fundamentadas en saberes míticos y ritualísticos.

La revisión de estas tres *polis* del imperio griego muestra que, a diferencia de las primeras formas de ciudad desarrolladas en las civilizaciones orientales, el gobierno de la nobleza griega promovió una visión de ciudad en la que la necesidad de convocar y unificar a todos los habitantes de la ciudad posibilitó la aparición de múltiples lugares y edificios de la ciudad a los que se les dio por primera vez una apropiación pública.

Junto con el palacio, el ayuntamiento, y el templo, vemos aquí la institucionalización de la palestra como nuevo espacio de la ciudad al que se convocaba la asistencia de todos los ciudadanos, con ello ocurre también un paulatino reconocimiento de todas las demás actividades que empezaron a desarrollarse al interior de la palestra. Alrededor de los gimnasios, los campos de lucha, las aulas, o las distintas habitaciones que incluían la palestra, empezaron a desarrollarse ciertas prácticas de estudio, de reflexión, y de dialogo, sobre todo a través del encuentro y exposición de ideas de jóvenes ciudadanos que pronto formaran escuelas y grupos de pensamiento y reflexión espiritual. Siguiendo a Mumford, en este escenario evolutivo de la palestra tiene lugar la conformación de algunas escuelas de pensamiento filosófico como lo son: la Academia, el Liceo, o el Cinosargos.

Jardines, aulas, pasillos, salas, o gimnasios, serán concurridos por ciudadanos jóvenes y ancianos que se congregarán para ejercitarse, luchar, o discutir sobre asuntos relativos a la *polis*. Esta última práctica, la de discutir o dialogar, empezará a exigir mayor independencia de las demás áreas de la palestra. Mientras los demás ciudadanos esperan la realización de algunos eventos de competición deportiva, aparece entre los espectadores la necesidad disponer de otros espacios de la palestra como el jardín y los bosques, para la representación de escenas mitológica y trágicas cantadas por los poetas. De esta necesidad emanará la necesidad de construir escenarios con múltiples sillas alrededor, este es el nacimiento del teatro: otra de las grandes edificaciones que la cultura helénica urbana introducirá a la integración de la ciudad griega.

Finalmente, uno de los últimos lugares de mayor importancia que introdujo la cultura urbana helénica a la conformación de la ciudad fue el desarrollo y división del ágora o plaza de mercado.

La multiplicación de cada una de estas edificaciones, lugares y construcciones de la ciudad griega, terminaran por configurar una cultura urbana helénica que se manifestará no solo a través de grandes edificaciones como las que se han mencionado, sino también porque las diferentes

prácticas que se desarrollaron en estos lugares traerán consigo el despliegue de la reflexión urbana, de la cultura urbana, y de ampliación de las concepciones de lo público, lo privado, y lo común.

Las prácticas de dialogo, discusión, relacionamiento, y competición de los ciudadanos griegos multiplicará la producción cultural, se da un florecimiento de las artes: la literatura, la música, la escultura, la arquitectura, pero también de las áreas racionales de la ciencia como la lógica o la política, o la filosofía.

De este modo, la realización de los más altos valores culturales y urbanos de la sociedad griega se expresarán en la formación grandes teorías sobre las normas y las leyes que debía regular la ciudad y cada una de las partes de la *polis*. La poesía, el teatro, la filosofía, o la política (entre otros saberes) se gestaron a partir de las diferentes relaciones urbanas que posibilitaron los gobiernos griegos. No obstante, posteriormente, la ciudad también se beneficiará de las producciones alcanzadas en cada una de estas áreas.

La forma de ciudad que se desarrolla en la sociedad griega resulta novedosa y se diferencia de los esquemas anteriores de ciudad, no solo en la gran ampliación y modificación urbanística que tuvo lugar en las ciudades que conformaron Grecia, sino que su rasgo más característico y diferenciado se encuentra en la transformación del modelo gubernamental y figuras políticas a las que este dio creación. Mientras que los modelos de gobierno de las primeras ciudades estaban fundados en una estructura de gobierno notablemente jerárquica —en algunos casos despótica— el modelo de gobierno de las ciudades griegas creará una dimensión nueva: la política como relación social y de gobierno entre los diferentes individuos que se integran y vinculan en la ciudad.

Así, la estructura de gobierno que proyecta la ciudad puede parecer cercana al modelo de gobierno la casa doméstica, especialmente en relación a la idea de que solo una parte de la población debe gobernar y la otra, por disposición natural, debe ser gobernada. Esta idea se apoya y expresa en analogías como la del gobierno del alma sobre cuerpo, en tanto que esta ejerce un mejor gobierno del hombre, más equilibrado y justo: Del mismo modo, dentro del orden social establecido tradicionalmente por la ciudad, solo algunos estarán en mejor disposición para el gobierno sobre otros que deben someterse a ser gobernados. Así Aristóteles menciona:

Es posible entonces, como decimos, observar en el ser vivo el dominio señorial y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio. En ellos resulta evidente que es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte afectiva ser gobernada por la inteligencia y la parte

dotada de razón, mientras que su igualdad o la inversión de su relación es perjudicial para todos.
(La Política).

Ahora bien, aunque el gobierno de la casa privada y de la ciudad coincidan en establecer que solo unos pueden gobernar sobre otros que deben ser gobernados, se diferencian notoriamente en la forma en que se distribuye el poder surgido entre aquellos que están mejor dispuestos para el gobierno. La *polis* o ciudad griega se caracteriza por ser el lugar de encuentro y vinculación asociativa en donde se reúnen los intereses y actividades de los diferentes “hombres libres”. No obstante, los intereses que surgen de este encuentro, deben ser intereses distintos a los que se buscaban y establecen habitualmente en la administración y gobierno doméstico de la casa. El tipo de gobierno que se desarrolla en la *polis* permite el encuentro de múltiples individuos asociados a razón de intereses, necesidades y objetivos comunes a todos los integrantes de la comunidad política por encima de los intereses parciales e individuales:

la ciudad es por su naturaleza una cierta pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convertirá en casa, y de casa en hombre, ya que podríamos afirmar que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que, aunque alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad. (Aristóteles, La Política, 1988, pág. 89).

Aristóteles acentúa la necesidad que tiene la ciudad de integrar y unificar, en un solo marco político, ámbitos y sectores que, aunque se encuentran convocados por un interés común, desempeñan posiciones y funciones desiguales en la estructura política de la ciudad. Es decir, deben ser desiguales en relación a sus funciones: unos sectores deben gobernar sobre otros que deben ser gobernados, los primeros deben gobernar conforme a la virtud y al discernimiento de lo justo mediante el uso de la razón y los segundos deben someterse voluntariamente a este gobierno en tanto que no muestran una “disposición natural” para la labor de gobernar. Siguiendo esto, para Aristóteles: “Una ciudad no resulta de individuos semejantes. Una cosa es una alianza militar y otra una ciudad.” (Aristóteles, La Política, 1988, pág. 89) con lo cual, se buscan mostrar aspectos que diferencian la forma y fines del gobierno de la casa o de “alianzas militares”, del gobierno de la ciudad. Estas distinciones resultan fundamentales, pues los fines y objetivos del gobierno de la ciudad difieren en gran medida de los fines y objetivos de los de gobierno en cualquier ámbito privado:

...cuantos opinan que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, no dicen bien. Creen, pues, que cada uno de ellos difiere en más o en menos, y no específicamente. Como si uno, por gobernar a pocos, fuera amo; si a más, administrador de su casa; y si todavía a más, gobernante o rey, en la idea de que en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña. Y en cuanto al gobernante y al rey, cuando un hombre ejerce solo el poder, es rey; pero cuando, según las normas de la ciencia política, alternativamente manda y obedece, es gobernante. (Aristóteles, *La Política*, 1988, pág. 46).

El gobierno de la ciudad difiere del de la casa en que allí no hay una reunión de individuos libres e iguales, como sí ocurre en la ciudad. En la casa se asume una estructura jerárquica y desigual de gobierno que por lo general favorecer particularmente los objetivos y fines del gobernante de la casa por encima de los que se encuentran gobernados por este. No obstante, como vimos, en la ciudad surge un encuentro de intereses en común a todos sus integrantes, lo cual debe traducirse en una ampliación del reconocimiento y participación en el gobierno de la ciudad. El ciudadano es la figura que aparece del encuentro de individuos libres que ponen en común sus intereses, necesidades, y problemáticas para atenderlas y darles solución.

En un primer momento, Aristóteles delimita diferentes rasgos y particularidades presentes en la conformación de la ciudad, como por ejemplo la naturaleza social del ser humano y el papel central que desempeñan vínculos como la amistad y la estimación en la ligazón de individuos libres para la formación de comunidad y ciudad:

Creemos, pues, que la amistad es el más grande de los bienes en las ciudades (con ella se reducirían al mínimo las sediciones), y Sócrates alaba principalmente que la ciudad sea unitaria, lo cual parece ser y él lo dice, obra de la amistad, como también sabemos que en los discursos sobre el amor Aristófanes dice que los amantes por su fuerte amor desean unirse y ambos llegar a ser, de dos que eran, uno. (Aristóteles, *La Política*, 1988, pág. 94).

Aunado a estos, también se menciona otro elemento central por el cual los individuos se asocian en la ciudad: la propiedad. En *La Política*, Aristóteles analiza algunas de las ideas sobre el modelo de propiedad que Sócrates abordó en *La República*, el cual era de carácter comunista y pretendiendo diluir las propiedades privadas en la ciudad —lo cual se realiza con la intención de

tener una imagen más unitaria y simple de la ciudad—. No obstante, para Aristóteles, el modelo comunista presentado en *La República* de Platón puede presentar varias dificultades en relación a la administración que se ejecute en la ciudad. Cuando toda la propiedad es común, evidentemente esta no tendrá ningún sujeto particular que la administre y se la apropie. Por consiguiente, el comunismo es una noción de la propiedad a la que debe prestársele atención y que, siguiendo a Aristóteles, debe combinarse con los modelos de propiedad privada. La propiedad de la ciudad debe ser en cierta medida común y cierta medida privada, ya que esto evitaría el olvido de la propiedad común que nadie en particular se preocuparía por administrar:

lo que es común a un número muy grande de personas obtiene mínimo cuidado. Pues todos se preocupan especialmente de las cosas propias, y menos de las comunes, o sólo en la medida en que atañe a cada uno. En cuanto a los demás, más bien se despreocupan, en la idea de que otro se ocupa de igualmente. (Aristóteles, *La Política*, 1988, pág. 154).

En el libro III, Aristóteles revisa detenidamente en la categoría de ciudadano que debe funcionar dentro de la *polis*. Allí se empezará a delimitar aquella cosa que hace que un individuo se un ciudadano. Aunque en un primer momento se pueda pensar que todo aquel que convive en la ciudad es por esto un ciudadano, Aristóteles muestra que, aunque muchos habiten la ciudad, solo se convierten o caracterizan como ciudadanos aquellos individuos que pueden participar de los procesos, prácticas, y decisiones políticas concernientes al bien de toda la ciudad:

Un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por participar en las funciones judiciales y en el gobierno. De las magistraturas, unas son limitadas en su duración, de modo que algunas no pueden en absoluto ser desempeñadas por la misma persona dos veces, o sólo después de determinados intervalos; otras, en cambio, pueden serlo sin limitación de tiempo, como las de juez y miembro de la asamblea. (Aristóteles, *La Política*, 1988, pág. 153).

Sin embargo, esta categoría de ciudadano diferirá constantemente dependiendo del tipo de régimen de gobierno que impere en la ciudad o en la comunidad. Así, Aristóteles muestra que los ciudadanos se convierten como tal por causas muy diferentes, unos por nacimiento, otros por ciudadanía, otros por habitabilidad de un territorio, etc. De modo que una definición más general de ciudadano, como se dijo, la de la posibilidad de participación en las decisiones políticas.

Siguiendo a Aristóteles, el modelo de gobierno que más le conviene a la ciudad, es el que surge entre los hombres libres, pues en estos se reúnen las virtudes elementales que deben tener los ciudadanos: saber gobernar e igualmente dejarse gobernar: “Por eso se dice y con razón que no puede mandar bien quien no ha obedecido. La virtud de éstos es distinta, pero el buen ciudadano debe saber y ser capaz de obedecer y mandar; y ésta es la virtud del ciudadano: conocer el gobierno de los hombres libres bajo sus dos aspectos a la vez.” (Aristóteles, *La Política*, pág. 164)

La categoría del ciudadano —entendida en unidad con la ciudad— y las reflexiones sobre la delimitación urbana que necesariamente debe tener la ciudad, son dos grandes aportes realizados en particular por la actividad de los filósofos griegos, pero en general por toda la cultura griega. Además, las diferentes formas de gobierno revisadas en *La Política* permitieron el desarrollo de esquemas y horizontes políticos mucho más amplios de los que se habían dado en las ciudades pre-políticas. De este modo, la ciudad griega se convierte en modelo clásico de ciudad (ciudad clásica) en tanto que sus configuraciones jurídicas y urbanas se convierten un modelo para reproducir ciudades.

La ciudadanía se toma como una dimensión que surge de la vinculación colectiva de los individuos a causa de la ciudad. Sin embargo, la vida pública que se dinamiza a partir del modelo de la *polis* griega, producirá, como se ha señalado, un florecimiento de múltiples prácticas y actividades comunes derivadas del encuentro y de la participación política. Las múltiples prácticas y áreas de la cultura griega que se ven transformadas y renovadas como efecto de la concentración cultural en la ciudad pueden reconocerse en los aportes realizados por diferentes figuras fundamentales dentro de la vida cultural griega. Los bienes del encuentro y de la afluencia cultural que se da a razón de la vida pública de la ciudad griega se reflejan en los grandes aportes que realizan a la cultura griega, las diferentes figuras propias del desarrollo y vitalidad de la vida pública en la ciudad helénica. Estas figuras no son otras que las del filósofo, del político, del poeta, el militar, y el ciudadano.

Para el caso de la filosofía, puede observarse una relación marcada entre la misma formación de la filosofía y la apropiación y uso pleno de la ciudadanía que puede verse, por ejemplo, en la figura de Sócrates. No obstante, la relación que generan la ciudad y la ciudadanía ligadas al quehacer mismo de la filosofía, se hace igualmente presentes en los lugares centrales que dieron a la ciudad, filósofos como: Platón y Aristóteles.

La relación que muestra la actividad filosófica de estos autores respecto al fenómeno de la ciudad es esencial. Antes que Aristóteles, Platón, mediante la voz de Sócrates, expresa en *La República* una profunda reflexión filosófica sobre los tipos de ciudad y el lugar que debe ocupar en éstas el ciudadano. Sin embargo, la ciudad ideal planteada allí por Sócrates, refleja una experiencia social y urbana de desilusión, en tanto que se empezaron a advertir ciertas consecuencias negativas del gobierno efectuado por Pericles.

Aunque el modelo urbano y de gobierno de la *polis* haya posibilitado en un primer momento la formación de grandes figuras de la cultura griega, —como lo son los poetas, filósofos, etc.—, este mismo modelo entrará en transformación y descomposición, tanto por las presiones ejercidas por la política imperialista que empezó a desarrollar Grecia, como por las políticas y procesos de corrupción internos que sufren las ciudades a causa de la unificación en ciudades-estado.

Por otro lado, el lugar que se le da a la ciudad y al ciudadano en la perspectiva de Aristóteles, es central: la ciudad es, para esta lectura, el complemento necesario mediante el cual el hombre: el *zoon politikon* de Aristóteles, encuentra su desarrollo. La ciudad es un escenario necesario para el desarrollo del hombre, solo allí es posible para el hombre la satisfacción de sus necesidades y la perfección de su naturaleza.

En *La Política*, Aristóteles expresa claramente la necesidad de reflexionar sobre la extensión y tamaño que debe tener la ciudad, lo cual parece ser una característica heredada del gobierno desarrollado en las formas de la aldea, ya que, en muchos casos estas decidían de manera autónoma no aliarse a otras aldeas y seguir permaneciendo de un tamaño mucho más pequeño a cambio de mayor autonomía y control sobre sus propias decisiones. De este modo, ciudad y filosofía efectúan un nuevo encuentro, en tanto que es particularmente el filósofo, la figura encargada de reflexionar en torno al tamaño, posición y extensión de la ciudad.

Así, el tamaño, la extensión y la forma de la ciudad son temas que, aparte de los modelos de gobierno, también preocupan al filósofo, ya que, como se mencionó anteriormente, la imagen de la ciudad debe expresar la perfección simétrica de la naturaleza. De lo contrario, cuando la ciudad pierde control sobre su tamaño natural y esta crece sin límites, la ciudad pierde su forma equilibrada y crece desbordadamente dando lugar a procesos de descentralización de esta misma¹.

¹ Véase: L. Mumford, *La ciudad en la historia*, 2012 Aristóteles expone múltiples razones, tanto prácticas como metafísicas, para limitar el tamaño de la ciudad, pero el límite final es el que toma de la experiencia política. «Pues, tanto los gobernantes como los gobernados —observa— tienen deberes que cumplir y las funciones especiales del gobernante son las de dirigir y juzgar. Pero si los ciudadanos de un Estado han de juzgar y distribuir los cargos

Cuando la forma urbana de la ciudad crece sin límites, se pierden elementos propios de la cohesión social y colectiva vivida en el espacio de los espacios de la ciudad. Se presenta así uno de los problemas principales de la ciudad, que tiene que ver con su crecimiento expansivo que necesariamente conlleva a una pérdida y destrucción de los espacios público que avivaban las relaciones sociales en el modelo de la Polis, pero que con su expansión pierde control, autonomía, direccionamiento, y forma. El tipo de ciudad que empieza a presentar este tipo de problemáticas es la ciudad que entra en los procesos de colonización e imperialismo en el que se establecen todo tipo de relaciones entre modelos de la ciudad madre —instaurada como colonia en un territorio— y la propia ciudad madre que se encarga de la administración política y económica de todo el territorio. Llegamos así a la *ciudad imperial*.

2. EL ESPACIOS PÚBLICO EN LA CIUDAD ROMANA.

Las ciudades griegas atravesaron un proceso de desarrollo en tres fases, una primera fase de conformación a partir de elementos ya dados en formas urbanas previas heredados de la aldea, los cuáles darían forma a las estructuras urbanas griegas arcaicas, posteriormente, estas formas urbanas aldeanas darían forma a la edad de oro de las ciudades griegas —principalmente Atenas— en las que las formas urbanas previas llegarías a un desarrollo y consolidación de los valores de la cultura griega. Este es el periodo de florecimiento de las funciones y dimensiones públicas y políticas de la ciudad, en este momento, la cultura griega transita hacia la concepción de la democracia como una forma de gobierno diferenciada de las ciudades anteriores en las que la invención de la figura de ciudadanos libres transformaría sustancialmente el modelo de vida propuesto por la sociedad griega.

La ciudad romana se vio enfrentada a la necesidad de articular y unificar bajo un solo cuerpo político y espacial, múltiples villas y aldeas que, hasta entonces, permanecían desvinculadas de una estructura mayor, encargada de la administración pública y política de la sociedad.

En este contexto, el urbanismo romano concibe la calle o vía pública materializada en dimensiones que, hasta entonces, no había sido visible en ningún otro lugar. Con la calle o vía

conforme con el mérito, deben conocer mutuamente sus caracteres; cuando no posean este conocimiento, tanto las elecciones para los cargos como los fallos en los juicios serán equivocados. Cuando la población es muy grande, evidentemente se los resuelve en forma fortuita, lo que está claro que no debiera ocurrir, Por consiguiente, el mejor límite de la población de una ciudad es el número máximo que basta para los propósitos vitales y que puede ser apreciado de un solo vistazo».

pública, según las dimensiones que la ciudad romana exigía, pudo articularse varios lugares segregados de la ciudad dándole una ubicación e integración política a la ciudad.

La historia del espacio público urbano encuentra en la ciudad romana una de sus configuraciones más significativas. Si en la *polis* griega el espacio común se definía por la palabra y la deliberación, en Roma se consolidó un modo de institucionalizar la vida pública a través de su arquitectura, su trazado urbano y sus costumbres cívicas. El espacio público dejó de ser solo el ámbito del discurso y se convirtió en un sistema organizado de lugares, prácticas y símbolos que permitían a la colectividad reconocerse como pueblo (*populus romanus*). Dentro de este sistema, la calle, el *forum* y los baños públicos se constituyen en tres dispositivos esenciales, no solo para la vida cotidiana, sino también para la constitución de la ciudad como forma política.

La calle romana, resultado del riguroso trazado del *cardo* y el *decumanus*, fue mucho más que un corredor funcional. Era el espacio intermedio entre lo doméstico y lo cívico, donde el tránsito cotidiano se mezclaba con los intercambios sociales, comerciales y rituales. Su disposición ortogonal no solo obedecía a criterios prácticos de administración y defensa, sino a un ideal de orden y racionalidad, expresión de la voluntad de Roma de someter el territorio al logos del imperio.

Como señala Mumford, el urbanismo romano impuso una lógica de control y permanencia sobre el espacio, de modo que las calles “convertían el suelo en una extensión del poder” (Mumford, 1961). Pero al mismo tiempo, ese control hacía posible una vida pública intensa. La calle era el escenario de la visibilidad social, donde el ciudadano mostraba su condición de *civis*², y donde la mirada del otro lo integraba simbólicamente a la comunidad política.

En la calle se desplegaban procesiones, mercados, cortejos fúnebres y desfiles triunfales: acontecimientos que transformaban el recorrido urbano en un espacio performativo, en el que el pueblo participaba y se reconocía. Esta dimensión performativa anticipa la función moderna de la calle como espacio de encuentro, tránsito y manifestación pública.

El *Forum Romanum* fue el centro neurálgico de Roma y el modelo de los espacios cívicos posteriores. Nacido como mercado, pronto adquirió una complejidad que unía las dimensiones política, jurídica, religiosa y simbólica de la vida romana. Allí se reunían las asambleas, se realizaban los juicios, se erigían monumentos y templos, y se pronunciaban los discursos públicos. Era, en suma, el escenario donde lo público se hacía visible y se representaba a sí mismo.

² Ciudadano

en el foro romano estaba el centro de la vida pública, no solo de la propia Roma sino de todo el imperio, aunque naturalmente había centros semejantes pero subordinados en otras partes de la ciudad. Allí, entre la colina Capitalina y el solar del Palacio Áureo de Nerón o el posterior Coliseo, estaba el gran lugar de asamblea. Allí se congregaban enormes muchedumbres para contemplar el paso en carrozas de sus jefes militares, que hacían desfilar sus trofeos o sus cautivos reales atados a las ruedas de las carrozas, y pasaban bajo arcos triunfales que servían como entradas formales y arquitectónicas a lo que, en realidad, era un recinto sin muros. (Mumford, pág. 376).

El *forum* encarnaba la *res publica* en su sentido más pleno: la “cosa del pueblo”, aquello que pertenece a todos. En él, el espacio físico se confundía con el espacio político; la arquitectura servía de soporte a la acción colectiva. Los edificios que lo rodeaban —la curia, las basílicas, los templos, los rostra— eran expresiones materiales de la ciudadanía y de la autoridad estatal.

A medida que los sucesivos emperadores hicieron ampliaciones directamente en el foro o, como Julio César, fundaron uno nuevo en la vecindad, multitudes cada vez mayores acudirían al centro para hacer compras, ofrecer sacrificios, chismear o participar, como actores o espectadores, en los negocios públicos o en los litigios privados. La nueva calzada que pasaba a través del foro, el *argiletum*, que lo unía con los barrios de los artesanos y mercaderes, fue transformada en su entrada al recinto, en un pasaje monumental, el foro de Nerva. (Mumford, pág. 376).

Sin embargo, el significado del *forum* evolucionó con el paso de la República al Imperio. Bajo Augusto y sus sucesores, los foros imperiales se transformaron en escenarios de representación del poder, más que en espacios de deliberación. Como observa Paul Zanker, la imagen del emperador y del orden imperial comenzó a ocupar el lugar de la voz del ciudadano: el foro se monumentalizó, convirtiéndose en una “escenografía del poder” más que en un ágora de participación. Pese a ello, la forma del foro perduró como el modelo fundacional de la plaza pública occidental, heredado por las ciudades medievales y renacentistas.

Los baños públicos (*thermae*) constituyen otro de los espacios fundamentales de la vida urbana romana. Aunque a primera vista puedan parecer lugares de ocio o higiene, su función social y política fue profunda. Los baños eran espacios de igualdad cívica, donde las jerarquías se relajaban

y el cuerpo —normalmente sometido a la disciplina militar o política— encontraba un lugar de descanso, placer y conversación.

Las *thermae* combinaban arquitectura monumental, arte, jardines y servicios diversos (bibliotecas, gimnasios, salas de lectura), lo que las convertía en verdaderos centros comunitarios. Allí se cruzaban las clases sociales y se reproducía, en escala corporal, el ideal romano de convivencia. El ciudadano compartía con los demás un espacio que, aunque pertenecía al Estado, se vivía como prolongación del hogar colectivo.

El baño, tal como fue conocido por Escipión el Africano, era una pila de agua en un lugar resguardado donde el sudoroso agricultor iba a lavarse. Séneca recordó melancólicamente esa época, antes de que los baños de sol y en general el cuidado mimoso del cuerpo se pusieran de moda. Pero, ya en el siglo I a. C. se había establecido en Roma el hábito de ir a los baños públicos; y en el año 33 a. C., Agripa introdujo baños públicos gratuitos en la forma que esta institución asumiría finalmente: un vasto recinto con capacidad para una gran concurrencia de personas, con una sala monumental tras otra, baños calientes, baños tibios y baños fríos, salas para masajes y salas para recostarse y comer en compañía, con gimnasios y campos de juego anexos, a disposición de los que quisieran un ejercicio activo, así como bibliotecas, para los más estudiosos o más perezosos. (Mumford, pág. 381).

Richard Sennett, en *Carne y piedra*, ha señalado que la cultura romana integraba el cuerpo al orden de la ciudad: la experiencia corporal era también una forma de ciudadanía. Los baños, en este sentido, eran el lugar donde el cuerpo privado se volvía público, donde el individuo experimentaba su pertenencia a la comunidad a través del contacto, la conversación y el descanso compartido. En las *thermae* se tejían lazos sociales, se discutían asuntos cotidianos y se celebraban pequeñas ceremonias de amistad, componiendo una sociabilidad corporal y política que prefigura el uso moderno del espacio público como ámbito de interacción y encuentro.

La calle, el *forum* y los baños forman un sistema de lugares complementarios que expresan las tres dimensiones del espacio público romano: el tránsito, la deliberación y el encuentro. En conjunto, conforman una topología de la vida común en la que el poder, la comunidad y el cuerpo se articulan. Roma no separa lo político de lo corporal ni lo religioso de lo urbano: el espacio público es un tejido continuo de prácticas y significados que sostiene la vida cívica.

Hannah Arendt (1958) recuerda que la *res publica* designaba no solo los asuntos del Estado, sino “el mundo común que nos reúne y separa al mismo tiempo”. En ese sentido, la ciudad romana materializó un ideal político: el de un espacio compartido donde los hombres, a través de sus actos y su presencia, se reconocen como parte de una totalidad común.

El legado de Roma consiste, entonces, en haber dado forma concreta a esa abstracción política. La calle, el *forum* y los baños enseñaron a los hombres a ser visibles, a convivir y a reconocerse en la mirada del otro. De ellos proviene la estructura simbólica que aún sostiene nuestras nociones modernas de plaza, avenida o parque.

La Roma antigua no inventó el espacio público, pero le dio su forma duradera. En la calle, el *forum* y los baños se consolidó una experiencia de lo común que unía lo material y lo simbólico, lo corporal y lo político. Estos espacios permitieron la coexistencia y la administración del pueblo, pero también formaron una pedagogía de la ciudadanía: enseñaron que la vida pública no es solo un derecho, sino una manera de habitar el mundo.

La ciudad contemporánea, con sus plazas, bulevares y centros cívicos, continúa siendo heredera de esa estructura. Cada vez que transitamos una calle, nos congregamos en una plaza o compartimos un espacio común, repetimos —aun sin saberlo— la vieja lección de Roma: que lo público es aquello que nos une en la presencia de los otros, en el gesto de aparecer juntos en el espacio.

3. EL ESPACIO PÚBLICO EN LA CIUDAD MEDIEVAL

El desarrollo y concepción del espacio público no puede comprenderse sin atender al largo y complejo tránsito que va de la ciudad romana a la ciudad medieval. Este proceso, que abarca desde los siglos III al IX, no fue una simple sucesión de estilos arquitectónicos o formas de planificación, sino una transformación profunda del sentido político, simbólico y espiritual de la ciudad.

La urbe romana, expresión del poder imperial y de la racionalidad estatal, dio paso a un tejido urbano fragmentado, centrado en la Iglesia, en el mercado y en el castillo. Entre ambos modelos —la ciudad del *forum* y la ciudad del campanario— se abre un período de crisis, pero también de reconfiguración: el paso de una ciudad del poder a una ciudad del habitar.

En su apogeo, la ciudad romana representaba la culminación del ideal urbano clásico. Su trazado, basado en el modelo del *castrum* militar, expresaba la racionalidad y la centralidad del Estado.

El *forum* ocupaba el centro geométrico y simbólico de la ciudad, rodeado por templos, basílicas y edificios administrativos. Allí se concentraban las funciones jurídicas, políticas y religiosas que articulaban la vida del *populus romanus*.

Mumford señala que la ciudad romana fue “una máquina administrativa del imperio”, diseñada para reproducir el orden político en cada colonia. Las calles rectas, el sistema de acueductos, los baños públicos y los anfiteatros no solo satisfacían necesidades prácticas, sino que representaban la presencia civilizadora de Roma. En ella, el espacio público era el escenario del poder, y la ciudadanía se medía por la participación en los asuntos comunes.

Sin embargo, esta organización —tan perfecta en apariencia— comenzó a mostrar sus grietas en los siglos III y IV. El crecimiento del Imperio, las crisis económicas y las tensiones internas entre el centro y las provincias debilitaron la capacidad de Roma para mantener la unidad. A la monumentalidad del *forum* empezó a oponerse la dispersión de la vida urbana.

El colapso del Imperio romano de Occidente en el siglo V marcó una ruptura decisiva. Las invasiones germánicas, la fragmentación administrativa y el deterioro de las redes comerciales llevaron a la desintegración del espacio público clásico.

El *forum* se despobló, los acueductos dejaron de funcionar y los grandes edificios —teatros, termas, templos— se convirtieron en ruinas o en canteras de materiales. Richard Sennett observa que con la caída de Roma “el cuerpo cívico perdió su forma visible”. Los ciudadanos se replegaron hacia espacios domésticos y comunales más reducidos. Al mismo tiempo, la emergencia del cristianismo reconfiguró el eje simbólico de la ciudad. Mientras que la urbe romana se organizaba en torno al *forum*, la ciudad cristiana emergente se estructuró alrededor de la basílica y del espacio sagrado.

La visibilidad pública del ciudadano fue reemplazada por la interioridad del creyente. Hannah Arendt (La condición humana, 2003) observa que este tránsito significó la inversión de la antigua jerarquía entre lo público y lo privado, el alma reemplazó al cuerpo como centro del mundo humano.

Durante los primeros siglos medievales, las antiguas ciudades romanas fueron ocupadas y transformadas por las comunidades cristianas. En muchos casos, los templos paganos se convirtieron en iglesias; las basílicas judiciales, en basílicas religiosas.

El *forum* perdió su función política y fue sustituido por el atrio de la iglesia, donde la comunidad se reunía en torno a la palabra divina. Pierre Grimal (La civilización romana. Vidas, costumbres,

leyes, artes., 1960) destaca que el cristianismo no destruyó la ciudad romana, sino que la resemantizó, así, el templo y la plaza cedieron su centralidad al altar y al claustro.

El centro urbano dejó de ser el lugar del discurso político para convertirse en el lugar del culto y de la salvación. En términos espaciales, esto implicó una descentralización del poder. Las instituciones cívicas fueron reemplazadas por la autoridad eclesiástica y, más tarde, por la señorial. El antiguo orden geométrico romano se fragmentó: las calles dejaron de responder a un plan racional y pasaron a articularse en torno a ejes religiosos o defensivos.

La ciudad medieval temprana, especialmente entre los siglos VI y IX, fue más un conjunto de enclaves fortificados y sagrados que una red cívica unificada. A pesar de este aparente declive, el tránsito entre Roma y la Edad Media no fue solo una historia de pérdida. En la descomposición del modelo romano se gestaron las bases de la ciudad europea. Durante los siglos IX al XI, el renacimiento comercial y la reactivación de las rutas de peregrinación dieron lugar a un nuevo tipo de ciudad: la ciudad del mercado y del campanario, heredera y reformulación de la antigua *urbs*.

Mumford interpreta este renacimiento como el paso “del poder centralizado a las energías comunales” (pág. 272). La ciudad medieval no recuperó el *forum*, pero creó la plaza del mercado, espacio donde lo económico y lo social volvieron a entrelazarse. De modo similar, el campanario sustituyó al templo romano como signo de visibilidad y reunión: su sonido convocaba a la comunidad, como antes lo hacía el foro.

Joseph Rykwert (La idea de ciudad, 2002) subraya que la ciudad medieval reinterpretó la idea de centralidad. Ya no se trataba de un punto geométrico, sino de un centro simbólico y ritual, que unía la vida espiritual con la vida cotidiana. El trazado irregular, los muros defensivos y las calles estrechas expresaban no el orden del imperio, sino la cohesión de una comunidad amenazada y frágil.

Según Jacques Le Goff (La civilización del Occidente medieval, 1990), el renacimiento urbano entre los siglos XI y XIII no solo supuso una reorganización económica y comercial, sino también el nacimiento de una nueva esfera cívica. La plaza, el mercado, el ayuntamiento y las iglesias urbanas fueron escenarios donde se articularon la vida colectiva, la deliberación y la expresión de intereses comunes, configurando lo que puede reconocerse como los gérmenes de una esfera pública medieval.

Mumford, destaca cómo las ciudades medievales se diferenciaron de la ciudad clásica en tanto no eran únicamente centros de poder o defensa, sino organismos sociales más complejos en los

que emergieron instituciones con un carácter comunitario. En el marco de los burgos y comunas, el espacio público medieval se definió por la interacción de corporaciones, gremios y consejos municipales, los cuales comenzaron a asumir funciones de regulación y autogobierno, desplazando en parte al poder feudal. Para Mumford, estas estructuras anticiparon formas más modernas de participación ciudadana, aunque aun profundamente marcadas por la religiosidad.

Desde el plano filosófico y teológico, San Agustín en *La ciudad de Dios* (Hipona, 2007) había planteado la tensión entre la *civitas terrena*, regida por el amor propio, y la *civitas Dei*, ordenada por el amor a Dios. Aunque su obra es anterior al pleno desarrollo de la ciudad medieval, influyó en la concepción cristiana del orden social. Para Agustín, la verdadera comunidad política no reside en la mera asociación utilitaria, sino en la orientación hacia un bien común trascendente: “No es, pues, pueblo la multitud reunida de cualquier manera, sino una asociación de seres racionales, congregada en virtud de una común participación en lo que ama” (*La ciudad de Dios*, pág. 955). Esta definición proyecta una noción de comunidad que inspirará la idea medieval de la ciudad como espacio de convivencia bajo un horizonte religioso y moral compartido.

Por su parte, Santo Tomás de Aquino en *De regno* (siglo XIII) introduce un planteamiento más político y pragmático. La ciudad aparece como el ámbito privilegiado para el bien común, bajo la guía de un poder justo que asegure el orden y la participación de la comunidad: “El fin de la multitud reunida es vivir virtuosamente; y a esto mismo se ordena el oficio del que preside la multitud” (*De regno*, I, 1). Tomás reconoce la necesidad de instituciones concretas —el municipio, los consejos y los oficios urbanos— que organicen la vida pública y aseguren la justicia, lo cual enlaza con la dimensión institucional observada por Mumford y Le Goff en la vida urbana medieval.

Así, la ciudad medieval puede entenderse como un laboratorio donde se ensayaron nuevas formas de esfera pública, mediadas por la plaza, el mercado, las corporaciones y las iglesias, que articularon tanto la vida económica como la deliberación cívica y religiosa. La tradición agustiniana aportó la noción de comunidad orientada por un fin superior, mientras que Tomás de Aquino tradujo esa aspiración al lenguaje de las instituciones y del gobierno justo. Le Goff y Mumford, desde perspectivas históricas, muestran cómo estas ideas se materializaron en una red de prácticas urbanas que dieron lugar a un espacio público germinal, al mismo tiempo político y religioso, que marcaría el curso de la ciudad occidental.

El análisis de la ciudad medieval permite comprender el surgimiento de instituciones y prácticas colectivas que, más allá de su carácter económico o defensivo, configuraron los gérmenes de una esfera pública. En *La ciudad medieval* (Goff, 1990), describe la plaza, el mercado, el ayuntamiento y las iglesias urbanas como escenarios fundamentales de encuentro, deliberación y visibilidad social, al tiempo que se consolidaban instituciones comunales que desbordaban el marco feudal.

Mumford, subraya que el rasgo distintivo de la ciudad medieval fue la creación de un “organismo social” capaz de integrar funciones económicas, políticas y religiosas en una forma de vida comunitaria. A diferencia de la ciudad clásica, centrada en la representación del poder, la ciudad medieval fue “una institución de cooperación” en la que gremios, corporaciones y consejos comunales configuraron un espacio público embrionario (Mumford, 1961, p. 347). Estos espacios, aunque marcados por la hegemonía de la Iglesia, permitieron prácticas de autogobierno, acuerdos colectivos y regulación de la vida urbana, anticipando, según el propio Mumford, la emergencia de formas más modernas de participación ciudadana.

En este sentido, el cruce entre historia y filosofía permite leer la ciudad medieval como un laboratorio de la esfera pública europea. En ella, según Le Goff, se tejieron las condiciones materiales y sociales de una vida urbana compartida; Mumford resalta su carácter de organismo social capaz de integrar cooperación y diversidad; Agustín aporta la noción de comunidad orientada por un bien común trascendente; y Tomás de Aquino concreta esa aspiración en instituciones jurídicas y políticas que regulan la convivencia. La ciudad medieval, por tanto, no solo fue un espacio de defensa y comercio, sino también el lugar donde se ensayaron formas de visibilidad, deliberación y autogobierno que marcaron el destino de la ciudad occidental y su noción de espacio público.

La ciudad medieval debe entenderse como un fenómeno complejo en el que confluyeron transformaciones sociales, religiosas, económicas y políticas que dieron forma a una nueva manera de habitar lo común. Como señala Le Goff, “la ciudad medieval fue el lugar de nacimiento de una civilización urbana inédita, donde se tejió la vida comunitaria, política y económica bajo el signo del cristianismo y de las corporaciones” (*La ciudad medieval*, 1990, p. 47). Este carácter inédito se manifestó en la centralidad de la plaza, el mercado y las instituciones comunales, espacios en los que se gestaba la vida pública y se proyectaba la visibilidad de la comunidad.

Mumford, subraya que la ciudad medieval, a diferencia de la ciudad clásica, no se organizó únicamente en torno al poder político o militar, sino en torno a “un organismo social cooperativo”

(p. 350), en el que gremios, cofradías y consejos municipales generaron una forma incipiente de esfera pública. Este énfasis en la cooperación y en la vida cívica se materializó en instituciones autónomas, como las comunas, que permitieron a las ciudades medievales cierta capacidad de autogobierno frente a los señores feudales.

De esta forma, la ciudad medieval se entendía no solo como espacio material, sino como un cuerpo moral y religioso, en el que la plaza y el templo actuaban como centros de cohesión simbólica, aquí aparece la noción de instituciones públicas como mediaciones necesarias para encauzar la vida urbana hacia el bien común. Tomás legitima la existencia de consejos, municipios y cargos públicos como garantes de la justicia y del orden social, constituyendo un fundamento teológico-político para las prácticas comunales que ya observaban Mumford y Le Goff.

Así, la ciudad medieval no puede entenderse solamente como un fenómeno arquitectónico o defensivo, sino como un espacio simbólico y práctico de constitución de lo público. La filosofía de San Agustín aportó la noción de comunidad orientada hacia un amor compartido; Santo Tomás tradujo esa idea en un lenguaje institucional y político; Mumford resaltó su carácter de organismo social cooperativo; y Le Goff subrayó la centralidad de las plazas y corporaciones en la vida urbana. Finalmente, la pintura medieval, con ejemplos como Lorenzetti o los retablos de ciudades, otorga a este proceso una visibilidad concreta, mostrando cómo la ciudad fue pensada, representada y vivida como un escenario de lo común.

De esto modo, puede verse que, la ciudad medieval, lejos de ser una simple continuación de la urbe romana, fue —como observa Mumford— la encarnación de un nuevo tipo de civilización, “una estructura colectiva cuyo objetivo principal era vivir una vida cristiana” (Mumford, 2012, p. 450). En este marco espiritual y comunitario, las instituciones urbanas surgieron como concreciones materiales de un ideal ético: vivir juntos bajo el signo de la caridad, la hospitalidad y la contemplación. Los monasterios, los conventos, los hospicios, los hospitales, las salas de aislamiento, los claustros y las capillas constituyeron el entramado donde se elaboró una nueva forma de vida pública, que combinaba el retiro interior con la solidaridad social.

El monasterio, afirma Mumford, fue el verdadero vínculo entre la ciudad clásica y la medieval: “fue en el monasterio donde los libros de la literatura clásica [...] se trasladaron al resistente pergamino; fue allí donde el latín se hablaba en la conversación diaria” (p. 417). En el monasterio se conservó el saber antiguo y se moldeó la vida comunitaria, de modo que su estructura sirvió de modelo para las nuevas ciudades: “Cuando las nuevas comunidades urbanas empezaron a adquirir

forma, después del siglo X, el monasterio dejó una impronta más profunda en su vida, en un comienzo, que el mercado” (p. 417). Las abadías, como Westminster o Clairvaux, no solo fueron centros espirituales, sino también arquitectónicos, económicos y sociales: microcosmos de orden, paz y trabajo.

En la misma línea, Mumford subraya que “las órdenes monásticas sirvieron como promotoras; a decir verdad, encabezaron todo el desarrollo urbano, ofreciendo protección a los refugiados y abrigo hospitalario al viajero fatigado, construyendo puentes y estableciendo mercados” (p. 428). El convento, así, cumplía una doble función: espiritual y cívica. Era simultáneamente “Kloster und Burg”, monasterio y fortaleza, símbolo de la seguridad física y moral de la comunidad.

De esta raíz monástica derivaron los hospicios y hospitales, instituciones inéditas en la historia urbana anterior. Como explica Mumford, la concepción cristiana de la vida —“con su afirmación del padecimiento y su voluntad de prestar socorro”— creó organismos nuevos: “Se establecieron así, en escala considerable, hospitales para la atención general de enfermos y achacosos [...]. Tanto el hospital como la sala de aislamiento fueron contribuciones directas del monasterio” (p. 450). El cuidado del cuerpo enfermo y la acogida del peregrino eran prolongaciones naturales del espíritu comunitario. El hospicio monástico, añade Mumford, “proporcionó gratuitamente un albergue decoroso” en tiempos en que “faltaban posadas y hoteles” (p. 451).

El claustro, por su parte, condensaba la síntesis más alta entre lo público y lo interior: un espacio cerrado destinado a la contemplación, pero abierto simbólicamente a la comunidad. “El claustro —dice Mumford— constituía el baluarte del paraíso” (p. 417), una figura arquitectónica del alma colectiva. Más adelante añade: “El claustro, tanto en su forma pública como en su forma privada, tenía una función constante en la vida de los hombres de las ciudades; y demostrar este hecho no fue una de las menores contribuciones de la ciudad medieval” (p. 452). En su disposición espacial —el cuadrángulo, el jardín cercado, la fuente central—, el claustro enseñaba una lección urbana: toda ciudad necesita un centro de calma, un lugar de contemplación frente al bullicio del intercambio.

Igualmente, la capilla y el oratorio prolongaban esa vida interior en el corazón de la ciudad. En torno a ellas se estructuraba la vida pública y festiva. “En ningún punto se separaban estas instituciones urbanas de la Iglesia; como tampoco la propia Iglesia se separaba o era separable en ningún punto de la comunidad” (p. 452). La ciudad medieval, entonces, fue un organismo total, en el que la arquitectura y la vida espiritual eran inseparables. Todo aquello que el Estado moderno

hace a gran escala —el cuidado, la educación, la asistencia— fue realizado primero, “en forma más íntima y con más sentimiento de la circunstancia humana, en la ciudad medieval” (p. 452).

En consecuencia, la ciudad medieval, como se ve siguiendo a Mumford, fue el escenario donde la vida comunitaria adquirió por primera vez un sentido estructurado y ético. Frente al aislamiento del feudo y al poder centralizado del Imperio, las comunidades urbanas inventaron nuevas formas de asociación que dieron origen a la vida pública moderna. Estas formas —las corporaciones, los gremios y las universidades— expresaron la voluntad de los ciudadanos por organizar la convivencia y el trabajo en términos de reciprocidad, servicio y pertenencia.

Con Mumford puede verse que la ciudad medieval “reunía a los hombres en torno a propósitos comunes” y que su principio fundamental fue “el de la corporación” (Mumford, 2012, p. 431). La corporación no era una abstracción jurídica, sino una comunidad viva, un cuerpo moral que integraba oficios, devociones y saberes. En ella se materializó el tránsito del vínculo religioso al vínculo civil: “Toda actividad estaba comprendida dentro de algún marco corporativo, desde los gremios de los oficios hasta las cofradías religiosas” (p. 433). La ciudad, por tanto, era una suma de corporaciones: un tejido de asociaciones que regulaban la economía, garantizaba la justicia interna y articulaban la solidaridad social.

Entre estas asociaciones, los gremios de artesanos y mercaderes jugaron un papel decisivo en la configuración del espacio público. A través de ellos, la producción y el intercambio se convirtieron en actividades colectivas dotadas de sentido moral. Según Mumford, “el trabajo dejaba de ser una función servil para convertirse en una vocación” (p. 435), y cada oficio se integraba en una estructura simbólica que unía técnica y comunidad. Los gremios regulaban los precios, cuidaban la calidad de los productos y ofrecían protección a sus miembros, pero además creaban un sentimiento de identidad urbana, de pertenencia a una totalidad visible en los desfiles, las fiestas y los ritos de consagración.

De este mismo espíritu corporativo surgió la universidad medieval, una de las instituciones más duraderas del Occidente cristiano y que hasta la contemporaneidad se ha mantenido como espacio fundamental para el desarrollo y la enseñanza del pensamiento de las sociedades. Mumford la define explícitamente como “una corporación de maestros y de estudiantes” (p. 459). La universidad heredó la forma jurídica y moral de los gremios, trasladando el principio de asociación solidaria al terreno del saber. Como los talleres de artesanos, las universidades establecieron sus propias reglas, jerarquías y ritos, defendiendo la autonomía del pensamiento frente al poder feudal

o eclesiástico. En ellas se consolidó una nueva figura del ciudadano: el intelectual urbano, comprometido con la palabra, el debate y la enseñanza pública.

En torno a estas corporaciones de saber aparecieron los goliardos, jóvenes clérigos itinerantes que encarnaban el espíritu libre y crítico de la nueva vida urbana. Mumford señala que “los goliardos, con su música y su sátira, recorrieron las rutas entre las escuelas, llevando el fermento de la libertad intelectual” (p. 460). Su vagar entre universidades fue una forma de caminar filosófico y poético, una deriva entre el estudio y la calle que anticipó la movilidad cultural de la Europa moderna. Representaban el reverso lúdico de la institución: el impulso vital que mantenía abierta la relación entre el saber y la ciudad.

Así, la corporación comunal, el gremio y la universidad constituyen tres momentos de un mismo proceso: la formación de una esfera pública urbana. En la ciudad medieval, el trabajo, la enseñanza y la fe fueron asumidos como tareas comunes. En palabras de Mumford, “la ciudad fue el medio donde se aprendió la cooperación” (p. 432). Esa cooperación, organizada en cuerpos colectivos, dio origen a una ética del convivir que aún sostiene la idea moderna de ciudadanía.

En síntesis, las instituciones medievales no solo configuraron el paisaje urbano, sino que dieron forma a una ética del habitar. La muralla y el claustro, el hospital y el hospicio, la capilla y el mercado componían una misma gramática de la vida pública, fundada en la reciprocidad y la trascendencia. La ciudad medieval, como puede entenderse tras la revisión de Mumford, fue una síntesis viva de protección y comunidad, una arquitectura del alma colectiva.

La ciudad medieval fue una matriz simbólica donde se gestaron las formas esenciales de la vida pública occidental. En ella se articularon los primeros mecanismos de cooperación cívica, los espacios de deliberación colectiva y las estructuras institucionales que hoy continúan sosteniendo la organización social. Las corporaciones, los gremios y las universidades no deben ser entendidas solo como productos de su tiempo, sino como arquetipos del vínculo comunitario, que han dejado una impronta duradera en la forma en que los seres humanos habitan, trabajan y piensan juntos.

El monasterio y el claustro enseñaron una pedagogía del silencio, del orden y del cuidado del espacio, que puede leerse hoy como una ética del habitar reflexivo. Los gremios y las corporaciones modelaron una comprensión del trabajo como servicio, como práctica social compartida; y la universidad medieval, heredera de ese espíritu, configuró la idea del saber como bien común y de la crítica como ejercicio público. Incluso los goliardos, con su vagar entre

escuelas, encarnaron una forma de pensamiento nómada, una *deriva* entre la calle y la palabra que resuena en las prácticas intelectuales contemporáneas.

Estas instituciones dieron forma a una ciudad que no separaba lo espiritual de lo político, lo económico de lo simbólico. En ellas, la comunidad no era una abstracción, sino una forma espacial del habitar, donde cada edificio, calle y ritual expresaba una función cívica. Desde entonces, la ciudad occidental conserva esa estructura de fondo: la coexistencia entre la clausura y la apertura, entre la contemplación y la acción, entre el refugio y la plaza.

Aun en la contemporaneidad —cuando la esfera pública parece fragmentarse por la virtualidad, el consumo o la privatización del espacio—, seguimos recurriendo a formas heredadas de lo comunal medieval: la reunión, la asociación, la enseñanza pública, la práctica del caminar como exploración de lo común. Toda experiencia urbana que busca restituir el vínculo con el otro o con el entorno revive, aunque sea de modo secularizado, la intuición medieval de que la ciudad es una corporación de almas y cuerpos, una casa compartida donde el pensamiento, el trabajo y la hospitalidad se entrelazan. En este sentido, la lectura de Mumford permite reconocer que la herencia medieval no se limita a su arquitectura, sino que pervive como estructura ontológica del habitar urbano. La ciudad contemporánea, con sus universidades, sindicatos, escuelas y asociaciones, continúa siendo —aunque transformada— una derivación directa del impulso comunal medieval, del deseo de vivir juntos y de pensar en común el destino de la comunidad.

La ciudad moderna heredará el espíritu comunitario medieval, que reaparecerá en los movimientos sociales y universitarios junto con el impulso racional del Renacimiento, que conducirá al urbanismo técnico e industrial. Así, el camino que va del claustro al bulevar, del mercado al eje monumental, no representa una ruptura total, sino un desplazamiento del centro de gravedad de la vida urbana: de la cooperación orgánica al orden visual y político.

4. EL DESARROLLO DEL ESPACIO PÚBLICO EN LA CIUDAD MODERNA: DE LA CIUDAD ILUSTRADA A LA CIUDAD INDUSTRIAL

El tránsito hacia la modernidad urbana no puede comprenderse sin detenerse en la emergencia de la esfera pública ilustrada, ese espacio intermedio en el que lo privado se abría al debate y donde lo político se gestaba a través de la palabra y la razón compartida. Habermas subrayó que los cafés de Londres, los salones de París y las mesas de *Stammtisch* en Alemania fueron las instituciones a través de las cuales la opinión pública se constituyó como principio regulador de la vida política

(Habermas, 1981). Con ello se reconoce que el espacio público no es sólo un espacio físico, sino también una forma de sociabilidad en la que la conversación crítica se convierte en fuerza histórica.

La Ilustración representó una mutación decisiva en la forma de concebir la ciudad y la vida común. Allí donde la Edad Media había consolidado la plaza, el mercado y la comuna como núcleos de visibilidad y autogobierno, el siglo XVIII dio paso a una nueva concepción del espacio público: no ya el de la asamblea de vecinos ni el de la fraternidad comunal, sino el de la razón crítica, la sociabilidad ilustrada y el debate ciudadano. Como recuerda Habermas, la ciudad, en este sentido, devino escenario de la emancipación de la razón.

La plaza medieval, como la de Siena representada por Lorenzetti, era un espacio polivalente: allí se comerciaba, se impartía justicia y se celebraban fiestas religiosas. Era un lugar de encuentro inmediato, orgánico, inseparable de la vida cotidiana. En cambio, en la ciudad ilustrada, los espacios comunes adquieren un carácter más abstracto y reflexivo. No se trata ya únicamente de encontrarse para intercambiar bienes, sino de reunirse para intercambiar ideas. Kant da fundamento a este cambio al sostener que la libertad consiste en “el uso público de la razón en todos los asuntos” (Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?, 2004). El espacio público ya no es sólo el terreno de la vida común visible, sino el de la palabra libre que circula, se imprime y se debate.

Los ejemplos urbanos del siglo XVIII muestran esta transformación con claridad. Los cafés londinenses del siglo XVII y XVIII, como el célebre *Lloyd's Coffee House*, se convirtieron en centros de información, donde se mezclaban comerciantes, filósofos y políticos. Allí se discutían contratos marítimos, pero también se intercambiaban panfletos y se debatía sobre política. El café, con su acceso relativamente abierto y sus precios bajos, funcionaba como un espacio público alternativo a la corte y a la iglesia: un espacio secularizado de discusión.

En París, los salones —frecuentados por escritores como Voltaire o Diderot y organizados en muchos casos por mujeres de la nobleza ilustrada, como Madame Geoffrin— fueron verdaderas academias domésticas. Allí se reunía la *república de las letras*, una comunidad intelectual que concebía la conversación como forma de crítica y de construcción del espacio público.

La legitimidad de la esfera pública vinculada a los espacios públicos de la ciudad ilustrada se funda en la exigencia kantiana del uso público de la razón: “Se requiere libertad, y la más inocente de todas las que puedan llamarse libertad: la de hacer uso público de la razón en todos los asuntos” (Kant, 2004). La razón ilustrada no es un ejercicio privado de autoperfección, sino un acto

colectivo que se despliega en los lugares comunes de la ciudad: el café, el salón, la plaza. El ciudadano se emancipa en la medida en que se expone al juicio de otros, y el pensar se hace político cuando se convierte en diálogo abierto.

En Rousseau, este principio se radicaliza: “Cuando todo el pueblo delibera sobre los asuntos públicos, se ocupa de sí mismo y la cosa que se examina es general, así como la voluntad que se declara” (Rousseau, 1762). Aquí la esfera pública se identifica con la propia soberanía, pues el pueblo reunido en deliberación no representa a otro, sino que se autoconstituye como sujeto político. La plaza y la asamblea se transforman en lugares de aparición de lo común, donde la voluntad general se reconoce a sí misma.

La vida en común no se limitó a la teoría política; tuvo formas concretas en la cultura material y simbólica del siglo XVIII. La palabra escrita se volvió acción pública al compartirse en espacios colectivos, y la crítica se democratizó en panfletos y periódicos que circularon por manos de gentes de toda condición.

La ciudad ilustrada también se modificó físicamente para dar cabida a estas nuevas formas de sociabilidad. En Viena, el Prater, abierto al público en 1766, ofrecía por primera vez un espacio verde accesible para el paseo de todas las clases sociales. Los jardines, antes privilegio aristocrático, se convertían en lugar de sociabilidad colectiva: el paseo urbano como experiencia pública. En Londres, los parques reales como *St. James's Park* se transformaron en ámbitos de ocio público, mientras que en París se diseñaban plazas arboladas y avenidas amplias, prefigurando el boulevard moderno. Como señala Mumford, “el jardín público y el boulevard fueron inventos de la Ilustración, destinados a convertir el ocio y el paseo en una experiencia colectiva” (2012).

La esfera pública ilustrada se encarnó, por tanto, tanto en instituciones de sociabilidad (cafés, salones, sociedades literarias, prensa) como en transformaciones materiales de la ciudad (plazas, jardines, paseos). La circulación de la palabra y de las ideas se apoyaba en la circulación física: del periódico en la mesa del café, los panfletos en la plaza, el paseo en los jardines. Foucault lo expresa con agudeza:

El problema fundamental de la ciudad moderna no es ya el de fijar los límites, ni el de asegurar sus muros, sino el de organizar la circulación. Se trata de permitir que circule el aire, el agua, los hombres, las mercancías, las ideas, las enfermedades incluso, pero de tal modo que esta circulación no engendre desorden ni peligro. (Seguridad, territorio, población, 2006).

Comparada con la ciudad medieval, la ciudad ilustrada representa una mutación en el sentido de lo público. Mientras que en la Edad Media lo común se configuraba en torno a la defensa colectiva (murallas), la economía compartida (mercado) y la fraternidad vecinal (comuna), en el siglo XVIII lo público se orienta hacia la crítica, la deliberación y la circulación de la razón. En la Edad Media, la plaza era el teatro de la vida visible; en la Ilustración, el café se convierte en el teatro de la vida discursiva. Ambas formas comparten la función de generar comunidad, pero la segunda marca el inicio de la esfera pública moderna: abstracta, crítica, mediada por la palabra y por la escritura.

Esta transformación prepara el terreno para la ciudad del siglo XIX. La expansión de la prensa, la multiplicación de asociaciones y clubes políticos, y el auge de una opinión pública cada vez más influyente se verán acompañados de cambios urbanísticos de mayor escala.

En este sentido, la Ilustración constituye un puente entre la ciudad medieval y la industrial: de la comunidad orgánica de la plaza a la comunidad discursiva del café y, finalmente, a la comunidad alienada del boulevard y la metrópolis. Cada estadio redefine lo público, pero todos mantienen la intuición de que la ciudad es el lugar donde lo humano se hace común, ya sea en la economía, en la palabra o en la política.

Retomando, Mumford destaca que “el jardín público y el boulevard fueron inventos de la Ilustración, destinados a convertir el ocio y el paseo en una experiencia colectiva” (Mumford, 2012). La ciudad ilustrada buscó crear espacios accesibles, abiertos y verdes, donde la convivencia ciudadana pudiera encarnar el ideal de transparencia y accesibilidad. La vida en común se materializó en el urbanismo: los parques y las plazas no eran sólo ornamentos, sino pedagogías espaciales de la ciudadanía.

En conjunto, estas perspectivas permiten ver que la esfera pública ilustrada no fue una abstracción, sino una práctica social, cultural y espacial que transformó la ciudad. Cafés, salones, periódicos, plazas y bulevares dieron forma a un nuevo modo de ser en común. Filosóficamente, lo que emerge aquí es la intuición de que la ciudad es el lugar donde la razón se hace pública y la libertad se vuelve compartida. La Ilustración inventó así el espacio urbano como un escenario de crítica, de conversación y de participación: un laboratorio de modernidad en el que se ensayaron las formas de la democracia contemporánea.

La ciudad moderna representa, desde Mumford, el punto culminante de un proceso en el que la forma urbana se emancipa del orden orgánico y comunal para convertirse en máquina visual,

técnica y administrativa. Desde el Renacimiento hasta el siglo XIX, la urbe se transforma en un artefacto de representación y control, donde la perspectiva y la planificación geométrica sustituyen a la vida comunitaria que había caracterizado a la ciudad medieval.

En los capítulos dedicados a la época moderna, Mumford observa que el principio estético de la perspectiva renacentista —originalmente un recurso pictórico— se traslada al espacio urbano. La ciudad comienza a organizarse como una escenografía del poder: “la plaza, la avenida y el eje se convirtieron en los instrumentos del nuevo orden político y estético” (p. 503). Esta disposición axial inaugura una nueva relación entre el ciudadano y la ciudad: ya no se trata de un habitante que participa del tejido comunal, sino de un espectador que contempla la armonía impuesta desde un centro dominante.

El caso de París bajo Haussmann, que Mumford describe como “el triunfo del eje visual sobre la vida comunal” (p. 547), ejemplifica la madurez de este modelo. La planificación moderna se concibe entonces como un ejercicio de circulación y visibilidad, donde el espacio público se ordena para el tránsito, la vigilancia y el desfile, más que para el encuentro. La plaza moderna deja de ser un lugar de convivencia para convertirse en un dispositivo de representación estatal.

A la par de esta transformación espacial, la arquitectura institucional sustituye a la catedral medieval como centro simbólico de la ciudad. En la urbe moderna, “los edificios públicos —la administración, la ley, la educación, la ciencia— se convirtieron en los nuevos centros de gravedad moral” (p. 530). El museo, la biblioteca y la universidad son, para Mumford, los templos seculares del progreso, donde el conocimiento y la razón ocupan el lugar del misterio religioso. Esta sustitución revela el desplazamiento del fundamento espiritual hacia uno técnico y burocrático: la ciudad se convierte en escenario de la modernidad como culto al saber y a la gestión.

En torno a estos nuevos centros institucionales surgen los espacios de sociabilidad moderna: cafés, clubes y salones donde “la conversación reemplazó al sermón y la discusión se transformó en la forma secular del culto” (p. 528). Estos lugares constituyen los primeros ámbitos donde la comunicación civil se emancipa del poder, configurando los antecedentes materiales de la esfera pública burguesa. En ellos, la palabra y la lectura adquieren una función social, y la ciudad se experimenta como red de intercambios simbólicos, intelectuales y afectivos.

París será rediseñada por Haussmann para la circulación de mercancías y tropas, pero también para el paseo burgués en los bulevares; Londres crecerá como metrópolis industrial y ciudad del capitalismo financiero; Berlín se convertirá en capital administrativa del nuevo Estado alemán.

Pero junto a esta ampliación, se gestará también la crítica: Marx y Engels describirán la alienación del proletariado en la gran ciudad, Benjamin estudiará la experiencia del *flâneur* en los pasajes parisinos; y la plaza medieval, transformada en boulevard moderno, será repensada como escenario de lucha y espectáculo. Foucault, desde otro ángulo, advierte que “el problema de la ciudad moderna es el de la circulación: de los hombres, de las mercancías, de las ideas. El espacio urbano se concibe como un dispositivo de seguridad” (Foucault, 2006). Lo público se entrelaza con el poder y el control, mostrando que la misma esfera que habilita la libertad es también objeto de regulación y gobierno.

En este sentido, Mumford advierte que esta expansión de la racionalidad moderna desemboca pronto en una reducción técnica del urbanismo. La ciudad del siglo XIX, afirma, fue “reorganizada como un sistema de tránsito y producción” (p. 542). La cuadrícula, el ferrocarril y el bulevar ya no son instrumentos de encuentro, sino mecanismos de disciplina y eficiencia. El plan urbano deja de ser “una obra de arte para convertirse en una fórmula mecánica” (p. 546). El espacio se abstrae, se calcula, se repite; la planificación sustituye al habitar, y la comunidad viva cede ante el esquema funcional.

Esta crítica de Mumford anticipa su diagnóstico sobre la crisis de identidad de la ciudad moderna. La mecanización, la expansión y la pérdida de escala humana disuelven el sentido local del habitar: “la gran ciudad moderna ha perdido su identidad [...] solo mediante la restauración de los valores locales, del arte del habitar, podrá recuperar su alma” (p. 554). Con esta afirmación, Mumford no aboga por una nostalgia del pasado, sino por una reintegración del ser humano en la forma urbana, una recuperación del carácter orgánico, histórico y simbólico del espacio.

En conjunto, la reflexión de Mumford sobre la ciudad moderna muestra el tránsito del espacio comunal a la máquina urbana, del encuentro humano a la circulación técnica, del símbolo al sistema. Sin embargo, en esa crítica se mantiene abierta la posibilidad de una reconciliación: la ciudad moderna, pese a su racionalización y su escala industrial, puede todavía recuperar su sentido si reencuentra el arte del habitar —esa forma de experiencia donde la técnica se subordina nuevamente a la vida—.

La ciudad moderna, según Mumford, representa la culminación de una larga transición en la que la forma urbana se transforma en instrumento de orden y visibilidad, desplazando el carácter orgánico y comunitario que había definido a la ciudad medieval. Con el surgimiento de la

racionalidad técnica y de la planificación geométrica, la urbe deja de crecer como organismo vivo y pasa a ser máquina funcional y simbólica del poder.

5. EL ESPACIO PÚBLICO EN LA CIUDAD CONTEMPORÁNEA: DESTRUCCIÓN Y DEGRADACIÓN DE LA IDEA HISTÓRICA DE CIUDAD.

Ciudad moderna y ciudad contemporánea se han planteado como ideas para delimitar y abordar los grandes cambios y transformaciones urbanas que han transformado sustancialmente la forma y el concepto de la ciudad misma.

Puede decirse que la formación y desarrollo de la ciudad moderna y contemporánea se configura como modelo urbano derivado de las transformaciones económicas y sociales en general que se dieron a partir de los procesos de industrialización y tecnificación de los procesos de producción. Desde las primeras transformaciones urbanas que sufrieron las grandes ciudades tradicionales del siglo XIX, hasta los momentos de transformación urbana que más recientemente se han propuesto y realizado en las últimas décadas del siglo XX e inicios del XXI, pueden rastrearse varios momentos y perspectivas críticas que señalan insistentemente las problemáticas que se gestan en los modelos y paradigmas de la ciudad moderna y contemporánea.

Así, ocurre en el siglo XIX un primer momento de destrucción y transformación de diferentes espacios constitutivos de la ciudad que entran en confrontación directa con los espacios industriales que se anexarán a la forma de las ciudades tras varios procesos de remodelación de estas y que gestarán así la imagen arquetípica de ciudad moderna. El acontecimiento central que expresa esta confrontación y transformación de la ciudad está en las diferentes renovaciones urbanas de París llevadas a cabo por el Barón Haussmann, llevada a cabo durante el bonapartismo y la formación de las repúblicas francesas. Las modificaciones urbanas realizadas durante este periodo terminaran por dar forma a lo que posteriormente se conocerá como *urbanismo haussmanniano* que se caracterizará por la apertura de grandes avenidas, la destrucción de los barrios medievales, la construcción de amplias plazas y la aparición de los *bulevares* como espacios novedosos destinados al control y agrupamiento de diferentes prácticas sociales y económicas que deben ser desarrolladas en la ciudad. Este proceso de reforma urbanística permitirá la mutación de la ciudad tradicional a la ciudad moderna, la cual se distinguirá por ampliar la extensión de la ciudad a través de la creación de grandes zonas industriales, de vivienda, de circulación, de distribución y de diferentes fases de la producción económica capitalista.

En un artículo del momento, el filósofo Friedrich Engels, señala una las principales problemáticas que afronta la forma de la ciudad tradicional —o histórica— causada por el establecimiento y expansión de las áreas industriales que por primera vez reunirán a miles de individuos en la fábrica durante el día y en los barrios obreros y pobres, en los horarios o momentos de descanso (Engels, Contribución al problema de la vivienda, 1862).

Engels apunta que el poder político y económico se centraliza en el núcleo urbano de la ciudad, sentenciándolo a una cristalización de sus espacios y edificios, mientras que, los nacientes barrios y viviendas de los obreros, necesarios para el funcionamiento de las fábricas, se destinaran a espacios limítrofes de la ciudad que tomaran forma de barrios, *guetos*, o suburbios. A demás, las formas urbanas que se realizan en los barrios, guetos, o suburbios, expresan desigualdad, hacinamiento y miseria, pues las edificaciones y construcciones de vivienda que allí se realizan, son bastante reducidas de espacio, comodidades y seguridad, en comparación a los barrios burgueses situados en zonas más centrales de la ciudad o fuera de ella.

En *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Engels dedica especialmente una sección a analizar algunas transformaciones y modificaciones urbanas, particularmente negativas, que trae consigo el proceso de industrialización de la ciudad. El apartado *Las grandes ciudades*, delimita uno de los efectos más negativos de la vida urbana y social que genera la forma de la ciudad moderna, el cual tiene que ver con la desintegración y atomización de las relaciones sociales e interpersonales de las que la ciudad debería ser generadora y no aniquiladora. Para Engels, en la ciudad moderna ocurre una aglomeración de millares de personas que, aunque deberían estar convocados y vinculados a un fin común y particular a todos como el de alcanzar una vida digna, realizada, feliz para la ciudad; la reunión y aglomeración de los individuos en la ciudad da como resultado una masa informe de habitantes antipáticos, desinteresados e indiferentes ante la vida y las circunstancias de los demás habitantes de la ciudad (Engels, 1846).

Así, el siglo XIX marcó un punto de inflexión en la historia urbana. La revolución industrial, la concentración demográfica y la aceleración de la vida económica produjeron la gran ciudad moderna: Londres, París, Berlín, Nueva York se convirtieron en laboratorios de un nuevo modo de habitar, en el que lo público ya no se definía por la plaza medieval ni por el café ilustrado, sino por los bulevares, las fábricas, los pasajes comerciales y las multitudes anónimas.

La industrialización transformó la morfología urbana. Los barrios obreros se multiplicaron en las periferias, las fábricas se instalaron en la ciudad o en sus márgenes, y el crecimiento

demográfico convirtió las calles en corredores atestados. Engels describió con crudeza esta experiencia retratando el hacinamiento de Manchester: calles sin ventilación, viviendas insalubres, cloacas abiertas. La ciudad ya no era un organismo cooperativo, como en la Edad Media según Mumford, ni un escenario de sociabilidad ilustrada, como en los cafés y salones del siglo XVIII: era una máquina de explotación. Marx, en *El manifiesto comunista* (1848), la definirá como el lugar donde la burguesía concentra los medios de producción y reúne a los obreros en masas, creando al mismo tiempo su fuerza y su alienación.

Esta transformación material implicó también una mutación en la experiencia del espacio público. El boulevard parisino, diseñado por Haussmann bajo Napoleón III, se convirtió en símbolo de la modernidad urbana. Sus avenidas rectilíneas y sus plazas monumentales, pensadas para la circulación de mercancías y tropas, eran al mismo tiempo escenarios del ocio burgués: el paseo, el consumo, la contemplación de escaparates. Como señalaba Benjamin en su *Libro de los pasajes*, el nuevo espacio público ya no era el foro ciudadano de la deliberación ni la plaza de la justicia, sino el pasaje comercial cubierto, la galería iluminada por gas, el espacio de tránsito donde el *flâneur* —ese paseante solitario— observaba la multitud sin mezclarse con ella (Benjamin, 2005).

El *flâneur*, figura central en la crítica benjaminiana, encarna la ambigüedad de la ciudad moderna: la posibilidad de un distanciamiento contemplativo frente al espectáculo urbano y, al mismo tiempo, la experiencia de la alienación y la fragmentación. Benjamin lo describe como un lector de la ciudad, alguien que hace del paseo un método de interpretación: en las vitrinas y los pasajes se lee la mercancía como signo y la multitud como texto. El espacio público se convierte en una inmensa superficie de signos, donde lo económico y lo cultural se entrelazan en el fetichismo de la mercancía.

En contraste, Georg Simmel, en su ensayo *Las grandes urbes y la vida del espíritu*, analizó los efectos psicológicos de la vida urbana. La intensificación de los estímulos, el ritmo acelerado y la economía monetaria producen en el individuo una actitud de “*blasé*”: una indiferencia defensiva frente a la saturación sensorial (Simmel, 1903). El espacio público, antaño lugar de sociabilidad viva, se convierte en un escenario de anonimato y despersonalización. La multitud protege y amenaza al mismo tiempo: ofrece libertad frente al control comunitario de la ciudad pequeña, pero genera soledad en medio del exceso de contacto.

La ciudad del siglo XIX es así el espacio de una paradoja. Por un lado, constituye el triunfo del espacio público en términos de monumentalidad y visibilidad: los bulevares, plazas y estaciones

de tren se convierten en grandes escenarios colectivos. Por otro lado, revela la fragilidad de ese espacio como lugar de encuentro político real: bajo la apariencia de circulación y ocio, se ocultan la explotación industrial, el hacinamiento y la alienación de la multitud.

La comparación histórica es reveladora. Frente a la ciudad medieval, donde la plaza era lugar de comunidad y fraternidad, y frente a la ciudad ilustrada, donde el café y el salón habilitaban el debate racional, la ciudad industrial del XIX expone el espacio público como mercancía y espectáculo. En ella, la comunidad se disuelve en la multitud anónima y la participación política se desplaza hacia manifestaciones, huelgas y barricadas, formas de irrupción que desarticulan el orden del boulevard.

Por eso, el siglo XIX puede leerse como la génesis de la ambivalencia moderna del espacio público: escenario de emancipación y de control, de libertad y de alienación. Marx y Engels lo vieron en la concentración obrera, Benjamin en el *flâneur* y los pasajes, Simmel en la psicología urbana. La ciudad moderna es simultáneamente la promesa y la crisis de lo público: el lugar donde se hace visible el poder burgués, pero también donde la multitud comienza a reconocerse como sujeto político.

Aquí se aborda directamente la destrucción del tejido social y colectivo que sucede en la forma tradicional de ciudad a causa de la irrupción y transformación de los procesos de producción y comercialización industrial. La destrucción del tejido social, es decir, las prácticas sociales y comunes que crean vínculos y relaciones entre los habitantes de la ciudad, se sitúa en los estudios y reflexiones contemporáneos sobre la ciudad y el espacio urbano, como uno de los problemas fundamentales de los modelos de ciudad que se desarrollan en la contemporaneidad. Es la destrucción de lugares y espacios de encuentro público en la ciudad la que ha contribuido, no solo a la muerte de las prácticas comunes que deben suceder en el espacio público de la ciudad, sino también a la descomposición y muerte de la ciudad. Sobre las remodelaciones urbanas trazadas por las reformas urbanísticas de Haussmann en el París del siglo XIX, puede ubicarse posteriormente en un ensayo póstumo que el filósofo Walter Benjamín dedica al poeta Charles Baudelaire, en el que se propone un análisis a los cambios que ocurren en la ciudad a razón de prácticas urbanas como el callejeo, el paseo urbano, o *flenaur*³.

³ Las reformas de Haussmann implicaron la aparición de nuevos espacios y formas en la ciudad, como pudieron serlo *los pasajes*, grandes corredores urbanos diseñados para el encapsulamiento de los procesos de comercialización y consumo de mercancías a espacios determinados de la ciudad. A su vez, la formación de *los pasajes* posibilitó experiencias urbanas como el *callejeo* o el *flenaur*.

Así, sin los pasajes el callejeo difícilmente habría podido desarrollarse hasta alcanzar la importancia que alcanzó. «Los pasajes, una invención reciente del lujo industrial» ... «son unos corredores protegidos con techo de vidrio y revestidos de mármol, que atraviesan masas enteras de casas cuyos propietarios se han unido para impulsar tales especulaciones. A ambos lados de estos corredores, cuya luz les entra por arriba, se suceden las tiendas elegantes, con lo cual un pasaje es una ciudad, un mundo en pequeño. (Benjamin, 2005).

Los pasajes, avenidas, y grandes bulevares, fueron las nuevas formas urbanas que transformaron París, y que posteriormente se exportarían globalmente como modelos urbanos de la ciudad moderna que debía realizarse. La aparición de estas transformaciones de la ciudad implicara, como ya se ha visto, la destrucción de ciertas prácticas sociales urbanas como lo son el paseo, el callejeo, o los encuentros y usos sociales en el espacio público. Estas prácticas irán configurando espacios urbanos principalmente destinados a la producción, circulación, o mercantilización de las mercancías producidas por la industrialización.

Ahora bien, ya para la segunda mitad del siglo XX, se publican varias obras fundamentales para el pensamiento urbano moderno y contemporáneo, aportadas por el filósofo e historiador francés Henry Lefebvre, dos de los trabajos fundamentales que este autor realiza son: *El Derecho a la Ciudad* (1968) y *La revolución urbana* (1972). En ambas obras, se realiza una aguda crítica que posteriormente constituirá un esquema sistemático desde el cual pensar, problematizar, y proyectar perspectivas que dan solución a las diferentes problemáticas de la ciudad.

El pensamiento de Lefebvre se constituye sobre una fuerte base marxista que permitirá abordar la ciudad contemporánea que ya en el siglo XX muestra rasgos y características definidas. Para Lefebvre, las diferentes transformaciones y renovaciones que se proyecta en las ciudades modernas, desarrollan consigo perspectivas urbanistas que convergen en paradigmas de ciudad donde se privilegian y favorecen la creación y disposición de espacios para la producción, almacenamiento, circulación, y consumo masificado, de diferentes mercancías, bienes, y servicios.

Aunque las perspectivas de ciudad moderna unificadas en este urbanismo “unitario” se muestren como racionales e integradas, el desarrollo y despliegue de estas propuestas terminan por proyectar la imagen de una ciudad industrial, de producción y consumo, en la que la comprensión

del espacio que la constituye, el tejido urbano que la sustenta, y las prácticas sociales que fundamentan su composición, se destruyen y se suprimen hasta su paulatina desaparición.

De igual manera, Lefebvre encuentra varias transformaciones históricas a partir de las cuales se pueden situar y rastrear los procesos de renovación de las ciudades tradicionales y la aparición de la ciudad moderna. En correspondencia con los autores anteriores, Lefebvre encuentra en las remodelaciones del urbanismo de Haussmann, una de las primeras acciones que mostrara la manera en la que la burguesía se apropia de la ciudad y proyecta una imagen de ordenamiento urbana que expresa las contradicciones económicas, sociales, y políticas sobre las que se sostiene el capitalismo.

De esta manera, la perspectiva dialéctica con la que Lefebvre observa los cambios de la ciudad muestra que las transformaciones de ésta responden a un control ideológico, jurídico, y arquitectónico, que ejerce la clase social dominante (burguesía) para la realización de sus objetivos y fines económicos. Así, la forma moderna de la ciudad no sería más que la proyección de formas urbanas útiles únicamente a la clase social dominante y no a los demás habitantes de la ciudad, en este orden homogenizante se aniquilan los espacios públicos y comunes que se oponen a la utilidad y funcionalidad del espacio como máximo valor de las reformas urbanas de la ciudad moderna. Igualmente, los espacios de vivienda y agrupamiento de los barrios, guetos, y suburbios de las clases obreras, se verán excluidos de los centros urbanos y relegados a la periferia urbana de la ciudad.

Los cambios sucedidos en estos momentos empezaran a perfilar la normalización de instancias autorizadas estatalmente para la intervención y destrucción de lugares constitutivos del espacio público —y de la misma ciudad— como calles, plazas, parques, mercados, etc. La creación reglamentada de avenidas, bulevares, la parcelación de la ciudad en diferentes sectores, de industria, de comercio, de vivienda, se realizará a través de mecanismos institucionales.

A pesar de la atroz experiencia de la guerra y su barbarie, para la segunda mitad del siglo XX, la supremacía técnica y científica de las naciones dominantes expresa fielmente el afianzamiento en la *racionalidad* como un proceso de ordenamiento, clasificación, y segmentación de diferentes fenómenos. Esta racionalidad técnica —sistemática y homogenizante— abarcara varios ámbitos y sectores de la sociedad mostrándose como único método de investigación y alcance del conocimiento necesario para la acción en la sociedad. Así, no solo el ámbito del Estado se verá

afectado por el paradigma de la racionalidad técnica, igualmente este ideal moderno permeara los modelos y objetivos de ciudad que se buscaran construir.

Esta perspectiva de análisis crítico puede distinguir tres periodos de transformación y redefinición del paradigma de ciudad y su forma urbana:

Primer periodo. La industria y el proceso de industrialización asaltan y arrollan la realidad urbana pre-existente, hasta destruirla mediante la práctica y la ideología y extirparla de la realidad. La industrialización llevada según una estrategia de clase, se comporta como potencia negativa de la realidad urbana: la economía industrial niega lo social urbano.

Segundo periodo. (en parte yuxtapuesto al primero). La urbanización se extiende, la sociedad urbana se generaliza. La realidad urbana se hace reconocer en su destrucción. Como realidad socioeconómica. Se descubre que la sociedad total corre riesgo de descomponerse si la ciudad y la centralidad le faltan; ha desaparecido un dispositivo esencial para la urbanización planificada de la producción y del consumo.

Tercer periodo. Se reencuentra o se reinventa (no sin que la práctica y las concepciones sufran su destrucción) la realidad urbana. Se intenta restituir la centralidad. ¿Quiere esto decir que ha desaparecido la estrategia de clases? No es así: simplemente, se ha modificado. A las antiguas centralidades, a la descomposición de los centros, sustituye ahora el centro de decisión. (El Derecho a la Ciudad, 1968, pág. 38).

Se delimitan así los tres momentos esenciales en los que las formas urbanas de la ciudad tradicional atravesaran varios procesos de mutación, no solo en relación a la aparición de unos espacios y la destrucción de otros, sino también en la desaparición de algunas prácticas, hábitos, y figuras sociales que daban participación e integración a varios sectores de la sociedad. Debe destacarse también el señalamiento al problema del crecimiento hipertrófico de la urbanización en la ciudad, el cual manifestara desigualdades y contradicciones económicas en tanto que la expansión urbanizada supone un incremento excesivo en la demanda de la vivienda que se intenta atender fallidamente con los proyectos de urbanizaciones y conjuntos urbanizados de la ciudad moderna planificada y ejecutada, a su vez, por arquitectos y urbanistas que se sustentan en la razón analítica como herramienta para proyectar la ciudad. Esto puede observarse en proyectos

urbanísticos como la Carta de Atenas, planteado a partir de las reflexiones reunidas en los congresos internacionales de arquitectura que se desarrollaron en Europa para la reconstrucción y remodelación de sus ciudades después de la segunda guerra mundial.

Finalmente, el último gran periodo de modificación de la forma urbana de la ciudad parece hacer referencia a la descomposición de la ciudad moderna, en cierta medida centralizada, hacia una proyección de ciudad mucho más fragmentada y desarticulada que la ciudad moderna: la ciudad contemporánea. Así, este último periodo haría referencia a la forma de la ciudad que empezara a perfilarse a finales del siglo XX e inicios del XXI.

El trabajo de Lefebvre permite conectar con diversos análisis y abordajes teóricos posteriores que aportaran varias perspectivas sobre los problemas que aparecen en la forma de ciudad contemporánea. En este contexto la forma que toma la ciudad se comprende de manera diferente en relación a varios aspectos u objetivos claros en las formas actuales de ciudad, pero también permiten situar un tipo de estructura general en estos modelos de la ciudad del que provienen las diferentes problemáticas a las que se enfrenta la sociedad contemporánea.

En *Ciudades Rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana* (2013) el geógrafo urbano David Harvey propone un análisis teórico que pretende realizar una actualización de la enunciación del derecho a la ciudad promulgado por Lefebvre. Allí revisa el posterior panorama urbano tras la publicación del *Derecho a la Ciudad* (Lefebvre, 1968) evidenciando que la ciudad del siglo XX terminará por aniquilar totalmente las formas de ciudad tradicional, sus prácticas sociales y esquemas sociopolíticos, al igual que sus sujetos participantes.

El tipo de ciudad del que se ocupa Harvey estará configurada y controlada totalmente por los procesos productivos, económicos, y políticos que, a través de distintas herramientas de tipo estatal, expanden, transforman, y modifican los espacios constitutivos de la ciudad tradicional en aras de una expansión e incremento constante del capitalismo. Harvey, al igual que toda la posterior oleada de teóricos y críticos urbanistas que vendrán después de Lefebvre, coinciden con éste en la idea de que la forma urbana de la ciudad tradicional entra en proceso de variación fundamentalmente a causa del desarrollo industrial del capitalismo y la concentración de riqueza invertida fundamentalmente en el proceso de expansión urbana de la ciudad tradicional que necesariamente la conducirá a su aniquilamiento.

Para Harvey es claro que en el *Derecho a la Ciudad* (Lefebvre, 1968) se ha logrado una reivindicación crítica sobre el derecho común a todos de integrarse a una ciudad diferente, que en

su planificación y ordenamiento urbano vincule positivamente a los distintos sectores de la ciudad. Sin embargo, el derecho a la ciudad se mantiene activo meramente en una dimensión académica y universitaria sin que esta idea tenga aun funcionamiento real en las dimensiones jurídicas estatales y económicas que transforman directamente la forma de la ciudad.

En general, para las corrientes urbanísticas contemporáneas, la configuración y realización de la ciudad avanza de manera avasallante en las últimas décadas y solo una pequeña parte ha hecho resistencia logrando enfrentarse y contraponerse muy débilmente a la expansión y normalización de la actual urbanización monumental (Jordi Borja, Zaida Muxi, 2003). Esta resistencia, como señalan Harvey y otros autores, se encuentra en la presión que han logrado ejercer los diferentes sectores y poblaciones que se han visto afectadas por las transformaciones urbanas: trabajadores temporales, ocupas, proletariado, pobres, gente sin techo, migrantes, y otras poblaciones amenazadas por el orden urbano de la ciudad contemporánea, son el foco que, mediante grandes movilizaciones, marchas, y movimientos revolucionarios y de protesta, han logrado ganar cierta participación jurídico-política en la planeación y proyección de la ciudad.

Las ideas y términos desarrollados por las diferentes corrientes o posturas teóricas, son aproximaciones, desde distintos aspectos, al mismo problema de descomposición y destrucción de los elementos constitutivos en las prácticas y hábitos sociales que sustentan la formación de ciudades en otros momentos de la historia, pero que, en las sociedades actuales han ido destruyéndose, desapareciendo, o remodelándose, hasta la extinción (Ascher, 2004).

Espacios, lugares, hábitos, y prácticas sociales constitutivas de las ciudades tradicionales — como lo son la plaza pública, la calle habitada y apropiada por los mismo ciudadanos que se encuentran e integran en ella, o el barrio que aglomera diversos intereses comunes como la vivienda o la seguridad— son espacios que, especialmente en las megaciudades desaparecen, se extinguen o se transforman para dar lugar a nuevas configuraciones del espacio urbano en donde las prácticas sociales vinculadas a los espacios públicos y comunes, igualmente, desaparecen. Desaparecen en últimas los espacios y prácticas comunes que nos unifican como sociedad en un territorio y nos permite integrarlo como ciudad.

Ante este panorama de aniquilamiento de la ciudad, de sus espacios públicos y de las prácticas comunes que la sustentan y vitalizan, se hace necesario distinguirlas, reconocerlas y retomarlas con urgencia, se hace necesario recuperar las prácticas sociales que posibilitan vínculos de

apropiación del espacio público que se transforma en sustrato para la formación misma de ciudad y de un ciudadano que pueda habitarla.

La ciudad contemporánea es el escenario donde la historia del espacio público alcanza una complejidad inédita. Si en la Edad Media lo común se fundaba en la plaza y la comuna, en la Ilustración en los cafés y salones, y en el siglo XIX en el boulevard y la multitud, el siglo XX inaugura una tensión irreductible: el espacio público como lugar de emancipación y control, de espectáculo y resistencia, de plaza física y ágora digital.

Le Corbusier, en *La ciudad radiante* (1935), expresaba con claridad el ideal moderno: “Una ciudad no se improvisa. Es un acto de voluntad, un acto de orden. (...) El plan urbano debe expresar la claridad del pensamiento, la pureza de la geometría y la higiene de la vida” (cap. II). En su visión, los rascacielos liberaban el suelo, las autopistas fluían sin congestión, y los parques verdes reemplazaban a las plazas medievales. El espacio público quedaba así racionalizado y purificado como un lugar calculado, sin azar, donde el encuentro espontáneo era sustituido por la circulación funcional.

Sin embargo, esta concepción fue duramente cuestionada. Henri Lefebvre, replica: “El espacio urbano no es un objeto científico que se pueda analizar aisladamente. Es un producto social, una construcción histórica. (...) El derecho a la ciudad no es un derecho a un objeto, sino un derecho a la vida urbana, a la apropiación del espacio por los habitantes” (Lefebvre H. , 1968). Aquí se marca la fractura: frente a la visión modernista del espacio como máquina, Lefebvre propone el espacio como experiencia vivida, como campo de apropiación y conflicto.

Guy Debord, en *La sociedad del espectáculo* (Debord, 1999), radicalizó la crítica: “Todo lo que alguna vez fue vivido directamente se ha convertido en una representación”. La plaza ya no es lugar de encuentro, sino escaparate; el paseo se transforma en consumo de imágenes; la multitud se convierte en público pasivo. La ciudad contemporánea, colonizada por la publicidad y los centros comerciales, convierte el espacio público en mercancía. El *mall* sustituye a la plaza, la pantalla reemplaza al café.

Benjamin había anticipado esta transformación: “El *flâneur* es el explorador de la ciudad moderna. Su domicilio está en la multitud, en la que se sumerge como en un mar” (Benjamin, 2005). Pero esta inmersión es ambivalente, ya que, el *flâneur* lee la ciudad como texto, pero al mismo tiempo queda capturado por el fetichismo de la mercancía, por la lógica del escaparate. La ciudad del espectáculo es también la ciudad de la alienación.

No obstante, el espacio público contemporáneo no se agota en la racionalidad modernista ni en el espectáculo. Las plazas del siglo XX y XXI han sido escenario de irrupciones políticas decisivas. Hannah Arendt, sostiene: “La *polis* propiamente dicha no es la ciudad-estado en su localización física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su espacio de aparición se crea allí donde los hombres se congregan por este propósito”. (Arendt, 2003). La plaza física, para Arendt, es símbolo de un principio más profundo: el espacio público como lugar de aparición de la acción y la palabra.

Esta intuición se hizo carne en plazas emblemáticas del siglo XX: la Plaza Roja en Moscú como escenificación del poder soviético; la Plaza de Tiananmén en 1989 como símbolo de protesta y represión; la Plaza de Mayo en Buenos Aires como lugar de resistencia frente a la dictadura; el Zócalo en Ciudad de México como escenario de movilizaciones populares. Más recientemente, la Primavera Árabe en la Plaza Tahrir (El Cairo, 2011), el 15-M en la Puerta del Sol (Madrid, 2011), o el estallido social chileno en la Plaza Dignidad (Santiago, 2019) han mostrado que la plaza sigue siendo el espacio privilegiado donde la multitud interrumpe el orden y reclama su derecho a lo común.

La ciudad global se organiza más por nodos de comunicación que por plazas físicas: aeropuertos, centros financieros, redes digitales. El espacio público se desdobra en un espacio urbano privatizado (centros comerciales, barrios cerrados) y un espacio digital que funciona como nueva ágora: foros, redes sociales, plataformas. Pero este espacio virtual está lejos de ser un ágora democrática, pues los algoritmos jerarquizan voces, la mercantilización penetra cada interacción, y el debate ciudadano se mezcla con la polarización y la manipulación.

El desafío filosófico, como señaló Lefebvre, es recuperar la apropiación popular del espacio urbano frente a su colonización por el capital y el Estado. Y como insistió Arendt, preservar la ciudad como espacio de aparición, donde los hombres puedan actuar y hablar juntos. El siglo XX y XXI no clausuran la historia del espacio público: la expanden y la tensionan hasta el límite. La plaza, el boulevard, el centro comercial, el foro digital: todos son fragmentos de un mismo problema, el de cómo sostener lo común en la era de la globalización y del espectáculo. La ciudad contemporánea es, en definitiva, el espejo de nuestras tensiones colectivas: racionalización y espontaneidad, espectáculo y protesta, fragmentación y redes globales. En ella, el espacio público sigue siendo el terreno donde se juega la libertad política y la vida común. De la plaza medieval a

Twitter, el problema sigue siendo el mismo: cómo aparecer juntos, cómo sostener lo común en un mundo cada vez más disperso y controlado.

6. LA CIUDAD CONTEMPORÁNEA EN AMÉRICA LATINA Y EL PROBLEMA DEL ESPACIO PÚBLICO – EL CASO DE BOGOTÁ

Si en Europa la historia de la ciudad puede narrarse como una secuencia relativamente lineal —de la plaza medieval a los cafés ilustrados, de los bulevares haussmannianos a la metrópolis industrial y la globalización digital—, en América Latina, y particularmente en Bogotá, este itinerario aparece atravesado por hibridaciones, desigualdades y rupturas históricas que complican la noción de espacio público.

El modelo urbano colonial implantado por España introdujo un tipo de espacio público central: la plaza mayor. En Bogotá, la actual Plaza de Bolívar conserva aún esa impronta fundacional. Siguiendo las Leyes de Indias (1573), cada ciudad debía organizarse en torno a una plaza central que articulara la vida religiosa, política y comercial. Pero a diferencia de la plaza medieval europea, la plaza mayor en América Latina fue desde el inicio un espacio de control y jerarquía: lugar de la misa pública, de proclamaciones reales, pero también de ejecuciones, castigos y espectáculos de poder colonial.

El espacio público, en este caso, estaba marcado por la asimetría: era lugar de visibilidad, pero no de deliberación ciudadana. Se trataba de un espacio de imposición vertical, donde lo político y lo religioso se mostraban como espectáculo de poder. En palabras de Foucault, la ciudad colonial funcionaba como un “dispositivo de seguridad” (Foucault, 2006), donde la organización espacial era ante todo un instrumento de dominación.

Con la independencia en el siglo XIX, Bogotá reconfiguró su plaza mayor como escenario republicano. Renombrada como Plaza de Bolívar, se convirtió en espacio simbólico de la nación. Sin embargo, la desigualdad estructural heredada del colonialismo impidió que la plaza se transformara en verdadero foro ciudadano. El espacio público se politizó, pero de manera excluyente: las élites criollas lo utilizaron como símbolo, mientras gran parte de la población permanecía al margen.

A diferencia de los bulevares parisinos, que, aunque burgueses generaron una cierta visibilidad social, en Bogotá y otras ciudades latinoamericanas el espacio público estuvo atravesado por la

segregación social y racial. Lo público se fragmentaba: por un lado, el centro monumental republicano; por otro, los arrabales populares que carecían de infraestructuras básicas.

En el siglo XX, Bogotá intentó aplicar modelos del urbanismo modernista europeo, inspirados en Le Corbusier, quien visitó la ciudad en 1947 y propuso un plan maestro (el “Plan Director” de Sert y Wiener, bajo la influencia lecorbusierana). El ideal de “ciudad radiante” se tradujo en avenidas amplias y edificios racionalistas, pero pronto chocó con la realidad de un crecimiento acelerado y desigual.

Mientras se construían avenidas como la Caracas o la 30, millones de habitantes llegaban a la ciudad desplazados por la violencia rural, formando barrios autoconstruidos sin servicios básicos. El espacio público se convirtió en un terreno de tensiones: planeación elitista contra apropiación popular. Como diría Lefebvre, la ciudad se produjo socialmente, más allá de cualquier plan racionalista: la “ciudad vivida” desbordó a la “ciudad planificada”.

En la segunda mitad del siglo XX y el inicio del XXI, Bogotá recuperó el espacio público como lugar de irrupción política y protesta social. La Plaza de Bolívar se consolidó como escenario de movilizaciones populares: huelgas obreras, marchas estudiantiles, conmemoraciones de víctimas de la violencia, protestas recientes como el paro nacional de 2021.

En Bogotá, esta transformación se materializa gradualmente desde finales del siglo XIX y se consolida durante el XX. El antiguo tejido colonial, centrado en la Plaza Mayor y las iglesias del centro histórico, se reorganiza bajo un nuevo ideal de racionalidad urbana. La apertura de la Avenida Jiménez a comienzos del siglo XX, la transformación de la Carrera Séptima en eje cívico y comercial, y la creación de espacios monumentales como la Plaza de Bolívar o el Parque de la Independencia, marcan el tránsito hacia una ciudad que busca representarse a sí misma como moderna.

El plano de Karl Brunner de 1933, influido por el urbanismo vienés y las ideas del City Beautiful, aplica los principios de la planificación funcional, con ejes amplios, zonas diferenciadas y una clara jerarquía visual.

Tal como señala Silvia Arango Cardinal, en *Ciudad y arquitectura: seis generaciones que construyeron la América Latina moderna* (2012), los proyectos de este periodo respondían al intento de “hacer visible el Estado republicano a través de la forma urbana”. La plaza y la avenida se convierten en el nuevo foro político: una escenografía que, como en el análisis de Mumford, organiza la mirada y el tránsito antes que el encuentro y la convivencia.

A la par de la reorganización espacial, la arquitectura institucional asume el papel de símbolo moderno. Mumford había advertido que “los edificios públicos —la administración, la ley, la educación, la ciencia— se convirtieron en los nuevos centros de gravedad moral” (p. 530). En Bogotá, esta dimensión se manifiesta en construcciones como el Capitolio Nacional, el Palacio de Justicia, la Universidad Nacional (diseñada en 1936 bajo la dirección de Leopoldo Rother) y los ministerios del Centro Administrativo Nacional (CAN). Estas edificaciones expresan el nuevo culto al progreso y al saber: son los templos seculares de la razón republicana, equivalentes modernos de las catedrales medievales.

El campus de la Universidad Nacional de Colombia, por ejemplo, condensa las aspiraciones del urbanismo moderno. Concebido como una “ciudad dentro de la ciudad”, integra avenidas, espacios abiertos, jardines y edificios funcionalistas que representan la unidad entre técnica y comunidad. El eje central del campus —que conecta el edificio de Ingeniería con el Museo de Arquitectura y el Auditorio León de Greiff— constituye un microcosmos del ideal moderno: una organización espacial racional destinada a formar ciudadanos en la ciencia y la razón. Sin embargo, como advertiría Mumford, este orden racional también encierra el riesgo de la deshumanización cuando la técnica sustituye al habitar.

En torno a estos centros institucionales emergen los espacios de sociabilidad moderna, que en América Latina se materializan en los cafés, clubes, tertulias literarias y paseos públicos. Mumford recordaba que “la conversación reemplazó al sermón y la discusión se transformó en la forma secular del culto” (p. 528). En Bogotá, desde el siglo XIX, cafés como el Automático, el Windsor, o el Pasaje Hernández se convirtieron en lugares de encuentro intelectual y político; allí se formaron periódicos, se debatieron ideas y se moldeó la opinión pública urbana. Estos espacios, más que meros puntos de ocio, condensan el espíritu de la modernidad: el tránsito de la comunidad tradicional al debate ciudadano, donde la palabra y la prensa reemplazan al púlpito y al atrio.

Sin embargo, Mumford advierte que este impulso vital pronto se ve sometido al dominio del urbanismo técnico. “La ciudad del siglo XIX —escribe— fue reorganizada como un sistema de tránsito y producción. La cuadrícula, el ferrocarril y el bulevar fueron los instrumentos de una nueva disciplina urbana” (p. 543). En Bogotá, los planes de ensanche y los proyectos de movilidad del siglo XX —como la expansión hacia el norte y el occidente, la creación de avenidas como la Caracas o la 26— responden a esta lógica del flujo y la eficiencia, que prioriza la circulación sobre

el habitar. La ciudad se convierte así en una red de infraestructuras más que en una comunidad de experiencias.

Finalmente, Mumford advierte la crisis identitaria de esta racionalidad. “La gran ciudad moderna ha perdido su identidad [...]. Solo mediante la restauración de los valores locales, del arte del habitar, podrá recuperar su alma” (p. 554). Esta afirmación resuena con fuerza en el contexto latinoamericano. En Bogotá, la modernidad arquitectónica convivió con tradiciones locales, dando lugar a tensiones entre lo universal y lo propio. Proyectos como el Parque Nacional Olaya Herrera, la Ciudad Universitaria o los barrios de Teusaquillo y La Soledad buscaron combinar el urbanismo moderno con escalas y materiales locales —el ladrillo, el jardín, la vereda—, intentando mantener un sentido de identidad y pertenencia en medio del cambio. La ciudad moderna, en la lectura conjunta de Mumford y de la experiencia bogotana, aparece entonces como un espacio ambivalente: orden racional y deseo de comunidad, técnica y memoria, control y libertad.

Retomar, como sugiere Mumford, el “arte del habitar” equivale hoy a reimaginar la ciudad desde la experiencia, la caminata y la convivencia; a devolverle alma al trazado racional. En Bogotá, la plaza no es solo monumento republicano ni dispositivo colonial, sino espacio de aparición de la multitud que reclama su derecho a la ciudad. Se trata de un espacio público vivo y conflictivo, donde se cruzan la memoria de la represión con la potencia de lo común.

Como en muchas ciudades latinoamericanas, el espacio público bogotano se enfrenta a la privatización. Los grandes centros comerciales (Andino, Gran Estación, Titán) funcionan como sustitutos de plazas, pero bajo control privado. La seguridad restringe el acceso, las cámaras vigilan, la sociabilidad está mediada por el consumo.

Al mismo tiempo, la ciudad se expande bajo una lógica fragmentaria: urbanizaciones cerradas, barrios periféricos desconectados, centralidades financieras que concentran la visibilidad (como la zona de la calle 72 o la ciudad empresarial de la 26). Lo público se diluye en una red desigual, donde la circulación sustituye al encuentro. En Bogotá, esta dominación se expresa en el TransMilenio, que organiza la circulación de masas, pero no garantiza un espacio común de convivencia.

El caso de Bogotá muestra que la reflexión de Lefebvre es aún más pertinente en América Latina: “El derecho a la ciudad (...) significa el derecho de los ciudadanos a participar en la vida urbana, a apropiarse de los espacios que producen” (Lefebvre H. , 1968). Frente a la exclusión

histórica, la violencia estructural y la privatización neoliberal, los habitantes producen lo público desde abajo: murales, grafitis, performances, asambleas comunitarias, huertas urbanas. Ejemplos como el Grafiti District en la calle 26, o las movilizaciones estudiantiles que ocuparon el centro en 2011 y 2019, muestran que lo público en Bogotá no está muerto, sino que se reinventa constantemente.

El espacio público en Bogotá encarna, con particular intensidad, las tensiones globales de la e las megaciudades: racionalización y espontaneidad, control y protesta, privatización y reapropiación. Desde la plaza colonial hasta las redes digitales, desde el plan modernista hasta la autoconstrucción popular, la ciudad latinoamericana muestra que lo público no es un patrimonio estable, sino una práctica conflictiva en disputa.

En este sentido, Bogotá no es un caso marginal, sino ejemplar: una ciudad donde se cruzan los legados medievales, coloniales y modernos con los desafíos del presente global. Allí, como en toda ciudad, lo público se disputa en la pregunta fundamental: ¿quién tiene derecho a aparecer, a habitar y a transformar el espacio común?

CAPÍTULO II

FILOSOFÍA Y PASEO

—UNA GENEALOGÍA DEL CAMINAR EN CLAVE FILOSÓFICA—

No escribo solo con la mano:

el pie siempre quiere escribir también.

Firme, libre y valiente corre,

ya por el campo, ya por el papel.

(Nietzsche).

Profundo estado de inspiración.

Todo concebido en el camino, durante largas marchas.

Extrema elasticidad y plenitud corporal.

(Nietzsche, Así habló Zaratustra, 2011).

En una mirada general, hemos podido evidenciar una relación recíproca entre las esferas del espacio público, el ejercicio de la vida política y el desarrollo del quehacer filosófico. La ciudad ha aportado a la filosofía la postulación y realización de la dimensión pública, espacial y conceptual, en la que el ejercicio político, ético y filosófico griego pudo florecer. Igualmente, la ciudad y el urbanismo griego aportaron, no solo a la filosofía, sino también a otros campos y áreas de la cultura como la gimnasia o el arte, al suscribirlas como bienes comunes de la sociedad griega, a partir del cual hubo un gran interés e impulso público por el desarrollo de estas actividades.

Ahora bien, en este momento de la investigación se debe abordar y profundizar la relación que se traza entre la filosofía, y algunas prácticas y ejercicios propuestos en esta área, que deriva, en gran medida, de las disposiciones arquitectónicas y urbanísticas que dispone la forma de la ciudad habitada, esta práctica es: *el paseo*.

Aunque directamente el paseo no se encuentre relacionado necesariamente con la filosofía o el quehacer filosófico, esta investigación sugiere una vinculación útil y provechosa entre ambos

ámbitos; entendiendo la práctica del paseo como ejercicio y método que moviliza y posibilita el desarrollo de la reflexión y actividad filosófica.

En este sentido, se presenta una breve revisión histórica sobre diferentes formas en las que se ha relacionado, apropiado y vinculado la práctica y el ejercicio mismo del paseo dentro del quehacer filosófico mismo.

En un primer momento se aborda, como caso paradigmático del paseo y su relación con la filosofía en el contexto de la antigüedad, el paseo socrático y la escuela peripatética que surgen como ejemplos capitales de la vinculación y relacionamiento de la filosofía con el ejercicio y la práctica del paseo. Posteriormente se revisarán dos formas de paseo que florecieron en el contexto medieval: la peregrinación y la excursión, y que, aunque no evidencian una orientación propiamente filosófica, si guardan bastante cercanía con la búsqueda de una formación moral y de una condición espiritual frente a la naturaleza, dios y la existencia autentica del individuo medieval. Posteriormente, de mano con las transformaciones urbanas que se evidenciaron en la ciudad moderna, se hará el tránsito hacia el paseo como una apropiación romántica del caminar — muy propicia para la contemplación reflexiva y filosófica de la naturaleza—, y seguidamente, se abordará la figura del *flâneur*⁴, como una forma particular en la que el paseo emerge como una práctica caracterizada por la contemplación, la lectura del contexto y de la sociedad urbana, el cual a su vez, se manifiesta de manera muy influyente en otros campos más allá de la filosofía como puede serlo la literatura en general y en particular la poesía. El *flâneur*⁵, se tomará como una práctica arquetípica en las diferentes propuestas y maneras de entender y comprender las caminatas, el paseo y callejeo urbano, y su relación con el pensamiento contemplativo característico de la filosofía. Para analizar y profundizar en esta figura tomaremos algunas obras del filósofo alemán Walter Benjamín.

Seguidamente, el análisis y la revisión del paseo como práctica vinculada a la filosofía y a la ciudad nos dirigirá a la propuesta de la *Deriva situacionista*, desarrollada principalmente por el filósofo francés Guy Debord y el grupo vanguardista de *La Internacional Situacionista*.

Finalmente, se dedicará un apartado a algunas propuestas contemporáneas del paseo que se encuentran marcadamente vinculadas a procesos de exploración urbana y a prácticas estéticas

⁴ Personaje propio de la sociedad parisina del siglo XIX que paseaba y callejeaba interminablemente por los nuevos espacios urbanos que la modernización de las ciudades posibilitó.

⁵ Personaje propio de la sociedad parisina del siglo XIX que paseaba y callejeaba interminablemente por los nuevos espacios urbanos que la modernización de las ciudades posibilitó.

contemporáneas en las que el paseo se toma como método y elemento fundamental para el abordaje y apertura a la contemplación estética de la ciudad. En este apartado se retoman conceptos e ideas propuestas por el esteta italiano: Francesco Careri desarrolladas en obras como: *Pasear, detenerse* (2016). Igualmente, se propondrá una última práctica de exploración urbana extraída de la idea del *Stalker* (Tarkovski, 1979). Esta es una figura que se propone en un film dirigido por el cineasta ruso Andréi Tarkovski titulado del mismo modo —*Stalker: la zona*—, este se plantea como un tipo de explorador urbano que sondea de una forma trascendente el espacio de la ciudad, gracias a lo cual puede acceder a espacios místicos, espirituales y surrealistas de la ciudad, denominados como: *La zona*.

A continuación, se dará una breve revisión a las definiciones y concepciones de la noción del caminar:

Pasear: De paso y -ear.

Ir andando por distracción o por ejercicio.

Sin.: andar, caminar, deambular, vagar, callejear, garbear, rondar.

Ir, por distracción o por ejercicio, ya a caballo, en carruaje, etc., ya por agua en una embarcación.

Dicho de un caballo: Andar con movimiento o paso natural.

Llevar algo de una parte a otra, o hacerlo ver acá y allá.

Estar ocioso.

vaguear, holgazanear, haraganear, vagar, gandulear, deambular. (Diccionario de la lengua española).

El término “pasear” suele presentar varias acepciones, en su definición más general, el paseo, andar o caminar, surge como una actividad fundamental que aprende el humano para desenvolverse en su entorno, esta es una actividad que no siempre ha estado vinculada a la actividad y reflexión filosófica, sin embargo, ya desde la antigüedad hubo varias apropiaciones por parte de algunos filósofos y pensadores respecto de la actividad pedestre. Aunque el paseo no es una práctica que se encuentre naturalmente vinculada o relacionado a la actividad de la filosofía, en varias ocasiones a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, la práctica del paseo y del caminar se ha relacionado a la actividad y reflexión filosófica.

Caminar y pasear no fue, en los orígenes de la filosofía, únicamente una simple actividad corporal ni un desplazamiento pragmático, por el contrario, con el acto de caminar y pasear se perfiló también un modo de pensar y de habitar el mundo. En la Grecia clásica, el pensamiento no

se concebía aislado del cuerpo ni separado de la ciudad: se desarrollaba en la conversación, el tránsito y la relación con los otros.

En ese sentido, la filosofía no se originó únicamente gracias al retiro contemplativo, sino también gracias al movimiento, circulación y encuentro en los caminos de Atenas, en los jardines y en las calles. Así, podemos encontrar en el paseo una condición primigenia para el desarrollo de la filosofía y el despliegue colectivo de la razón y el pensamiento griego.

Caminar ha acompañado al pensamiento filosófico desde sus orígenes, no como una simple actividad física, sino como una forma de habitar el mundo desde el cuerpo y la experiencia. El paseo, la marcha o la deriva no son meros desplazamientos, sino que también pueden constituirse como modos de conocimiento, formas de pensamiento en movimiento que vinculan el cuerpo con el espacio, el ritmo con la reflexión y la temporalidad con la existencia. En su sencillez, el acto de caminar abre una dimensión de profundidad filosófica: una pedagogía de la lentitud, una resistencia frente a la abstracción y una recuperación de la presencia.

Ya en la Antigüedad, la filosofía nacía en el espacio abierto del *peripatos*, entre los árboles y los senderos del Liceo, donde Aristóteles enseñaba mientras caminaba. Como recuerda Diego Clares, “el paseo es una manera de pensar con el cuerpo, una articulación del pensamiento en movimiento” (Clares, 2021). Este gesto fundacional implica una descentración del pensamiento filosófico respecto del lugar cerrado de la academia: el acto de pensar no sucede sólo en la inmovilidad del escritorio o del templo, sino en la circulación viva del cuerpo por el mundo. El paso que avanza marca el ritmo del pensamiento que se despliega.

En el caminar se produce una reconciliación entre la experiencia sensible y la razón, el cuerpo que avanza no es un simple instrumento de desplazamiento, sino un medio de conocimiento que *reencarna* el pensar en la experiencia vivida. Caminar implica “reducir la inmensidad del mundo a las proporciones del cuerpo”, y en esa reducción —o más bien en esa medida humana del mundo—, se manifiesta una ontología pedestre: el pensamiento se hace andariego, táctil, encarnado.

Caminar, en este sentido, se convierte en un acto de lectura del espacio, en una arqueología crítica que descubre las tensiones sociales y estéticas inscritas en el suelo. El *vagabundo*, figura que hereda y transforma el *flâneur* benjaminiano, enfrenta a la mercancía y escapa de la muchedumbre vulgar de los simples consumidores de objetos. De esta forma, el caminar se torna también una forma de resistencia, una crítica del tiempo productivo y de la aceleración capitalista.

El caminar y pasear filosófico, entonces, se mueve entre tres dimensiones: la ontológica, donde el cuerpo se reconoce como medida del mundo; la epistemológica, donde el pensamiento se articula en movimiento; y la política, donde el andar deviene crítica del orden urbano y de las estructuras del poder. En este entrelazamiento, caminar se revela como una forma del pensamiento que atraviesa la historia de la filosofía y de la cultura: de los peripatéticos y los cínicos a Rousseau, de Baudelaire y Benjamin al caminante contemporáneo de Le Breton o el paseante metódico de Clares.

En todos estos casos, el movimiento pedestre encarna una misma búsqueda: reconquistar la experiencia sensible frente a la abstracción, restituir la densidad del tiempo frente a la prisa y afirmar, frente a la clausura del espacio técnico y mediático, una presencia corporal y reflexiva en el mundo. Caminar no es únicamente desplazarse, es también pensar con los pies. En palabras de Le Breton, “el caminante es quien se toma su tiempo y no deja que el tiempo lo tome a él” (Breton, 2015). En esa paradoja —andar para detener el tiempo— se cifra la potencia filosófica del paseo: una práctica que, más allá de su aparente banalidad, funda una ética del habitar y una estética de la atención.

1. SÓCRATES: LA FILOSOFÍA COMO TRÁNSITO PÚBLICO Y DIÁLOGO COMÚN

Caminar ha acompañado al pensamiento desde sus orígenes. Antes de que la filosofía se recogiera en la escuela o en la academia, fue un acto errante, corporal y público. En la Grecia clásica, el pensar no surgía en el retiro ni en el aislamiento, sino en el tránsito, en el desplazamiento entre los espacios de la *polis*. La palabra filosófica no pertenecía a un recinto cerrado, sino al aire compartido de la ciudad.

Aunque en la sociedad griega no exista un tratamiento consciente sobre noción alguna del paseo como práctica aislada y autónoma en sí misma, éste se da de manera inconsciente y secundaria alrededor de varias prácticas vinculadas a lo ritualístico de lo divino o lo santo. Así, aunque desde la Iliada y la Odisea se puedan restrear ejemplos en los que la práctica del paseo ya se encuentra presente como escena de acción para algunos personajes, es con las sectas y escuelas filosóficas que el pensamiento griego prestará mayor atención al paseo.

En Sócrates se encuentra el primer ejemplo de esta unión entre movimiento, diálogo y ciudad. Su figura, tal como la retrata Platón, es la del hombre que piensa mientras camina, que interroga

en el ágora, en el gimnasio o en los mercados. Sócrates hace del caminar por la *polis* un método filosófico: desplazarse, detenerse, preguntar.

Su filosofía no habita un lugar fijo; acontece en el encuentro. El cuerpo de Sócrates no ocupa una cátedra sino una calle. En sus itinerarios por Atenas —dialogando con jóvenes, artesanos o políticos— el caminar se convierte en una metodología del pensamiento y de la relación: el movimiento del cuerpo traduce el movimiento del alma.

Ahora bien, la filosofía antigua, no se entiende solamente como una doctrina, ésta es también un modo de vida, una práctica encarnada en el cuerpo y en la ciudad. El caminar no era entonces solo como metáfora, sino propiamente como un gesto constitutivo del filosofar. El propio Sócrates —figura inaugural del pensamiento dialógico— encarna el tránsito entre la ciudad y la palabra. En el Fedro, Platón lo presenta caminando con su discípulo:

Sócrates y su discípulo Fedro caminaban juntos hacia las puertas de Atenas... Sócrates declara su admiración ante la belleza del paisaje... pero se justifica: ‘No me lo tomes a mal, buen amigo. Me gusta aprender. Y el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad’. (Platón, *Fedro*, 230b, en Le Breton, *Elogio del caminar*).

De esta manera, la filosofía socrática es una filosofía pública y situada. El pensar se desarrolla en el espacio compartido, entre los ciudadanos, y el diálogo se convierte en el modo en que la ciudad se piensa a sí misma. En Sócrates, caminar es ya una forma de habitar filosófico: estar en la ciudad, pensar con los otros, moverse en lo común

El diálogo, al igual que el paseo, implica desplazamiento, apertura y ritmo compartido. El caminar socrático convierte la ciudad en un laboratorio del alma, el acto filosófico es ante todo moverse con el otro, es dejar que la palabra y el cuerpo coincidan en la búsqueda de verdad:

“Salgamos de la ciudad, Fedro, y vayamos por el Iliso; allí, bajo los plátanos, podremos conversar más tranquilamente” (Pl. *Fedro*, 227a).

Le Breton observa en este episodio que Sócrates no es propiamente el hombre de la contemplación del mundo, como si lo es de la conversación animada en el centro de la ciudad: su caminar no lo conduce a la naturaleza, sino al encuentro con los otros. La filosofía, en su origen, es ya una práctica pública y urbana. El paso de Sócrates inaugura un modo de pensamiento que se desplaza —un pensamiento que se mide por la proximidad del cuerpo con el otro y con la palabra.

La escena socrática es también una escena política: el filósofo camina entre los ciudadanos, interrumpe el tránsito cotidiano y lo convierte en espacio de interrogación. Como señala Pierre Hadot, el filosofar socrático no es un discurso doctrinal, sino un ejercicio espiritual practicado en el encuentro (Hadot, 1955, pág. 86)

Así, el paseo no fue un simple desplazamiento físico, sino una forma de conocimiento. Pensar y caminar eran gestos inseparables: el cuerpo avanzaba y el pensamiento se desplegaba con él. La filosofía nacía, literalmente, de la calle.

Caminar, no es entonces solo un medio para llegar a otra parte, sino un modo de habitar el pensamiento. La marcha del filósofo antiguo tiene un ritmo propio, un tempo que acompasa la respiración, el diálogo y la reflexión. Así lo sugiere Clares, pues, en el paseo peripatético el pensamiento no se produce en el silencio del aislamiento, sino en el murmullo compartido de los pasos (Clares, 2021).

2. PERIPATÉTICOS, ESTOICOS Y CÍNICOS: EL PASEO COMO PRÁCTICA Y MÉTODO EN LAS ESCUELAS HELENÍSTICAS

El discípulo de Platón, Aristóteles, consolidó esta unión entre pensamiento y desplazamiento. Su escuela, el Liceo, se establecía en un jardín atravesado por un sendero cubierto (*peripatos*), donde el maestro enseñaba mientras caminaba. De ahí el nombre de su escuela: los *peripatetikoi*, los “paseantes”.

El movimiento configura una forma de método. La propia palabra “método” proviene del griego *hodós* (camino) y *metá-hodós* (seguir un camino), lo cual revela la relación etimológica entre conocimiento y desplazamiento. Aristóteles concibe el saber como un tránsito progresivo de lo sensible a lo inteligible: “Todo conocimiento procede de la experiencia” (Metafísica, 1994). Pensar, en su filosofía, es recorrer un camino de causas; no hay verdad inmóvil, sino proceso de aproximación.

El Liceo, como espacio físico, reflejaba esta concepción: un lugar intermedio entre la ciudad y la naturaleza, donde el pensamiento se movía al compás del cuerpo. Siguiendo a Werner Jaeger, en el Liceo, la enseñanza no era contemplación pasiva sino caminata compartida, algo así como una gimnasia del alma. (Paideia: Los ideales de la cultura griega, 2001, pág. 432)

La escuela peripatética convierte el paseo en estructura del pensamiento: caminar es ordenar, observar, experimentar; el conocimiento se despliega al ritmo del paso. En Aristóteles, el caminar filosófico se vuelve modelo del método científico, anticipando la idea de que toda investigación es, esencialmente, un camino abierto.

Los peripatéticos, herederos directos de esta práctica, radicalizaron el vínculo entre movimiento y reflexión. Aristóteles enseñaba caminando por los jardines del Liceo: el *peripatos* no era solo un espacio físico, sino una metodología del pensamiento en tránsito. Diego Clares lo expresa con claridad:

El paseo peripatético instituye una forma de pensar que no se separa de la experiencia corporal del movimiento. La filosofía deja de ser contemplación estática del ser y se convierte en un ejercicio del cuerpo que piensa mientras se desplaza. (Clares, 2021).

Caminar, en su sentido filosófico supera su mera condición de ser medio para llegar a otra parte, y se conforma en modo de habitar el pensamiento. La marcha del filósofo antiguo tiene un ritmo propio, un tempo que acompasa la respiración, el diálogo y la reflexión.

Por su parte, los estoicos heredarán de esta tradición el valor del desplazamiento como ejercicio espiritual. El paseo estoico es una práctica de atención, una realización de la sabiduría ética: el sabio camina para mantener el dominio sobre sí mismo y para reconocer la proporción del hombre en el cosmos.

Caminar, para el sabio antiguo, no es sólo desplazarse, sino asumir la armonía entre el ritmo del paso y el ritmo del mundo. Los estoicos y los cínicos —cada uno a su modo— encuentran en el caminar un ejercicio de libertad: unos desde la aceptación racional del destino, otros desde la burla de las convenciones. En ambos casos, el paseo encarna un saber que no se dice, sino que se vive.

Si los peripatéticos hicieron del paseo una pedagogía del pensamiento, los cínicos —con Diógenes como figura ejemplar— lo transformaron en una práctica de desposesión y de crítica radical a las convenciones sociales. Diógenes camina como un provocador, un mendigo filosófico que convierte el desplazamiento en forma de vida. Su andar no busca el conocimiento sistemático, sino la libertad respecto de toda institución. A interpretación de Clares, el caminar cínico se opone al orden de la *polis* tanto como a la comodidad del pensamiento sedentario: es un movimiento de rechazo y de desapego, una praxis ética de la intemperie (Clares, 2021).

Esta intemperie que los cínicos habitan como forma de sabiduría, puede comprenderse —siguiendo a Mumford— como una reapropiación del espacio público frente a la domesticación urbana. Mumford recuerda que en la Atenas clásica el foro o el ágora eran lugares donde “la vida social y el pensamiento se fundían en el intercambio cotidiano de palabras y gestos” (Mumford, 2012). Allí, el diálogo y el caminar eran inseparables: la filosofía nacía del roce con la calle, del movimiento corporal que acompañaba la argumentación. El ágora era, en palabras de Mumford, “el corazón visible de la comunidad, donde cada acto de palabra era también un acto de presencia” (Mumford, 2012).

En este sentido, los cínicos prolongan la pedagogía del paseo socrático, pero la desplazan desde el centro de la *polis* hacia sus márgenes. Caminar se convierte en acto de resistencia y en método de verdad: la pobreza voluntaria y el vagabundeo son modos de poner en crisis el artificio de la vida social. La filosofía deja de necesitar muros y templos, y se instala en el espacio abierto del camino.

Mientras Aristóteles institucionaliza el paseo, los cínicos lo radicalizan. En ellos, el caminar ya no es solo método, es, esencialmente, un modo de vida filosófico. Antístenes, Diógenes y Crates hacen de la ciudad su morada, de la calle su escuela, y del desplazamiento su práctica ascética. Diógenes Laercio relata que Diógenes “vivía en los pórticos y plazas, contentándose con lo que encontraba” (Laercio, 1982).

El cínico camina para despojarse, para vivir conforme a la naturaleza. Su andar no busca belleza ni conocimiento, sino autarquía, independencia frente a las convenciones sociales. Para Michel Foucault, los cínicos fueron los verdaderos filósofos de la existencia pública, vivían en la calle, su cuerpo era su discurso; hacían de la verdad una forma de vida (El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II, 1984).

La calle se convierte entonces en el escenario del pensamiento encarnado. Mas que contemplación, el caminar cínico busca confrontación contra normas, ideas y valores establecidos y repetidos, más que por un sentido certero de sus principios, por una inercia social de los individuos. Así, cada paso es una crítica al orden establecido, una reivindicación del cuerpo como lugar de verdad.

De este modo, en la Grecia clásica el paseo y el caminar se configuran como la forma misma del pensamiento en movimiento. Sócrates camina y dialoga; Aristóteles pasea y enseña; Diógenes

deambula y provoca. En todos ellos, el desplazamiento corporal es también un desplazamiento del pensamiento, una manera de abrir el logos al espacio público.

Esta tradición inaugura una concepción del habitar filosófico: pensar no como ejercicio de retiro, sino como acto de presencia en la ciudad, donde el cuerpo que camina es testimonio de la libertad del pensamiento.

En Sócrates, Aristóteles y los cínicos, el paseo se revela como matriz originaria del pensar. El pensamiento no se produce entonces en el aislamiento ni en la quietud de un sabio, sino en el movimiento del cuerpo y del lenguaje del filósofo en contraposición tensionante con las ideas de los demás conciudadanos. Caminar, dialogar y habitar la ciudad son una misma práctica filosófica: una forma de presencia. La filosofía antigua reconoce, en el paseo, la correspondencia entre espacio y pensamiento: la palabra se articula en el ritmo del paso, y el paso se ordena en el espacio de lo común.

Así, el caminar se convierte en acto inaugural del habitar filosófico. El ágora, el pórtico o la calle no son simples lugares físicos, son escenarios del pensar en comunidad. Desde Sócrates hasta Diógenes, la filosofía se practica en tránsito y experiencia por el espacio público, donde el movimiento del cuerpo dinamiza el movimiento de las ideas.

De este modo, el paseo antiguo funda un vínculo originario entre movimiento, espacio y verdad que posteriormente la modernidad retomará bajo nuevas formas: el paseo estético, el *flâneur*, la deriva, la caminata urbana como práctica crítica. El filósofo antiguo que camina por el ágora anticipa, así, al paseante moderno que recorre el *boulevard* o al *dérivant* que atraviesa la metrópolis. En todos ellos, el caminar supera la mera acción física y se consolida como modo de habitar el pensar en el mundo.

En este sentido, el paseo antiguo funda una tradición que la modernidad transformará: de la caminata socrática al *flâneur* de Baudelaire, del peripatético al *dérivant* situacionista, el caminar seguirá siendo una figura de la libertad y del pensamiento. El filósofo que camina no solo está motivado por una búsqueda de la verdad, sino que pretende habitarla, paso a paso, en el espacio común de la ciudad.

3. EL PASEO MEDIEVAL: EL PEREGRINAJE Y LA EXCURSIÓN COMO VARIACIONES DEL PASEO REFLEXIVO EN LA EDAD MEDIA

Si en la Antigüedad el paseo fue el gesto público del pensamiento —un modo de filosofar en el ágora, de habitar la palabra en movimiento—, durante la Edad Media el caminar adquiere una dimensión espiritual y simbólica. La ciudad medieval, organizada en torno al monasterio, la catedral y el claustro, ofrecía espacios donde el movimiento se volvió rito, y el desplazamiento físico fue también viaje o tránsito espiritual y místico del alma. El caminar medieval no busca ya el diálogo con los otros, sino la reconciliación con lo trascendente.

En este nuevo horizonte, el peregrinaje y la excursión emergen como las dos formas esenciales del paseo medieval: una, vinculada a la fe y a la purificación; la otra, al conocimiento y a la contemplación del mundo creado.

Ambas comparten la idea de que caminar no es solo moverse, sino transformarse; no es mera acción corporal, sino itinerario del espíritu. Como escribió Jacques Le Goff, “la Edad Media inventó la noción de camino interior, donde el desplazamiento físico era símbolo del progreso del alma” (*La civilización del Occidente medieval*, 1964, p. 237).

El peregrinaje: caminar hacia lo sagrado

En la Edad Media, el caminar adquiere una dimensión profundamente espiritual. Si en la filosofía antigua el movimiento era una forma de encarnar, movilizar y disponer el pensamiento, durante el medievo se transforma en una práctica de fe, penitencia y salvación. El peregrino encarna el tránsito del cuerpo y del alma en busca de un centro trascendente. Caminar no aparece aquí como ejercicio dialógico o contemplativo —propios de la tradición filosófica de la griega—, es más bien una metáfora vivida de la redención.

El peregrinaje fue, sin duda, la forma más visible y extendida del caminar medieval. Desde los primeros siglos del cristianismo, los fieles emprendían largas rutas hacia los lugares santos —Jerusalén, Roma, Compostela, Canterbury— en busca de purificación, indulgencia o milagro. El peregrino era un viajero del cuerpo, pero sobre todo del espíritu. La palabra *peregrinus* designaba al extranjero, al que camina fuera de su tierra: el extraño que, al desplazarse, se despoja de sus pertenencias y de su identidad civil para devenir *homo viator*, el hombre en tránsito. Para

Le Goff, el peregrino medieval es la imagen viva de la condición humana: su camino es a la vez físico y moral, terrenal y celeste.

David Le Breton subraya que, incluso en sus formas más arcaicas, caminar no es nunca un gesto neutro: es una manera de habitar el mundo, de asumirlo o de desafiarlo (Le Breton, 2014, p. 17). En el contexto medieval, este gesto adquiere un carácter sacrificial, caminar se convierte en un acto de ofrenda. Cada paso, cada fatiga, cada jornada simboliza un desprendimiento.

En palabras del autor:

El caminante medieval peregrina hacia la salvación. La lentitud de su marcha, la dureza del trayecto, la incertidumbre del camino son pruebas de fe. Cada paso es una oración, cada ampolla una ofrenda. Caminar es rezar con los pies, es inscribirse en la paciencia del mundo para purificarse de sus pecados. (Elogio del caminar, 2015, pág. 46).

El cuerpo se convierte en mediador entre el hombre y lo divino. El andar del peregrino —a diferencia del paseo del filósofo antiguo— no busca tanto contemplar el mundo para comprenderlo como si, cierta renunciar a él y a su cotidianidad. Esto en tanto que se reconoce desposeído de sentido vital e inicia el peregrinaje como una búsqueda del sentido de su propia existencia en conexión con Dios. La experiencia del caminar peregrino desborda los límites del conocimiento meramente conceptual y se orienta hacia un conocimiento experiencial: es el saber del límite, de la fatiga, del desprendimiento. Esta experiencia particular del conocimiento ha sido entendida en filosofía como una forma de experimentar la experiencia liminal del individuo en un mundo en el que no se reconoce y no encuentra sustento existencial de sí mismo. Allí, el caminar conduce al peregrino a la liminalidad y esta sitúa al caminante en el umbral de su existencia (Méndez-Gallardo, 2023).

Le Breton lo expresa con una lucidez fenomenológica que permite leer el peregrinaje como una forma primitiva de la conciencia del sí:

El caminante se despoja del mundo. Cada jornada lo separa de las cosas que lo retienen. En el curso del camino, la distancia recorrida no es sólo espacial: es interior. Se camina para ponerse a prueba, para librarse del peso de sí mismo. (Elogio del caminar, 2015, pág. 52).

Esta idea resuena con la transformación del espacio público que describe Lewis Mumford: en *La ciudad en la historia*, el autor explica cómo la espiritualización del espacio urbano medieval

trasladó el centro de la vida cívica hacia el dominio religioso. “El monasterio —escribe Mumford— se convirtió en el corazón espiritual de la ciudad, desplazando el antiguo *forum* donde el ciudadano hablaba, debatía y caminaba entre sus iguales” (Mumford, 1961, p. 217). En ese desplazamiento, el caminar perdió su carácter político y dialógico para asumir una función penitencial.

El peregrino, así, camina en soledad, en una geografía simbólica donde el camino representa el tránsito del alma. Su viaje —como su fe— no tiene garantías de llegada: el trayecto se convierte en su propia finalidad. Le Breton lo resume de modo decisivo: “Caminar es a menudo un rodeo para reencontrarse con uno mismo. El caminante vuelve a ser dueño del tiempo y de su destino, aunque este destino esté confiado a Dios. (Le Breton, 2014, p. 61).

El peregrinaje medieval, entonces, configura una ontología de la distancia donde caminar es el medio por el cual el hombre vuelve a situarse en el orden del cosmos y de lo divino. La experiencia del movimiento deja de pertenecer a la esfera del saber y pasa a la del sacrificio. En su andar, el peregrino deviene una figura de tránsito entre la tierra y el cielo, entre el cuerpo y el espíritu.

El peregrinaje, por tanto, introduce una filosofía del movimiento distinta de la socrática o la peripatética: no el pensar en común, sino el pensar en soledad y en prueba; no la conversación, sino la experiencia interior. El cuerpo que camina es el cuerpo que se purifica: el espacio recorrido se convierte en territorio del alma.

Al mismo tiempo, el peregrinaje no deja de ser público y comunal. Las grandes rutas de peregrinos —como el Camino de Santiago— fueron también espacios de intercambio cultural y espiritual, donde se cruzaban lenguas, ideas y saberes. El camino medieval anticipa, de cierta manera, una geografía del pensamiento: cada santuario, cada posada, cada puente o cruz del camino forman parte de una topología simbólica que une lo físico y lo metafísico. Caminar es, en este sentido, una experiencia total del habitar, donde el mundo se percibe como vía y el destino como horizonte del sentido.

La excursión: contemplar el mundo como creación

Junto al peregrino que avanza hacia lo divino, la Edad Media conoció otra figura menos solemne pero igualmente significativa: la del excursionista monástico o viajero naturalista. Mientras el peregrinaje apuntaba a lo eterno, la excursión nacía del deseo de contemplar la obra divina en lo inmediato, en la naturaleza circundante, en el mundo visible.

En los monasterios benedictinos y cistercienses, el caminar formaba parte de la disciplina cotidiana: los monjes salían al huerto, al bosque o a los caminos cercanos como ejercicio de contemplación activa. El caminar era una forma de oración en movimiento, una práctica de atención al entorno.

La excursión medieval —precursora de las caminatas románticas y científicas— introduce una hermenéutica del paisaje: cada sendero es un texto divino, cada forma natural, una palabra de Dios. Así, caminar equivale a leer el mundo; el monje medieval, al recorrer los bosques o los valles, realiza un acto filosófico, transforma el movimiento en conocimiento, la contemplación en comprensión.

A partir del siglo XIV, la experiencia del caminar comienza a desligarse del exclusivo dominio de la fe. Junto a las grandes rutas de peregrinación, surgen otras formas de desplazamiento más seculares: los viajes de estudiantes, monjes o artesanos, los recorridos de naturalistas o viajeros curiosos. En este contexto aparece la excursión como forma emergente del caminar, una práctica intermedia entre la devoción y la observación, entre el rito y la experiencia.

A diferencia del peregrino, el excursionista medieval —figura todavía incipiente— camina no sólo *hacia* un fin trascendente, sino *por* el gusto de ver, de descubrir y de aprender. El paisaje comienza a adquirir valor estético, el camino, significado experiencial. Esta nueva forma de andar anuncia una secularización del movimiento que preludia el paseo ilustrado y romántico de la modernidad.

Clares observa que, en la excursión, el caminar deja de ser penitencia para volverse conocimiento sensible. En este sentido, el excursionista hereda del peregrino la disciplina del trayecto, pero sustituye la teología por la curiosidad.

Desde una perspectiva histórica, Mumford también advierte esta transición hacia un nuevo tipo de espacio. En la ciudad tardo-medieval, “las murallas no sólo delimitaban el orden urbano, sino que creaban el deseo de salir, de recorrer el exterior, de observar el paisaje más allá del recinto amurallado” (Mumford, 1961, p. 235). El deseo de excursión, entonces, no surge como oposición al peregrinaje, sino como su metamorfosis: del anhelo de cielo al anhelo de horizonte.

La excursión inaugura una nueva relación entre el sujeto y el espacio: caminar ya no significa abandonar el mundo, sino pertenecer a él. La tierra deja de ser un territorio de prueba para convertirse en un ámbito de experiencia estética y conocimiento.

En este tránsito —del peregrinaje a la excursión— se gesta una profunda mutación cultural: el camino deja de conducir únicamente a Dios y comienza a conducir hacia el mundo. En ese cambio se cifra la posibilidad moderna del paseo filosófico donde el cuerpo que antes se sacrificaba por la salvación empieza ahora a pensar, a observar, a sentir.

De este modo, tanto el peregrinaje como la excursión revelan que, en la Edad Media, el caminar fue una práctica filosófica y espiritual del habitar. El cuerpo, el espacio y el alma se articulan en un mismo gesto: avanzar, buscar, abrirse al misterio. A diferencia del paseo antiguo, orientado hacia la *polis* y la palabra, el paseo medieval se dirige hacia el interior del ser y del cosmos, pero ambos comparten una convicción profunda: caminar transforma.

En el caminante medieval, esta narración se convierte en plegaria y en meditación. El peregrino y el monje caminan para aprender a perderse en el mundo. Su andar es un acto de desapego, pero también de conocimiento. La filosofía del paseo medieval consiste en convertir la vida en itinerario, así, toda existencia humana se concibe como tránsito, toda búsqueda como camino.

4. HACIA EL PASEO MODERNO: DEL PASEO ROMÁNTICO AL VAGABUNDEAR DEL *FLÂNEUR*

El paseo medieval sienta las bases simbólicas de las formas modernas del caminar. La figura del peregrino y el monje anticipan al viajero romántico que busca sentido en la naturaleza y al *flâneur* que deambula por la ciudad. La excursión monástica prefigura la caminata estética y científica de los siglos XVIII y XIX. En ambas pervive la idea de que caminar es una forma de conocimiento del mundo y de sí mismo.

De esta manera, el paseo medieval constituye el eslabón intermedio entre la filosofía pública del ágora y la experiencia moderna del paisaje y la ciudad. En su doble vertiente —espiritual y contemplativa—, el caminar medieval mantiene viva la relación entre movimiento, sentido y espacio, transformando el tránsito en acto de comprensión. Caminar es, entonces, una metáfora del pensar y del habitar, un recorrer el mundo y también el alma.

En el siglo XVII y, sobre todo, en el XVIII, el caminar deja de estar ligado al deber y adopta el tono del descubrimiento y la introspección. La Ilustración y el Romanticismo transforman el movimiento en experiencia estética del yo. El paseante ya no busca redención, sino conocimiento; ya no camina hacia un santuario, sino hacia un paisaje o una idea. Este desplazamiento cultural se enmarca en la nueva relación entre el ser humano y la naturaleza.

La creación, antes contemplada como jerarquía divina, se percibe ahora como espacio de contemplación, belleza y reflexión. La naturaleza se convierte en territorio del pensamiento y del sentimiento, y el caminar, en su forma privilegiada de acceso. El monje que salía del claustro para orar en los bosques encuentra su eco en el filósofo que sale de la ciudad para pensar en el campo.

Jean-Jacques Rousseau inaugura esta nueva sensibilidad. En *Las ensoñaciones del paseante solitario* escribe: “Jamás he pensado tanto, jamás he sido tanto, jamás he existido tanto verdaderamente como cuando he caminado solo por los bosques.” (Las ensoñaciones del paseante solitario, 2005).

En este gesto se consuma el tránsito y el caminar se convierte en modo de ser. Rousseau no camina hacia un templo, sino hacia su interioridad; su peregrinaje es íntimo, su paisaje es espejo del alma. En la figura del paseante solitario, el cuerpo vuelve a ser mediador entre pensamiento y mundo, pero ahora en clave moderna, caminar es aquí meditar, observar, escribir. El paseo, desprendido del rito, se transforma en acto de conciencia.

El paseo romántico: naturaleza, sensibilidad y jardín

El tránsito de la Edad Media a la modernidad transformó la experiencia del caminar: del peregrinaje ascético y la excursión espiritual se pasó al paseo romántico, donde el movimiento se tornó expresión de la interioridad y la imaginación. Caminar dejó de ser una penitencia y se convirtió en un acto de contemplación estética, un modo de habitar la naturaleza como espejo del alma. Le Breton describe con precisión este desplazamiento:

Caminar es una apertura al mundo, una comunión con la tierra, una manera de recobrar la plenitud de la existencia. En el paso lento y atento del caminante, el mundo se vuelve íntimo; ya no es objeto de conquista, sino de pertenencia (Le Breton, 2014, p. 23).

El caminante romántico —figura que tiene en Rousseau, Goethe o Thoreau a sus representantes más nítidos— hace del paseo un acto de sensibilidad. El paisaje natural se convierte en escenario de la reflexión subjetiva y en símbolo del alma. En *El paseo como método filosófico*, Diego Clares encuentra la idea de que el paseo romántico inaugura una nueva economía del cuerpo y del pensamiento, el desplazamiento ya no es penitencia, sino experiencia estética, una forma de meditación sensible (Clares, 2017, p. 42).

Para Rousseau, el caminar se convierte en método de introspección, el filósofo nos dice que: “No puedo meditar sino caminando; tan pronto como me detengo, cesa mi pensamiento, mi espíritu no funciona sino con mis piernas” (Las ensoñaciones del paseante solitario, 2005)

En esta declaración se condensa el principio del romanticismo pedestre, en el que pensar es moverse; el cuerpo y la mente avanzan en sincronía. Sin embargo, este nuevo modo de andar no surge en un vacío. Como señala Lewis Mumford, el surgimiento del paseo moderno está íntimamente ligado a la transformación urbanística de las ciudades europeas. Mumford observa que el siglo XVIII trajo consigo una reorganización espacial destinada a la experiencia estética del caminar:

Los jardines reales y los parques burgueses fueron los primeros espacios urbanos concebidos para el paseo: lugares donde el ciudadano podía recorrer un territorio domesticado de la naturaleza, aprender el orden y la proporción del mundo a través del ritmo de sus pasos. (Mumford, 1961, p. 347).

En este sentido, el paseo romántico representa un cambio de sensibilidad y además una nueva forma de urbanidad. Los jardines del siglo XVIII —como los de Versalles o los parques ingleses de diseño paisajístico— fueron espacios de mediación entre la naturaleza y la ciudad. Según Mumford, “el jardín burgués sustituyó al foro o al mercado como escenario de la sociabilidad” (Mumford, 1961, p. 350). En ellos, el paseo se institucionalizó como práctica de clase, símbolo del ocio y del refinamiento.

Le Breton subraya que, bajo esta nueva lógica, “caminar se convierte en una experiencia del tiempo reencontrado. En el paseo, el hombre moderno se aparta del ruido del mundo para reconectarse con la duración interior” (Breton, 2015, pág. 28). Pero ese retiro no es ya religioso, sino estético, ya que, el caminante romántico contempla el mundo como si fuera un cuadro, y el jardín se vuelve el marco de su mirada.

El paseo romántico constituye la síntesis entre naturaleza y subjetividad, entre el espacio exterior y la vida interior. El hombre camina para sentir, y en el sentir encuentra conocimiento. Siguiendo a Clares, el paseo romántico es una forma de pensamiento lírico, una inteligencia que no se impone al mundo, sino que lo acompaña, que aprende de él mientras lo recorre (Clares, 2017). En este gesto se encuentra el germen del *flâneur*: la figura que, en la modernidad urbana, convertirá el paseo en un método de observación y crítica estética del mundo moderno.

Durante el Romanticismo, el paseo se eleva a experiencia estética de la libertad. Los románticos —Wordsworth, Hölderlin, Goethe— heredan de Rousseau la idea de que caminar por la naturaleza es participar en su ritmo, dejar que el pensamiento se confunda con el horizonte.

Pero la figura del caminante romántico es ambigua, pues busca la unidad con el mundo, pero también experimenta la melancolía de su pérdida. El paseo se convierte en metáfora del desarraigo moderno: caminar es sentirse en tránsito, no hacia lo divino, sino hacia un sentido que nunca se alcanza. De aquí nace la dimensión existencial del caminar, que más tarde se volverá filosófica en Nietzsche y estética en Baudelaire.

El flâneur: el paseo como conocimiento del espacio público y resistencia de la ciudad

Si el romanticismo había hecho del caminar un acto de interioridad, la modernidad industrial lo transformó en una práctica de observación. Con el crecimiento de las ciudades y el surgimiento de los bulevares, el *flâneur* —el paseante urbano— se convirtió en una figura central del siglo XIX en donde aparece como un sujeto que recorre la ciudad como si fuera un texto por descifrar.

Le Breton afirma que “caminar es una manera de resistir la velocidad y la abstracción del mundo moderno” (Breton, 2015, pág. 35). En la ciudad capitalista, donde todo se acelera, el paso lento del *flâneur* se vuelve un gesto de insumisión. Este caminante moderno —heredero del romanticismo, pero incrustado en la urbe— no busca ya la comunión con la naturaleza, sino con el flujo de la multitud. En *Vagando por el pavimento*, Daniel Bensaïd describe esta tensión entre el andar y el orden urbano:

Vigilante, solitario, al acecho de determinados azares, el vagabundo enfrenta a la mercancía. Escapa de la muchedumbre vulgar de los simples consumidores de objetos. Su tiempo generoso está en las antípodas del tiempo medido y cadencioso de las máquinas y del trabajo. (Bensaïd, 2007, pág. 142).

El *flâneur* —como el “vagabundo” de Bensaïd— deambula por la ciudad sin propósito utilitario. Su caminar es contemplativo, errático, y, por tanto, profundamente político: observa, registra, y a veces subvierte. Walter Benjamin vio en él al lector del asfalto, al arqueólogo de la modernidad. La ciudad se convierte en su texto; los escaparates, en fragmentos de un lenguaje mercantil que él interpreta con ironía.

En su definición más básica, el término *flâneur* designa a un tipo de paseante urbano que frecuenta recorridos desorientados e interminables por las calles de las ciudades modernas. Hay una relación intrínseca entre la actividad y constitución del *flâneur* y las formas arquitectónicas de la ciudad por la que el *flâneur* puede desplegar infinitamente su actividad: “Lo apacible de esas pinturas se acomoda al hábito del “*flâneur*” que va a hacer botánica al asfalto” (Benjamin, Poesía y capitalismo: Iluminaciones II, 1993).

La arquitectura de las grandes ciudades modernas (París, Londres, New York) guarda una estrecha relación con la actividad del *flâneur*, debido a que es gracias a los espacios urbanos que la ciudad moderna posibilita, que la actividad del *flâneur* cobra sentido y lugar.

Ahora bien, el *flâneur* no es solo un paseante desprevenido, es más bien la representación de una subjetividad absorbida y consumida por la contemplación del entorno que la rodea, he ahí su relevancia e importancia para la creación literaria.

De tal modo, el *flâneur* y la *flânerie*, se configuran como prácticas de contemplación y observación de la vida urbana y colectiva. Dicha mirada, detenida y cuidadosa cobra protagonismo en los nuevos espacios urbanos adheridos a la forma de la ciudad. Algunos de estos “nuevos espacios” en los que el *flâneur* cobra desarrollo son: los pasajes, los parques, las avenidas, las galerías, las plazas, etc. En cada uno de estos lugares, la vida colectiva y el tejido social de la sociedad parisina (moderna) guarda gran riqueza respecto los roles, actividades y organización general de la sociedad. Ante esta configuración social, el *flâneur* es un observador desinteresado del entorno mediante el cual la vida y agitación social cobra sentido y significado.

En efecto, en los pasajes, avenidas, plazas, parques y galerías, converge la agitación de la vida social de la sociedad la cual expresa, a su vez, las cristalizaciones y solidificaciones sociales mediante los que se estructura la sociedad. En ese sentido, es en el espacio de los pasajes y avenidas donde convergen las múltiples subjetividades y personajes sociales mediante los que se orden y estructura la sociedad, es este el espectáculo que al *flâneur* le interesa contemplar.

La ciudad y la sociedad parisina vivencian directamente los efectos de la instauración del nuevo régimen, el Estado laico como un nuevo órgano y dispositivo de administración política en la que el poder y la responsabilidad administrativa recaen, ya no en la monarquía, sino en el aparato público y sus funcionarios. Simultáneamente, París es también epicentro de industrialización y modernización técnica e industrial, estos rasgos de transformación y renovación resultan también

de suma relevancia para aproximarse al lugar que, desde la lectura de Benjamín, juegan el *flâneur*, la ciudad, la literatura, y el desarrollo del arte moderno en general.

De este modo, debe tomarse al *flâneur* en relación con estos cambios y ámbitos relacionados particularmente al desarrollo de la literatura moderna y de la forma en la que el sujeto moderno vivencia la forma y los espacios recientemente incorporados a la forma de la ciudad moderna.

Dicho esto, el *flâneur* es una figura o personaje que empieza a aparecer con recurrencia en el desarrollo de la literatura francesa y moderna en general, es un tipo de personaje literario sobre el que descansará el dinamismo y desarrollo del contenido de los nuevos relatos que empezaron a aparecer como literatura moderna. En este sentido, Benjamín reúne varios ejemplos de obras y escritores de la época en los que reluce el uso del *flâneur* como personaje o figura literaria. Algunos de los escritores en los que Benjamín rastrea el uso y la aparición del *flâneur* son: Honoré de Balzac, Edgar Allan Poe, Charles Dickens, y por supuesto, la figura fundamental a la que Benjamín dedica particularmente dos de sus ensayos fundamentales, Charles Baudelaire⁶.

En cada uno de ellos hay un uso y una apropiación de la figura del *flâneur* que opera al interior del desarrollo de la literatura moderna, de sus formas narrativas y del contenido que éste posibilita como insumo temático para despliegue actualizado de la literatura: “El escritor, una vez que ha puesto el pie en el mercado, mira el panorama en derredor. Un nuevo género literario ha abierto sus primeras intenciones de orientación. Es una “literatura panorámica”. (Poesía y capitalismo: Iluminaciones II, 1993)

En esta dirección, el *flâneur* aparece en la literatura decimonónica como uno de los elementos esenciales mediante los que se constituye la literatura moderna. El cambio que Benjamín interpreta en el desarrollo de la literatura reconoce el abandono de la mirada romántica del autor literario hacia la mirada etnográfica de la sociedad que le rodea. El reconocimiento y la aparición etnográfica de la sociedad que rodea al escritor esta mediada por la visión que de esta pueda llegar a alcanzar el *flâneur*.

En 1841 se llegó a contar con setenta y seis fisiologías. [...] Después de haberse dedicado a los tipos, le llegó el turno a la fisiología de la ciudad. Aparecieron *Paris la nuit*, *Paris a table*, *Paris dans l'eau*, *Paris a cheval*, *Paris pittoresque*, *Paris marié*. Cuando se agotó el filón, se produjo un

⁶ Nos referimos a *El París del segundo imperio en Baudelaire (1938)* y *París, capital del siglo XIX (1935)*.

verdadero atrevimiento: la «fisiología» de los pueblos. Tampoco se olvidó la «fisiología» de los animales. (Benjamin, Poesía y capitalismo: Iluminaciones II, 1993).

En su poema “*A une passante*”, Charles Baudelaire condensa la experiencia del *flâneur* como una epifanía fugaz en medio de la multitud: “Un relámpago... luego la noche. ¡Fugitiva belleza cuya mirada me hizo renacer de repente! ¿No te veré más que en la eternidad?” (Baudelaire, 1988, pág. 112).

Aquí, el caminar se convierte en percepción súbita: el *flâneur* atraviesa la multitud y, en ese instante, la experiencia estética sustituye a la fe. El asombro, la melancolía y la soledad son ahora los equivalentes modernos de la revelación.

Edgar Allan Poe, en su relato *El hombre de la multitud* (1840), presenta a un paseante anónimo que observa desde un café londinense el flujo incesante de la calle. Fascinado por un rostro entre la multitud, decide seguirlo por horas, incapaz de comprenderlo y de alcanzarlo: “El hombre no estaba solo en la multitud, pero la multitud lo contenía como el océano contiene una gota de agua.” (Poe, 2002, pág. 74)

El *flâneur* de Poe, como el de Baudelaire, encarna la paradoja moderna: ser testigo del mundo y, a la vez, estar separado de él. Su caminar es una forma de conocimiento melancólico, una búsqueda de sentido en el anonimato.

Clares interpreta esta figura como una versión urbana del filósofo antiguo: el *flâneur* piensa con los pies, pero ahora su objeto no es la naturaleza, sino la ciudad como organismo social (Clares, 2017, p. 53). En la deriva de sus pasos se revela una crítica de la modernidad: la observación sustituye a la meditación, el pavimento al sendero, la multitud al silencio.

Mumford, desde la historia urbana, complementa esta visión al recordar que el bulevar, con su amplitud y su orden geométrico, se convirtió en el escenario del paseo moderno: una arquitectura de la mirada que invitaba tanto al tránsito como a la contemplación (La ciudad en la historia, 2012, pág. 372). La ciudad moderna, al mismo tiempo que controla, ofrece el espectáculo que el *flâneur* recorre, interpretando sus signos.

El *flâneur* es el heredero crítico del caminante romántico, el primero buscaba el alma en el paisaje; el segundo, el sentido en la ciudad. Ambos comparten la convicción de que caminar es un modo de conocimiento, pero mientras el romántico busca armonía, el *flâneur* enfrenta la fractura. Le Breton lo expresa con una observación que condensa todo el tránsito del caminar moderno:

“Caminar es una forma de resistencia discreta. En la lentitud del paso se guarda la memoria de una humanidad perdida, una manera de decir no a la velocidad del mundo” (Breton, 2015, pág. 39).

En esa resistencia —entre el jardín y el bulvar, entre la soledad y la multitud— el caminar moderno se revela como el último refugio del pensamiento en movimiento: una práctica estética, crítica y política que, al avanzar, intenta reconciliar al hombre con el tiempo.

Benjamín muestra que la actividad del *flâneur* se encuentra relacionada a la actividad del callejeo contemplativo que se detiene pausadamente en la multiplicidad de elementos que avivan y dinamizan la vida social de la ciudad. El *flâneur*, es decir el paseante o vagabundo pausado de la ciudad, para Benjamín, se convierte en un observador atento de la vida social de la ciudad y de los múltiples elementos de carácter arquitectónico y mercantil que influyen afectivamente la vida social de la ciudad.

La observación y contemplación rumiante, sosegada y desinteresada del *flâneur* permite al narrador literario la exploración y contemplación incógnita de la vida de la ciudad. En esta contemplación, la vida social de la ciudad aparece como un objeto novedoso, maravilloso e intrigante a los ojos del *flâneur*, quien se pierde lentamente en la observación y contemplación de cada uno de los elementos, atmosferas y hábitos a los que se entrega la población de la ciudad.

Una de las herramientas fundamentales que desarrolla el *flâneur* en su contemplación de la ciudad es la fisionomía panorámica de la misma. Para el contexto literario en donde el *flâneur* cobra relevancia, las fisionomías literarias cobran gran relevancia como productos literarios de gran difusión y consumo en círculos burgueses de la época.

Así, el *flâneur* ha caracterizado detalladamente a los trabajadores, paseantes, compradores, entre otras personificaciones sociales de relevancia en el desarrollo de la vida social. El *flâneur* es de este modo un observador social a cuyos ojos se abre y se presenta el mundo social urbano en completa desnudez. Debe decirse que el sentido de este mundo social que se presenta a los ojos del *flâneur*, no surge inicialmente, de manera sencilla, sino que el sentido que teje el *flâneur* implica la observación paciente y desinteresada de éste, la cual, a su vez, moviliza el despliegue y desarrollo de una indagación urbana en la que cada elemento singular y constitutivo del paisaje urbano, cobra importancia y debe ser agrupado e incorporado a la lectura totalizante que el *flâneur* pretende ofrecer sobre su entorno.

El *flâneur* posibilita el reconocimiento del espacio social de la ciudad. La mirada del *flâneur* permite articular y unificar en una sola experiencia afectiva y sensitiva la multiplicidad indiferenciada de objetos y sujetos que convergen en el espectáculo de la vida social de la ciudad.

5. EL PASEO CONTEMPORÁNEO: DERIVA Y STALKER URBANO COMO VARIACIONES DEL DEAMBULAR URBANO ACTUAL

El siglo XX hereda del romanticismo y del *flâneur* moderno la convicción de que caminar es una forma de conocimiento, pero transforma radicalmente su sentido. Si el *flâneur* recorría la ciudad como espectador, el derivante situacionista lo hace como actor y crítico; si el primero contemplaba la urbe como espectáculo, el segundo la recorre como campo de experimentación. El caminar contemporáneo deja de ser una práctica estética individual y se convierte en un método colectivo de lectura y subversión del espacio urbano.

Como señala Le Breton, “caminar es también una manera de resistir a la aceleración del mundo y a la saturación de los signos” (Le Breton, 2014, p. 37). En la modernidad tardía, esta resistencia adopta un carácter político: caminar no es ya sólo una pausa frente al tiempo productivo, sino una táctica de reapropiación del espacio.

Casi simultáneamente, Simmel ofrece una clave sociológica que anticipa la lectura situacionista del caminar, describe cómo la ciudad moderna transforma la percepción y el cuerpo: el exceso de estímulos produce una actitud de distancia y reserva, lo que él llama la “intelectualización de la vida” (Simmel, 1903, pág. 36).

En este contexto, caminar por la metrópolis se vuelve una experiencia ambivalente: por un lado, implica libertad y anonimato; por otro, genera aislamiento y fragmentación. El paseante urbano debe desarrollar una nueva sensibilidad —una forma de atención dispersa y defensiva— para sobrevivir al ritmo de la ciudad.

El *flâneur*, en esta lectura, es también un producto del *shock* urbano: alguien que transforma el exceso sensorial en mirada estética y pensamiento.

Simmel muestra aquí que el caminar ya no es solo experiencia estética, sino condición de existencia urbana. El movimiento, la velocidad y el tránsito se convierten en categorías vitales, y el cuerpo del peatón es el punto de intersección entre la vida y la técnica. Esta tensión entre libertad y alienación será precisamente la que Debord radicalice en su crítica a la “sociedad del espectáculo”.

En *La sociedad del espectáculo*, Guy Debord retoma y subvierte la tradición del *flâneur* y del paseante moderno. Para él, la ciudad contemporánea —producto de la urbanización capitalista y de la espectacularización mediática— ha convertido la vida en representación. “Toda la vida de las sociedades en las que dominan las condiciones modernas de producción se presenta como una inmensa acumulación de espectáculos” (Debord, 1999). El espectáculo, entendido como “una relación social mediatizada por imágenes” (tesis 4), destruye la experiencia directa del espacio: el ciudadano se convierte en espectador, la calle en escenario, la ciudad en mercancía visual.

Frente a ello, Debord propone una reapropiación crítica del espacio urbano mediante la práctica de la deriva: un modo de caminar que desarticula los usos utilitarios y los mapas del poder. En su texto *Teoría de la deriva*, la define así: “La deriva es una técnica del tránsito rápido a través de ambientes variados. Implica un comportamiento lúdico-constructivo y una conciencia de los efectos psicogeográficos.” (Teoría de la deriva [Versión en español], 1958).

Caminar se convierte, entonces, en método de investigación y de insurrección sensible. La deriva no busca el destino, sino la experiencia del espacio como flujo; no sigue el mapa, sino la emoción, la atracción, la sorpresa. Frente al urbanismo funcional —el de los ejes, las jerarquías y la circulación descritos por Mumford—, la deriva propone un urbanismo situacional, donde el habitante produce su propio territorio a partir del movimiento.

A la deriva se une la psicogeografía, definida por Debord como “el estudio de los efectos precisos del medio geográfico, conscientemente organizado o no, sobre las emociones y el comportamiento de los individuos” (Introducción a una crítica de la geografía urbana, 1955). La ciudad, en este enfoque, no es un espacio neutro, sino un campo afectivo y simbólico: cada calle, cada esquina, cada plaza produce intensidades, recuerdos y deseos. La psicogeografía hereda del *flâneur* benjaminiano la idea de leer la ciudad como texto, pero transforma esa lectura en acción colectiva. Los situacionistas dibujaban mapas fragmentados, donde las zonas de atracción y repulsión sustituían las fronteras administrativas. El caminar se vuelve así instrumento de conocimiento sensible, pero también de resistencia: un modo de crear otra ciudad dentro de la ciudad.

Caminar, en este contexto, ya no es solo estética, sino acto político: reapropiar el espacio público frente a su colonización por el capital y la imagen.

La *Internacional Situacionista*, heredera de las vanguardias de entreguerras y del pensamiento marxista crítico, convirtió el acto de caminar en un instrumento de investigación psicogeográfica. Guy Debord, en su *Teoría de la deriva* definió la deriva como una práctica experimental del desplazamiento urbano:

Entre los diversos procedimientos situacionistas, la deriva se presenta como una técnica del paso apresurado a través de ambientes diversos. El concepto de deriva está ligado indisolublemente al reconocimiento de efectos de naturaleza psicogeográfica y a la afirmación de un comportamiento lúdico-constructivo. (Debord, *Teoría de la deriva* [Versión en español], 1958).

La deriva no busca observar la ciudad desde fuera, como hacía el *flâneur*, sino producir conocimiento mediante la experiencia corporal del espacio. El caminante situacionista se deja llevar por las fuerzas afectivas del entorno —la luz, la topografía, el rumor de las calles— y traza sobre la ciudad un mapa alternativo. La urbe ya no es sólo un escenario: es una máquina de afectos y deseos que puede ser desviada, reescrita, reconstruida.

La deriva es, así, una metodología del habitar crítico. Frente al espacio racionalizado del urbanismo capitalista —diseñado para la circulación de mercancías y cuerpos dóciles—, el derivante practica la errancia como forma de insubordinación. Su caminar traza líneas de fuga dentro del mapa impuesto, descubre pasajes ocultos, pliegues, bordes.

Diego Clares interpreta este giro como un retorno del caminar a su condición filosófica, pero en clave contemporánea:

La deriva situacionista hereda del paseo antiguo el impulso del pensamiento encarnado, y del *flâneur* moderno la sensibilidad estética, pero los rearticula políticamente. En ella, el caminar deja de ser contemplación para convertirse en producción de sentido, en una crítica viva del espacio. (Clares, 2021, pág. 61).

Desde este punto de vista, la deriva reintroduce el cuerpo como herramienta de pensamiento en una ciudad donde el movimiento está controlado. Caminar, de nuevo, se convierte en una forma de pensar, pero ahora pensar contra el orden.

Stalker urbano y otras variaciones contemporáneas del deambular urbano

La historia del caminar como práctica filosófica y estética encuentra en la contemporaneidad una figura liminal: la del *stalker* urbano. Heredero del *flâneur* decimonónico y del derivante situacionista, el *stalker* representa al caminante que, en lugar de deambular por los bulevares o perderse en los pasajes, se adentra en las zonas residuales de la ciudad: espacios abandonados, ruinas industriales, terrenos baldíos, periferias invisibles. Su andar no busca el espectáculo, sino su suspensión, camina allí donde el urbanismo se interrumpe, donde la ciudad se descompone y el sentido parece haberse retirado.

El término *stalker*, tomado del filme de Andréi Tarkovski (*Stalker*, 1979), designa a quien guía a otros hacia la *Zona*, un espacio misterioso donde las leyes físicas y simbólicas del mundo se alteran. En la lectura contemporánea, el *stalker urbano* se convierte en una figura de exploración filosófica de espacio urbano: un habitante que camina por los intersticios del territorio urbano en busca de experiencia, memoria y revelación. Si el *flâneur* encarnaba la mirada estética y el *dérivant* el gesto político, el *stalker* reintroduce en el caminar su dimensión metafísica: caminar como búsqueda de lo invisible en medio de lo visible.

La figura del *stalker* urbano, puede leerse como una prolongación poética y metafísica de esta lógica derivante. En la película, el *stalker* guía a los hombres hacia la *Zona*, un territorio prohibido, cargado de peligros y misterios. Allí, cada paso implica una forma de conocimiento, una relación afectiva con lo desconocido. La *Zona* funciona como metáfora de la ciudad contemporánea: un espacio donde lo visible y lo invisible se entrelazan, donde la experiencia es inseparable del riesgo y de la revelación.

En palabras del *stalker*: “Aquí, en la *Zona*, el camino más corto no es siempre el más recto... Todo depende del estado del alma” (Tarkovski, 1979). Esta frase condensa el desplazamiento que atraviesa toda la historia del caminar: del cuerpo al alma, de la contemplación al riesgo, de la observación a la experiencia. El *stalker urbano* no pasea para distraerse ni para contemplar, sino para descubrir las grietas de lo real. Su recorrido es una exploración ontológica y política: cada paso revela una herida del espacio, una posibilidad de sentido.

En *Stalker*, la *Zona* es un territorio prohibido, devastado y a la vez cargado de promesas, un lugar donde el tiempo se suspende y donde “solo se puede entrar caminando”. Tarkovski la construye como un espacio espiritual en ruinas, donde el movimiento y la percepción adquieren

una densidad metafísica. El *stalker* guía a los viajeros a través de ese paisaje ambiguo —entre el desastre y la revelación—, invitándolos a “caminar con fe”.

Trasladada al contexto urbano, la *Zona* puede interpretarse como el reverso de la ciudad espectacular que describía Guy Debord. Allí donde el espectáculo organiza el espacio como superficie de consumo y circulación, el *stalker* busca los vacíos y discontinuidades: lugares sin función, sin imagen, sin vigilancia.

Estos espacios —fábricas abandonadas, ríos ocultos, barrios en transformación, ruinas modernas— son los nuevos santuarios del pensamiento errante. El *stalker* los recorre no para apropiárselos, sino para escuchar su silencio, para recuperar en ellos una experiencia directa y no mediada. En este sentido, la *Zona* urbana funciona como una anti-ciudad: un lugar de resistencia al urbanismo técnico, donde el caminar se convierte en práctica de reapropiación sensorial y simbólica.

Como afirma Mumford, “la ciudad moderna ha perdido su alma bajo la mecanización del espacio” (Mumford, 2012); el *stalker* intenta reencontrarla allí donde aún persisten las grietas del sistema.

El *stalker* urbano introduce una estética del residuo, una forma de sensibilidad que atiende a lo que la planificación y el consumo han desechado. Caminar entre ruinas, muros descascarados o vegetaciones invasoras implica una forma de percepción fenomenológica: el mundo aparece no en su plenitud funcional, sino en su devenir, en su desgaste.

El *stalker* no contempla desde la distancia, como el *flâneur*, sino que entra en contacto con la materia del espacio. Su experiencia es táctil, olfativa, sonora: es un cuerpo que explora los restos del habitar.

En este punto, la figura del *flâneur* se vincula con la fenomenología de Merleau-Ponty. Caminar por la *Zona* es, en su sentido más profundo, un acto de habitar corporalmente el espacio. El *stalker* no representa la ciudad, sino que la atraviesa con la sensibilidad abierta, dejando que el mundo se revele en sus texturas y resonancias.

El espacio, en su caminar, se manifiesta como fenómeno: un conjunto de presencias parciales que solo el movimiento puede unificar.

En términos bachelardianos, el *stalker* reintroduce en la ciudad una poética de la imaginación material: el agua estancada, los hierros oxidados, las paredes húmedas, los techos hundidos. Cada

elemento es signo de una historia y a la vez umbral hacia lo desconocido. Caminar entre ellos es reconstruir un relato del habitar más allá de la función y del progreso.

El *stalker*, al igual que el derivante, es un crítico del espectáculo urbano. Pero mientras el situacionista se propone subvertir los signos del capitalismo, el *stalker* explora los espacios donde esos signos ya han colapsado.

Su caminar no busca intervenir, sino revelar. Es una política de la percepción: hacer visible lo que la ciudad niega.

En este sentido, su práctica es una forma de arqueología crítica del espacio público. Caminar por los márgenes equivale a interrogar la ciudad desde sus restos, a descubrir en ellos la persistencia de lo humano frente a la deshumanización técnica.

El *stalker* habita los límites —la frontera entre lo urbano y lo natural, lo visible y lo oculto—, y en ese habitar propone una ética de la atención y la lentitud frente a la aceleración de la metrópolis.

Guy Debord había advertido que el espectáculo convierte la vida en representación y el espacio en mercancía. El *stalker* responde a esa alienación no mediante la confrontación directa, sino mediante la inmersión poética: vuelve a caminar en los lugares donde las imágenes se han agotado. En su recorrido, la ciudad reaparece no como espectáculo, sino como ruina que respira, como posibilidad de sentido. Su andar es, en última instancia, una crítica encarnada: pensar con los pies en los márgenes del mundo visible.

La experiencia del *stalker* urbano no es contemplativa ni productiva: es reveladora. Caminar por la *Zona* implica exponerse a lo desconocido, asumir el riesgo de la desorientación. A diferencia del *flâneur*, que pasea para ver, o del derivante, que deriva para jugar, el *stalker* camina para dejarse afectar. Su experiencia es una forma de atención radical al mundo, una apertura fenomenológica a lo imprevisible.

Como el Tarkovski de *Esculpir en el tiempo*, el *stalker* convierte el espacio en duración, en presencia sensible. El tiempo se dilata en la experiencia del caminar, y el lugar —ya no funcional ni simbólico— se vuelve acontecimiento estético: una aparición del ser. El *stalker* camina como quien reza, observa como quien medita: su exploración es una práctica de presencia poética y política.

En la contemporaneidad, la práctica del *urban exploring*, el arte *site-specific* o las derivas fotográficas y sonoras reactivan esta figura del *stalker*. Se trata de artistas y pensadores que

recorren los espacios residuales de la ciudad para producir nuevas formas de conocimiento y sensibilidad:

- fotógrafos que documentan fábricas abandonadas,
- *performers* que caminan por infraestructuras invisibles,
- arquitectos que trazan cartografías afectivas del vacío.

Estas prácticas actualizan la herencia situacionista en clave fenomenológica: el cuerpo, el espacio y la memoria convergen en un acto de exploración que revela lo político a través de lo estético. El *stalker* contemporáneo no busca transformar la ciudad, sino experimentarla como campo de posibilidad, como apertura de sentido. Su caminar se sitúa entre el arte, la filosofía y la crítica urbana. Como señala Francesco Careri: “Caminar es hoy una forma de arte que no produce objetos, sino situaciones. Cada desplazamiento es una interrogación del espacio, una forma de reapropiación simbólica.” (Careri, 2002, pág. 67).

El *stalker* urbano es, en definitiva, el filósofo errante de la era post-urbana. Donde el *flâneur* observaba y el situacionista intervenía, el *stalker* escucha, es receptivo. Camina por los restos de la ciudad moderna como quien busca un sentido que aún no ha sido dicho. En su andar se cruzan la estética, la ética y la política: la estética de la ruina, la ética de la atención y la política de la presencia. Su caminar nos recuerda que la experiencia estética no ha desaparecido: solo se ha desplazado a los márgenes, a los intersticios, a los lugares donde el espacio aún puede ser vivido y no solo consumido.

El *stalker* nos enseña que habitar la ciudad es atravesar sus zonas de silencio, dejar que el cuerpo vuelva a sentir la materia del mundo, y hacer del caminar un acto de resistencia sensible.

Así, del *flâneur* al derivante, del jardín al pavimento y de la deriva a la *Zona*, el caminar contemporáneo se redefine como una práctica de resistencia y revelación. Como afirmará Le Breton, “caminar es una poética de la lentitud en un mundo que corre hacia su desaparición” (Breton, 2015, pág. 41). En ese gesto, aparentemente simple, sobrevive una de las formas más radicales del pensamiento: la que se atreve a perderse para comprender.

Así, el *stalker* urbano se convierte en la última encarnación del caminante filosófico: un explorador del espacio público en ruinas, un buscador de experiencias donde el pensamiento y la percepción vuelven a unirse. Caminar, en su gesto, es volver a habitar lo perdido, abrir la ciudad a su propio misterio.

CAPÍTULO III

REAPROPIACIÓN EPISTÉMICA, ÉTICA, ESTÉTICA Y POLÍTICA DE LAS GRANDES CIUDADES CONTEMPORÁNEAS

La gran ciudad moderna ha perdido su identidad.

*Solo la restauración de los valores locales,
del arte del habitar, puede devolverle su alma.*

(Mumford, 2012, pág. 553).

El espacio público de las megaciudades es hoy un territorio en crisis. En su desarrollo histórico lo que fue escenario de encuentro, deliberación y experiencia común —el ágora, el *forum*, la calle medieval o la plaza moderna— se ha visto reemplazado por infraestructuras de tránsito y consumo: autopistas, centros comerciales, suburbios cerrados, zonas de paso sin presencia humana. El espacio público, en tanto ámbito de relación y palabra, ha sido devorado por la circulación y la mercancía. La ciudad ha pasado de ser un espacio de encuentro a convertirse en un sistema técnico-administrativo de circulación. Este tránsito, acelerado por la modernidad industrial y culminado en la tecnosfera global, ha reducido la experiencia urbana a un conjunto de funciones, despojando al habitar de su sentido existencial.

Mumford advirtió tempranamente que la ciudad moderna había perdido su alma al subordinarse a la velocidad y la eficiencia:

La ciudad, que en otro tiempo fue el escenario de la palabra y del encuentro, se ha transformado en una máquina de tránsito. Sus calles, antaño órganos vitales del contacto humano, se han convertido en arterias de circulación mecánica. (Mumford, 2012, pág. 478).

La calle, el parque y la plaza —espacios históricamente de pausa y convivencia— se ven hoy sustituidos por autopistas, centros comerciales y zonas logísticas. En estas configuraciones, el ciudadano deja de ser sujeto para convertirse en flujo: peatones reemplazados por automóviles, conversaciones sustituidas por pantallas, comunidades disueltas en tráfico. El resultado es una crisis del habitar, un desarraigo que afecta tanto a la dimensión física como a la espiritual de la existencia urbana.

La ciudad-espectáculo, característica notable de las megaciudades contemporáneas, convierte lo común en espectáculo de consumo. En el centro comercial —metáfora arquitectónica del capitalismo tardío— en donde la presencia se sustituye por la representación, pues los cuerpos ya no se encuentran, se exhiben; la mirada ya no se dirige al otro, sino al escaparate físico o digital. Esta mediatización se expresa con especial claridad en el espacio urbano. La ciudad-espectáculo convierte la calle en vitrina y al ciudadano en espectador. El centro comercial, el bulvar turístico o la autopista iluminada son escenarios donde la visibilidad sustituye a la relación, donde lo común se disuelve en un consumo simultáneo de imágenes. Caminar se vuelve sospechoso, incluso peligroso: el peatón se convierte en figura marginal dentro de una urbe organizada para la velocidad y el rendimiento.

A esta alienación estética se suma una alienación ontológica. Hannah Arendt, en *La condición humana*, advirtió que la desaparición del espacio común destruye el fundamento mismo de la política y de la humanidad compartida: “Donde quiera que los hombres viven juntos, aparece un mundo que los reúne, pero también los separa. Sin un mundo común que los relacione y los distinga, los hombres serían meros habitantes de una misma cueva” (Arendt, 2003, pág. 61).

La consecuencia de esta mutación es, como advierte Arendt, la pérdida de la *esfera pública* como espacio de acción y pluralidad. Arendt afirma que el mundo común, donde los hombres aparecen y se reconocen entre sí, es la condición misma de la política y de la humanidad compartida. Cuando ese espacio desaparece, la vida pública se convierte en mera administración.

La pérdida del mundo común produce soledad y desarraigo. Arendt lo advierte con una crudeza que hoy resuena con la patología de las grandes urbes: el aislamiento masivo engendra formas extremas de violencia y de apatía moral, pues “una sociedad donde los hombres no se ven ni se oyen mutuamente es propicia al surgimiento de individuos sin mundo, para quienes el otro es sólo un obstáculo o una amenaza” (Arendt, 2003, pág. 70).

En este contexto, el pensamiento de Martin Heidegger resulta esencial para comprender la raíz filosófica de la crisis del habitar. En su conferencia: *Construir, habitar, pensar* (1951), Heidegger distingue entre la mera ocupación de un espacio y el acto auténtico de habitar. Habitar, dice, es “la manera como los mortales son en la tierra” (Construir, Habitar, Pensar, 2015). Cuando el hombre olvida este sentido originario, el construir degenera en técnica, y la vivienda en estructura vacía:

La auténtica construcción se funda en el habitar. Pero el habitar, en tanto tal, no se reduce a residir ni a permanecer, sino a cuidar. Habitar significa cuidar de la tierra y de los mortales, del cielo y de lo divino. (Construir, Habitar, Pensar, 2015).

La ciudad tecnificada, guiada por la eficiencia y el cálculo, encarna precisamente lo contrario: un construir sin habitar, un hacer sin pensar. En ella, los espacios ya no se crean para el cuidado, sino para la administración; no para el encuentro, sino para el control. La técnica, que debía servir al habitar, se ha convertido en su sustituto.

En este sentido, Heidegger anticipa una crítica al urbanismo tecnocrático contemporáneo, que se evidencia notoriamente en las distintas formas de las megaciudades, estructuras urbanas en las que el diseño digital, la domótica y la planificación algorítmica pretenden reemplazar la experiencia humana del espacio. Las “ciudades inteligentes”, con sus sensores, cámaras y flujos de datos, profundizan la alienación al reducir el habitar a una interfaz operativa, donde la presencia es sustituida por la gestión y el cuerpo por la estadística.

En un tono mucho más radical, Theodore Kaczynski —en su manifiesto *La sociedad industrial y su futuro*— denunció que el progreso tecnológico no ha ampliado la libertad humana, sino que la ha reducido. Según él, “la tecnología moderna es una fuerza totalitaria porque no deja zonas de la vida humana fuera de su control” (Kaczynski, 1998, pág. 73). El urbanismo tecnificado, sostenía, convierte la ciudad en una extensión del sistema industrial, una red de obediencias programadas.

El hombre moderno está dominado por el sistema tecnológico que él mismo ha creado. Su vida está organizada para servir a las necesidades del sistema, no a las suyas propias. La libertad humana se ha reducido a elegir entre alternativas diseñadas por otros. (Kaczynski, 1998, pág. 76).

Aunque su diagnóstico deriva hacia el extremismo político, la crítica de Kaczynski coincide con la de Heidegger en señalar la pérdida de la libertad ontológica del ser humano en la era técnica. Ambas perspectivas apuntan a la misma herida: el habitar moderno ha dejado de ser experiencia para convertirse en función.

Frente a esta devastación del espacio público y del sentido del habitar, el caminar filosófico se revela como una práctica de restitución. El caminar filosófico —y sus variaciones ya revisadas— introduce en las estructuras urbanas de las megaciudades una forma de experiencia que no puede ser programada ni controlada: una apertura al mundo que devuelve al hombre su lugar en la tierra.

El caminante o paseante filosófico rompe la lógica del espectáculo y del control técnico: su cuerpo es su único medio, su percepción, su única guía. En el paso lento se recupera la cercanía con las cosas, la conciencia del suelo, el vínculo con los otros. Caminar es un acto de cuidado —en el sentido heideggeriano del término—, una forma de habitar que reconcilia el pensar con el vivir. En esta reapropiación del espacio público a través del caminar, el cuerpo vuelve a ser medida y presencia, y la ciudad puede redescubrir su función originaria: ser el lugar donde los hombres, en su pluralidad, piensan y construyen juntos.

El caminar como practica filosófica se convierte así en un acto de reconstrucción de lo público. Allí donde la velocidad desintegra, el paso conecta; donde el espectáculo abstrae, la presencia concreta; donde la autopista separa, la calle une. La reapropiación del espacio urbano comienza en ese gesto elemental: en volver a poner el cuerpo en la ciudad. Esta reapropiación es, ante todo, fenomenológica y política. El paso lento introduce un ritmo humano en la ciudad del flujo, restituye la posibilidad del encuentro y del diálogo. Clares interpreta esta práctica como una recuperación del pensamiento encarnado: “El paseo, en tanto método filosófico, convierte el movimiento en forma de pensamiento. En la marcha se produce una apertura del mundo: el cuerpo no sólo ocupa el espacio, lo piensa y lo transforma” (Clares, 2017, p. 56).

El urbanismo del habitar, entendido desde esta perspectiva, no consiste en planificar estructuras sino en restituir la experiencia de la ciudad como lugar de vida común. Como diría Arendt, solo cuando los hombres aparecen unos ante otros en un espacio compartido, “el mundo se vuelve humano” (Arendt, 2003, pág. 63). El caminar filosófico, al recuperar ese aparecer, al devolver la palabra, la mirada y el encuentro, se convierte en el fundamento de un nuevo urbanismo: un urbanismo del pensamiento y de la acción, donde la ciudad vuelva a ser, antes que un sistema de flujos, una forma de convivencia.

1. REAPROPIACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA CIUDAD: HACÍA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA CIUDAD

El caminar filosófico, tal como se exploró en sus variaciones, no se toma entonces únicamente como una práctica corporal o estética; es, ante todo, una forma de conocimiento del mundo. En la

medida en que el cuerpo se desplaza, percibe, orienta y habita, produce una comprensión singular del espacio: una fenomenología de la ciudad que se opone a la experiencia aislada del espacio natural por la mediación técnica de los dispositivos de transporte o las estructuras del urbanismo contemporáneo. El caminar propone una epistemología del suelo, una fenomenología del conocimiento urbano basada en la experiencia vivida.

Merleau-Ponty, en *Fenomenología de la percepción*, inaugura esta comprensión del cuerpo como sujeto del conocimiento y no como su objeto. El cuerpo no es una herramienta que conoce, sino la condición misma del conocer: “El cuerpo es nuestro medio general para tener un mundo. (...) No tenemos un cuerpo como tenemos un objeto, sino que somos nuestro cuerpo” (Merleau-Ponty, 1993, pág. 203).

Desde esta perspectiva, conocer la ciudad no consiste en representarla desde fuera, sino en habitarla desde dentro, en dejar que su materialidad, sus ritmos y sus recorridos atraviesen la percepción. Cada paso no sólo mide una distancia, sino que constituye un acto de comprensión. Caminar es pensar con el cuerpo, y pensar el espacio desde la experiencia directa.

Le Breton retoma este horizonte fenomenológico para afirmar que el caminar es una forma de conocimiento sensible que nos reconcilia con el mundo, restituye en el hombre el feliz sentimiento de su existencia. En cada paso, el caminante redescubre la textura de lo real, el sentido de las cosas que el hábito había borrado (Breton, 2015, pág. 23).

Esta “textura de lo real” no puede capturarse mediante mapas o representaciones técnicas: sólo el cuerpo que se mueve la percibe plenamente. Por eso, la reapropiación gnoseológica de la ciudad implica recuperar el saber del cuerpo frente al saber abstracto de la técnica. En el caminar, la ciudad deja de ser una entidad planificada y se convierte en un fenómeno vivido, mutable, narrativo.

En este sentido, Clares (2017) propone entender el paseo como una epistemología de la experiencia, un método de pensamiento que se despliega en el movimiento, Clares subraya que la práctica del caminar filosófico permite conocer sin dominar, abrirse al espacio sin pretender reducirlo a una forma o función. Es un conocimiento que surge de la reciprocidad entre cuerpo y mundo, entre percepción y acontecimiento. Esta idea resuena con la fenomenología del arte y la arquitectura contemporánea. Francesco Careri muestra cómo el acto de caminar no sólo interpreta la ciudad, sino que la produce simbólicamente. Para él, el recorrido transforma el espacio en experiencia, en narrativa y en forma: “Caminar es un instrumento de proyecto; el recorrido

transforma el espacio en experiencia, en narración, en forma. La ciudad se revela a través del movimiento que la recorre” (Careri, 2002, p. 32).

Esta afirmación pone de manifiesto que el conocimiento urbano no proviene de la observación distante, sino del contacto directo con el entorno. Cada desplazamiento reconfigura la percepción del territorio y revela dimensiones que el urbanismo racionalista había omitido. Caminar, en este sentido, es una forma de pensamiento espacial que se opone a la geometría abstracta del diseño técnico.

La fenomenología de Merleau-Ponty ilumina este proceso al insistir en que la percepción no es una simple recepción de datos, sino una apertura intencional al mundo. El cuerpo percibe desde su estar-en-el-mundo, y esa relación es ya conocimiento. Como afirma el filósofo francés: “Percibir no es aprehender un objeto puro, sino un cierto modo de estar en el mundo, una comunicación viva con él” (Merleau-Ponty, 1945/1993, p. 224).

Aplicada al ámbito urbano, esta concepción implica que la ciudad no puede conocerse sin ser recorrida. Su sentido no se revela en los planos ni en los sistemas de datos, sino en la experiencia corporal que la actualiza a cada paso. El caminante, al moverse, establece un diálogo perceptivo con la arquitectura, el ruido, la luz, los otros cuerpos; y en ese diálogo, la ciudad se vuelve conocimiento vivido.

Desde esta comprensión fenomenológica, el caminar filosófico se convierte en una reapropiación fenomenológica del espacio urbano, en la medida en que restituye al cuerpo su papel como mediador del saber. Frente a la ciudad tecnificada —que se conoce desde algoritmos y simulaciones—, el caminante conoce desde la presencia. Su conocimiento es inexacto, pero intensamente humano; no busca controlar el espacio, sino comprenderlo en su devenir.

Le Breton sintetiza este gesto en términos de una “epistemología poética” del caminar: “Caminar es una manera de inscribir la subjetividad en el mundo, de hacer del espacio una extensión sensible del pensamiento. Cada paso es una interpretación, una traducción del mundo en ritmo y en experiencia” (Le Breton, 2014, p. 41). La reapropiación fenomenológica de la ciudad consiste, entonces, en devolver al habitar su dimensión cognitiva y poética, perdida bajo la racionalidad técnica del urbanismo moderno y específicamente bajo las estructuras urbanas de las megaciudades. El filósofo caminante —como el filósofo antiguo o el artista contemporáneo— no observa la ciudad: la interroga con su cuerpo. Su andar constituye una forma de conocimiento que

no se puede delegar ni digitalizar, una sabiduría práctica que rearticula percepción, pensamiento y lugar.

En última instancia, el caminar filosófico permite repensar la ciudad como espacio de revelación fenomenológica: no un objeto diseñado, sino un campo de aparición donde el mundo se da y se deja conocer. De este modo, el cuerpo que camina no sólo recorre la ciudad, sino que la piensa y la produce, abriendo una posibilidad de conocimiento que une saber y habitar, *gnosis* y presencia.

2. REAPROPIACIÓN ÉTICA DE LA CIUDAD —EL CAMINAR FILOSÓFICO COMO RESTAURACIÓN DEL VÍNCULO Y DEL CUIDADO CIUDADANO—

La crisis contemporánea del espacio público no es solo una pérdida física del territorio común, sino una crisis del lazo ético que une a los individuos en una comunidad. Allí donde el espacio se privatiza, se tecnifica y se somete a la lógica del rendimiento, también se debilita el tejido de responsabilidad mutua que constituye lo humano. La ciudad moderna y específicamente las formas de las megaciudades en su devenir neoliberal y espectacular, han sustituido el encuentro por la coexistencia anónima, la conversación por la transacción, el cuidado por la competencia.

La pérdida de esta esfera pública engendra una forma de aislamiento que no es solo social, sino ontológico: la imposibilidad de aparecer ante los otros, de ser reconocido en la mirada del semejante. Arendt asocia esta disolución de lo público con la emergencia de sociedades atomizadas, incapaces de sostener un sentido de lo común y propensas al surgimiento de comportamientos destructivos —psicopatías, violencias sin finalidad, apatías morales—, síntomas de un mundo en el que “los hombres ya no se hallan vinculados por un interés común” (Arendt, 2003, pág. 70).

La ciudad contemporánea, dominada por la lógica del rendimiento y la autoexplotación, ha exacerbado este proceso. Byung-Chul Han lo analiza como una patología estructural de la modernidad neoliberal: la pérdida del otro y el agotamiento del eros. En *La expulsión de lo distinto*, Han sostiene que la sociedad actual elimina la alteridad para asegurar la transparencia y la eficiencia del sistema: “La sociedad positiva elimina toda negatividad. Lo distinto, lo otro, lo ajeno, se percibe como amenaza. En consecuencia, el individuo se repliega sobre sí mismo, incapaz de abrirse a la alteridad que lo constituye” (Han, 2017, pág. 11).

El resultado es una ciudad de individuos aislados, conectados, pero no vinculados, donde el espacio público se convierte en un escenario de tránsito sin encuentro. Las pantallas sustituyen los rostros, y la comunicación instantánea reemplaza la conversación. La desaparición del espacio común es, por tanto, también una desaparición ética: la pérdida del cuidado y del reconocimiento del otro como condición del habitar.

Frente a esta disolución del vínculo, el caminar filosófico aparece como una práctica de reapropiación ética de la ciudad. Caminar implica estar expuesto al mundo, cruzarse con otros, compartir el tiempo y el espacio. El paso lento, al sustraerse de la lógica del rendimiento, restituye la posibilidad del encuentro. En la calle, el caminante no domina el espacio: lo habita con otros. Su recorrido es, en sí mismo, un acto de apertura ética.

Emmanuel Levinas, en *Totalidad e infinito*, define la ética precisamente como esa apertura al otro que interrumpe la clausura del yo: “El rostro del otro, en su desnudez y su pobreza, me interpela y me exige. La relación ética es, ante todo, una relación de responsabilidad: soy responsable del otro sin esperar reciprocidad” (Lévinas, 2002, pág. 200).

En el espacio público, el rostro del otro se convierte en el punto de partida de toda ética posible. Caminar en la ciudad, sin mediaciones, sin pantallas ni velocidades, nos devuelve esa experiencia de vulnerabilidad y responsabilidad mutua que Levinas concibe como el fundamento del humano. Así, el caminar no sólo reintroduce la corporalidad en la ciudad, sino también la responsabilidad hacia los otros cuerpos.

En esta dimensión ética del espacio urbano, el caminar se opone a la clausura panóptica y disciplinaria que Foucault identifica en la ciudad moderna. La vigilancia, la segmentación del territorio, la regulación de los movimientos y la visibilidad constante producen una ciudadanía dócil y autocontrolada. En este contexto, el peatón que se desvía, que deambula sin finalidad, desafía los regímenes de control: “La ciudad moderna se convierte en un dispositivo de vigilancia generalizada, donde el poder se ejerce a través de la distribución de los cuerpos en el espacio” (Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión, 2002, pág. 211).

El andar filosófico se transforma así en una práctica de resistencia ética: al caminar libremente, el individuo reocupa un espacio disciplinario, lo vuelve lugar de experiencia y no de obediencia. Caminar es, en este sentido, una forma de libertad materializada, un gesto que disuelve el poder mediante la presencia no productiva del cuerpo.

Le Breton expresa esta idea desde la fenomenología del cuerpo:

Caminar no sirve para nada, y en esa inutilidad reside su fuerza. El paso lento se convierte en una protesta silenciosa contra la uniformidad del mundo. Caminar es una manera de reconciliarse con los otros y con uno mismo. (Breton, 2015, pág. 39)

La reapropiación ética de la ciudad comienza entonces con la reapropiación de la presencia. En un mundo de aceleración, el caminante detiene el tiempo; en una sociedad de control, introduce el azar; en una economía de la productividad, reaparece como figura del cuidado. Su andar no es solo una práctica estética o filosófica, sino una forma de resistencia ética que reestablece los lazos rotos por la lógica del rendimiento y del miedo. Así, el caminar filosófico encarna lo que Levinas llamaría una *ética de la proximidad*: la posibilidad de un mundo donde el otro vuelve a estar cerca, donde el espacio no separa, sino que vincula. La ciudad reapropiada éticamente es aquella donde los cuerpos pueden coexistir sin violencia, donde el espacio público vuelve a ser el lugar del aparecer compartido.

Como afirma Han: “Solo el reconocimiento de lo distinto puede rescatar a la sociedad del cansancio de sí misma. La alteridad no es amenaza, sino condición de toda comunidad posible” (Han, 2017). Caminar, en su sencillez, es una pedagogía de esa alteridad. El gesto de recorrer juntos el mundo es una forma de pensamiento y de política: el comienzo de una nueva ciudadanía fundada en la empatía, la lentitud y el cuidado.

3. REAPROPIACIÓN ESTÉTICA DE LA CIUDAD —EMERGENCIAS ESTÉTICAS POSIBLES EN EL ESPACIO URBANO CONTEMPORÁNEO—

La reapropiación estética de la ciudad contemporánea y de sus estructuras de las megaciudades no consiste en embellecer el espacio urbano, sino en restituir su capacidad de aparecer como experiencia sensible y significativa. Frente a la homogeneización técnica, la planificación funcional y la espectacularización del paisaje urbano, el arte —en sus formas más disidentes y marginales— reabre la posibilidad de sentir y pensar la ciudad desde la experiencia. La estética se convierte así en una práctica de resistencia, en un modo de devolver a la ciudad su espesor poético.

En el *flâneur* parisino del siglo XIX se pone de presente el nacimiento de una nueva sensibilidad urbana: el paseante que transforma el espacio cotidiano en un texto legible. El *flâneur* no produce imágenes, las descifra; no busca un destino, sino una forma de atención. En su andar lento y errático, el espacio urbano se revela como constelación de significados, como archivo de huellas.

Benjamin escribe: “El *flâneur* es el botánico del asfalto. Sus pasos registran la fisonomía de la ciudad. En cada rincón encuentra una historia, una ruina, una mirada” (Benjamin, Libro de los pasajes, 2005).

Esta sensibilidad del *flâneur* —que observa el mundo sin dominarlo— se amplía en el caminante contemporáneo, quien ya no recorre los bulevares del capital, sino las periferias, los intersticios, las ruinas y los márgenes. Como muestra Francesco Careri, el caminar puede entenderse como una práctica estética de exploración del territorio, una forma de arte que revela lo invisible y convierte el recorrido en gesto creador.

Desde esta perspectiva, el *stalker* urbano se presenta como una prolongación contemporánea del *flâneur*, pero desplazada hacia los espacios deshabitados y ruinosos de la modernidad. El *stalker* recorre las zonas abandonadas, los lugares sin función, los fragmentos residuales de la ciudad industrial. Su andar no busca belleza, sino revelación: en las ruinas, encuentra los restos de un sentido que la técnica ha borrado: “El caminante de Tarkovsky atraviesa un territorio prohibido y devastado, pero en ese tránsito encuentra la posibilidad de una redención estética: la mirada que aún es capaz de ver donde los demás ya no ven” (Tarkovsky, 1979, escena final).

La ruina, para Benjamin, no representa la decadencia, sino una forma de verdad histórica: “En la ruina, la historia se muestra como alegoría. No hay progreso, sino interrupción, no continuidad, sino restos. La ruina es el lugar donde el tiempo se hace visible” (Benjamin, 1939/2012, p. 177). Caminar por la ruina —como el *stalker*— es restituir esa visibilidad del tiempo, reconectar con el espesor del mundo que la ciudad funcional ha suprimido. La estética de la ruina y del margen devuelve a la ciudad su memoria y su capacidad de significar.

Esta poética del caminar y del residuo encuentra resonancia en las formas del arte urbano contemporáneo, como el *grafiti* y el muralismo. El *grafiti* es una inscripción que rehumaniza los muros, una palabra o un trazo que interrumpe la superficie limpia y anónima de la ciudad globalizada. A diferencia de la publicidad o el diseño urbano, el *grafiti* no busca vender ni dirigir, sino decir, manifestar y reclamar presencia. En su gesto, el muro vuelve a ser soporte de voz, espacio de comunidad.

Como sostiene Le Breton, “El caminar, como el *grafiti*, es una forma de escritura efímera sobre el espacio. Ambos hacen visible lo invisible, reintroducen la huella del cuerpo y la emoción en un mundo que ha olvidado su espesor humano” (Breton, 2015, pág. 41).

El grafiti, el mural y las intervenciones urbanas de carácter poético transforman el espacio en campo estético de resistencia, donde lo sensible se convierte en crítica. Allí donde la técnica busca borrar la diferencia, el arte urbano reintroduce el gesto, la mano, la mirada. La ciudad se vuelve entonces palimpsesto, un texto colectivo donde se inscriben voces múltiples: las de quienes habitan y las de quienes resisten.

Esta reapropiación estética también ha sido explorada por el cine contemporáneo, especialmente por autores como Wim Wenders y David Lynch, quienes han hecho del caminar y del viaje una forma de pensar la ciudad y la identidad. En *Alicia en las ciudades* (Wenders, 1974), el protagonista recorre espacios urbanos y rurales en un intento de recuperar el sentido de pertenencia en un mundo dominado por imágenes y desarraigo. El caminar funciona como método de conocimiento y reconciliación: cada desplazamiento abre una posibilidad de encuentro y de sentido. Wenders muestra que sólo al caminar —es decir, al habitar el espacio con lentitud— es posible restablecer el vínculo entre mirada y mundo.

Del mismo modo, en *París, Texas* (Wenders, 1984), el caminar se convierte en metáfora de una reconstrucción afectiva y moral. Travis, el protagonista, atraviesa paisajes áridos y ciudades impersonales buscando recomponer su pasado y su relación con los otros. La caminata final simboliza el retorno al cuidado y la aceptación: la ética del caminar se traduce en estética de la redención.

En *Una historia sencilla* (Lynch, 1999), la lentitud del viaje —esta vez en una cortadora de césped que avanza por carreteras y pueblos— se transforma en una meditación sobre la vejez, la memoria y la reconciliación. Lynch despoja el movimiento de velocidad y lo devuelve a su esencia humana: el desplazamiento como acto de reflexión.

Finalmente, *La estrategia del caracol* (Cabrera, 1993) ofrece una versión latinoamericana de esta poética del habitar. Los habitantes de una vieja casona bogotana —amenazada por el desalojo— deciden reapropiarse colectivamente del espacio, desmontando la casa pieza por pieza para reconstruirla en otro lugar. En este gesto simbólico y político, el acto de caminar y trasladar la vivienda se convierte en un acto estético de resistencia y comunidad: una metáfora de cómo los marginados reescriben la ciudad desde su precariedad.

Estas obras cinematográficas coinciden en mostrar que la experiencia estética contemporánea se juega en la marginalidad, la lentitud y el desplazamiento. Frente al ruido del espectáculo y la

hiperconexión, el arte del caminar, del grafiti, del margen y de la ruina, reabre los sentidos dormidos del habitar.

Gaston Bachelard en *La poética del espacio*, ya había comprendido que los lugares no son meros volúmenes físicos, sino espacios de ensoñación y de memoria: “El espacio habitado trasciende la geometría. Es el espacio del ser, donde la imaginación toma raíces y la vida encuentra su refugio” (Bachelard, 1994, pág. 94).

La reapropiación estética de la ciudad consiste precisamente en recuperar esa dimensión poética del habitar. El caminante, el artista urbano, el cineasta o el habitante que resiste en la ruina comparten el mismo gesto: devolverle a la ciudad su capacidad de soñar. El arte urbano, la mirada cinematográfica y la práctica del caminar se encuentran en un mismo horizonte: la restitución del mundo sensible, la reapertura de la ciudad a la experiencia, al cuidado y a la imaginación.

4. REAPROPIACIÓN POLÍTICA DE LA CIUDAD —HACIA UN URBANISMO LIBERTARIO Y COMUNAL—

Si el caminar filosófico ha sido hasta ahora una práctica del conocimiento, de la ética y de la sensibilidad, en su dimensión política se convierte en un acto de reapropiación del poder sobre el espacio urbano. Caminar implica moverse, pero también habitar de manera consciente; y habitar conscientemente significa participar en la construcción del mundo común. La ciudad, entendida no como máquina de control sino como espacio de convivencia, requiere una política que restituya la autonomía de sus habitantes, una forma de autogobierno en la que el cuerpo caminante vuelva a ser medida y principio de organización.

El filósofo y ecologista social Murray Bookchin (1987/1999) fue uno de los primeros en advertir que la crisis ecológica y la crisis urbana eran en realidad expresiones de un mismo fenómeno: la alienación del ser humano respecto a su entorno y a su comunidad. Su propuesta del municipalismo libertario —y, en términos más amplios, de la ecología social— parte de la convicción de que la transformación de la sociedad comienza en la reorganización política del espacio urbano.

El municipio libertario es la unidad básica de una nueva política. A través de asambleas ciudadanas descentralizadas y confederadas, los individuos recuperan el poder de decidir sobre su entorno. La ciudad se convierte así en una escuela de autogobierno. (Bookchin, 1999, pág. 263).

La ecología social de Bookchin parte de una crítica radical al urbanismo capitalista, basado en la jerarquía, el consumo y la dominación del medio natural. Frente a esta estructura piramidal, el municipalismo libertario propone un urbanismo ecologista: descentralizado, humano, plural, capaz de integrar la escala del cuerpo y de la comunidad. La ciudad, reorganizada en torno a comunas autogestionadas, dejaría de ser una máquina de producción para convertirse en ecosistema político y social.

En *Urbanization Without Cities*, Bookchin sostiene que la recuperación de la ciudad como espacio político comienza en la reconstrucción del espacio público: “El espacio urbano debe volver a ser el lugar del discurso, de la deliberación, de la participación directa. La ciudad no puede reducirse a un conjunto de infraestructuras; es una forma de vida en común” (Bookchin, *Urbanization Without Cities*, 1992, pág. 17).

Esta idea coincide con el gesto filosófico del caminar: reapropiarse del espacio mediante la presencia. Así como el caminante rompe con el trazado funcional del urbanismo tecnocrático, el ciudadano libre rompe con la delegación del poder político. En ambos casos, se trata de volver a estar presente en el mundo —sea el mundo físico o el político—, de restituir la experiencia directa como fundamento del habitar.

La ecología social de Bookchin es, en este sentido, una filosofía del caminar colectivo: un movimiento que parte del suelo y que rehace la comunidad a partir de la proximidad. Al igual que el caminante, que transforma el espacio con su paso, el ciudadano libre transforma la ciudad mediante la participación. La democracia no se ejerce representando, sino caminando juntos hacia las decisiones comunes.

En la reapropiación política del espacio urbano, el caminar adquiere una dimensión ecológica y comunal: el cuerpo en movimiento es símbolo de la comunidad que se autogobierna, del flujo vital que reemplaza la rigidez del poder jerárquico. Caminar, en este sentido, es un gesto político radical: es afirmar que la ciudad pertenece a quienes la recorren.

La propuesta de Abdullah Öcalan, inspirada en la ecología social de Bookchin, amplía este horizonte hacia una forma de democracia radical de base confederal, conocida como “Confederalismo Democrático”. Desarrollada desde la experiencia de resistencia kurda en el norte de Siria (Rojava), esta propuesta plantea una transformación estructural de la política moderna, al sustituir el Estado-nación por una red de comunas, consejos y asambleas locales: “La libertad no

se conquista en el Estado, sino en las comunas. En ellas, la gente aprende de nuevo a caminar hacia su propio destino” (Öcalan, 2011, pág. 18).

En esta afirmación, Öcalan emplea la metáfora del caminar para expresar el carácter procesual y colectivo de la emancipación política. La libertad no se impone desde arriba; se construye paso a paso, en los espacios cotidianos del encuentro.

En *Democratic Confederalism*, el autor sostiene que la autonomía local y la cooperación horizontal son las condiciones fundamentales de una política verdaderamente democrática. Frente a la centralización estatal y la homogeneización cultural, el comunismo libertario propone una política del arraigo, donde cada comunidad decide sobre su territorio, sus recursos y su convivencia: “El confederalismo democrático no es un sistema estatal, sino una red de asambleas locales donde los ciudadanos participan directamente en la toma de decisiones. Es una forma de democracia sin Estado”. (*Democratic Confederalism*, 2011, pág. 23).

Este modelo político tiene una dimensión ecológica, feminista y plural: reconoce la interdependencia entre seres humanos, naturaleza y culturas. La ciudad, bajo este paradigma, deja de ser una entidad centralizada para convertirse en una constelación de comunas caminables, donde la escala humana reemplaza la escala burocrática, y donde el espacio público vuelve a ser lugar de palabra y acción.

La correspondencia entre el municipalismo libertario de Bookchin y el confederalismo democrático de Öcalan radica en su comprensión del espacio como territorio político de la presencia. Ambos coinciden en que la ciudad no puede pensarse desde el control ni desde la técnica, sino desde la experiencia y la participación. Así, el caminar filosófico encuentra su dimensión política plena: se convierte en un método de emancipación.

Caminar por la ciudad —reapropiarse de sus plazas, de sus calles, de sus ruinas— es participar en la construcción de un nuevo orden político, donde el cuerpo no es objeto de gobierno, sino fuente de soberanía. En la ciudad libertaria, el ciudadano es, ante todo, un caminante: un ser que habita, observa, decide y cuida: “La libertad se aprende caminando, y la democracia sólo puede nacer de la práctica cotidiana de la comunidad” (Öcalan, 2011, p. 26).

El urbanismo libertario y comunal que aquí se perfila no es un modelo técnico, sino una filosofía del habitar. Propone una ciudad donde el espacio público no sea un residuo del tráfico, sino el corazón del autogobierno; una ciudad donde la política recupere su raíz etimológica: *polis*, lugar del encuentro, de la palabra y del paso compartido.

La reapropiación política de la ciudad implica, entonces, recuperar el sentido originario del caminar: el de una praxis colectiva que une cuerpo y comunidad, pensamiento y acción. Caminar juntos —como los comuneros de Bookchin o las asambleas de Öcalan— es fundar una nueva forma de urbanismo: un urbanismo del cuidado, de la escala humana y de la democracia directa. “El municipio libertario es la unidad básica de una nueva política” (Bookchin, 1987/1999, p. 263), “La libertad no se conquista en el Estado, sino en las comunas” (Öcalan, 2011, p. 18), ambas frases, leídas en conjunto, resumen el sentido político del caminar filosófico: una reapropiación del mundo común desde la lentitud, la cercanía y la palabra compartida. En esta política del paso, el urbanismo deja de ser disciplina técnica para convertirse en arte de la convivencia, en práctica viva de la libertad.

5. CONCLUSIONES GENERALES —LA CIUDAD QUE CAMINA: HACIA UNA DEMOCRACIA DEL HABITAR—

Caminar es, quizá, el gesto más antiguo y más humano. En él se conjugan la necesidad, el pensamiento, la memoria y la esperanza. A lo largo de esta investigación, el caminar ha sido abordado no sólo como desplazamiento físico, sino como forma del pensamiento, práctica filosófica, experiencia estética y acto político. En las estructuras contemporáneas de las megaciudades —fuertemente fragmentadas, tecnificadas y desarraigadas—, este gesto se revela como una vía de reapropiación del mundo, un modo de devolver sentido a la existencia urbana y a la vida común.

El recorrido histórico y conceptual de este trabajo ha mostrado que la práctica del caminar atraviesa las distintas épocas del pensamiento y las reconfigura:

- En la Antigüedad, Sócrates, los cínicos y los peripatéticos hicieron del paseo una pedagogía de la palabra y del encuentro.
- En la Edad Media, el peregrinaje y la excursión articularon la espiritualidad y el territorio, configurando una geografía de lo sagrado, una condición esencial para el desarrollo del pensamiento político y el ejercicio de la vida política.
- En la Modernidad, el paseante romántico y el *flâneur* de los bulevares transformaron el caminar en una forma de observación estética y crítica del capitalismo naciente.
- En la Contemporaneidad, la deriva situacionista y el *stalker* urbano lo convirtieron en un acto político y poético de resistencia frente al control y la mercantilización del espacio.

Estas genealogías convergen en una misma intuición: caminar es habitar pensantemente el mundo, construir el sentido desde el movimiento y la presencia. En cada paso, el cuerpo se convierte en mediador entre el pensamiento y la tierra, entre lo individual y lo común.

La crisis del habitar y la reapropiación del mundo

Las megaciudades han roto, sin embargo, esa continuidad entre cuerpo y espacio, entre pensamiento y territorio. La expansión técnica y la racionalidad instrumental han convertido el habitar en mera ocupación del suelo, en tránsito sin experiencia.

A esta crisis ontológica se suma una crisis política y ética. Arendt (1958/2005) señaló que la desaparición del espacio público —ese ámbito donde los hombres se ven y se oyen mutuamente— disuelve el lazo humano y la posibilidad de acción colectiva. La pérdida del *mundo común* engendra soledad, indiferencia y violencia. Allí donde no hay espacio para el encuentro, tampoco hay lugar para la responsabilidad ni para el juicio.

En este contexto, el caminar filosófico emerge como una práctica de restitución del habitar, un gesto que reconecta al individuo con la tierra y con los otros. Al caminar, el ser humano reaprende la medida del mundo; el cuerpo vuelve a ser órgano del conocimiento y fundamento del sentido. El caminar inaugura, así, una ecología del habitar: una manera de reconciliar el pensamiento, la sensibilidad y la acción en el espacio compartido.

Hacia un urbanismo del habitar

La ciudad que camina es una ciudad que piensa con sus habitantes y no con sus infraestructuras. En lugar de concebir el urbanismo como ingeniería del territorio, este trabajo propone pensar un urbanismo del habitar, fundado en la experiencia corporal y comunitaria del espacio.

Este urbanismo no busca controlar el movimiento, sino acogerlo; no impone flujos, sino que cultiva recorridos. El caminar —entendido como práctica filosófica y política— se convierte en el principio de una nueva racionalidad urbana: aquella que mide la ciudad a escala del cuerpo, que valora la lentitud, el encuentro y la diversidad.

Siguiendo a Bookchin, la ciudad sólo puede recobrar su sentido político si se transforma en escuela de autogobierno. El municipalismo libertario y la ecología social permiten repensar la urbe como una red de comunidades autónomas, sostenibles y caminables, donde el poder se distribuye horizontalmente y la vida cotidiana se convierte en espacio de participación.

La dimensión estética y poética del habitar

Pero la ciudad que camina no se limita a la política; también es una ciudad estética, sensible y poética. En ella, el espacio no se reduce a función, sino que se abre a la imaginación y a la memoria.

Benjamin descubrió en la ruina una forma de revelación: “En la ruina, la historia se hace visible” (p. 177). Esa visibilidad del tiempo, encarnada en los restos del pasado, es la materia prima de una nueva poética del espacio urbano. El caminante contemporáneo —como el *stalker* de Tarkovsky o el *flâneur* de Benjamin— atraviesan la ciudad como quien contemplando, interpretando, dejándose afectar, y así, construyendo el sentido de cada muro, cada grafiti, cada esquina son huellas de una historia colectiva. Con Bachelard (1957/1994) puede inferirse que el arte urbano, el mural, el gesto poético, son formas de devolver a la ciudad esa profundidad. En ellos, lo público se convierte en obra estética y el habitar, en creación.

La reapropiación estética no es, entonces, un embellecimiento superficial, sino una recuperación de la capacidad simbólica del espacio, el derecho de imaginar, de soñar y de representar lo común.

La ciudad que camina: democracia del habitar

De todas estas reapropiaciones —fenomenológica, ética, estética y política— surge una nueva imagen de la ciudad: la ciudad que camina. Una ciudad que no se piensa desde arriba, sino desde los pasos de quienes la recorren; que no se gobierna por algoritmos, sino por asambleas; que no se construye a velocidad, sino con cuidado.

La ciudad que camina es aquella que devuelve al cuerpo su centralidad ontológica, al otro su dignidad ética, al arte su poder simbólico y a la política su vocación comunitaria. En ella, el caminar se convierte en práctica constituyente: un modo de producir espacio, conocimiento y convivencia.

Caminar, entonces, no es solo un acto individual, sino un principio de ciudad. La democracia del habitar que aquí se vislumbra no surge de la técnica ni del diseño, sino del encuentro entre cuerpos que comparten el tiempo y el espacio. Una ciudad democrática no es aquella llena de pantallas y sensores, sino aquella donde se puede caminar sin miedo, hablar sin mediaciones y existir con los otros.

Como el caracol de Sergio Cabrera que lleva su casa sobre la espalda, la ciudad que camina aprende a ser liviana y móvil, a desplazarse sin perder su sentido. Su política es la lentitud, su estética la cercanía, su ética el cuidado, y su conocimiento el paso.

En un mundo cada vez más rápido, alienado y abstracto, caminar se convierte en el último gesto de libertad: una poética de la presencia, una práctica de la comunidad, una filosofía del habitar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amorós, M. (2012). *el (a)nticristo* . Obtenido de el (a)nticristo : <https://elanticristodistro.blogspot.com/2012/10/el-aire-de-la-ciudad-el-fin-de-la.html>
- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Buenos Aires : Paídos.
- Arias, E. T. (2016). Recuperación del espacio público: un reto para la seguridad, convivencia y mejoramiento de calidad de vida. *Contraloría de Bogotá*.
- Aristóteles. (1988). *La Política*. España: Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Ascher, F. (2004). *Los nuevos principios del urbanismo* .
- Bachelard, G. (1994). *La poética del espacio*.
- Baudelaire, C. (1988). *Las flores del mal*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Benjamin, W. (1993). *Poesía y capitalismo: Iluminaciones II*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Bensaïd, D. (2007). Vagando por el pavimento. La ciudad insurgente de Blanqui y Benjamin. *Acta Poética*, Vol., 28, pp. 7–31.
- Bookchin, M. (1992). *Urbanization Without Cities*.
- Bookchin, M. (1999). *La ecología de la libertad*. Ediciones Paidós.
- Borja, J., & Muxi, Z. (2000). *Espacio público, ciudad y ciudadanía*. Barcelona.
- Botana, C. (2022, vol. V, núm. 22). El espejismo del espacio público. *Crítica urbana. Revista de estudios urbanos y territoriales*, 8.
- Breton, D. L. (2015). *Elogio del caminar*. España: Siruela.
- Cardinal, S. A. (2012). *Ciudad y arquitectura: Seis generaciones que construyeron la América Latina moderna*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Careri, F. (2002). *Walkscapes: El caminar como práctica artística*. Barcelona : Editorial Gustavo Gili.
- Clares, D. (2021). El paseo como método filosófico. *Enraonar*, Vol. 67.
- Corbusier, L. (1935). *La ciudad radiante*.
- Debord, G. (1955). Introducción a una crítica de la geografía urbana . *Internationale Situationniste*.
- Debord, G. (1958). Teoría de la deriva [Versión en español]. *Internationale Situationniste*.
- Debord, G. (1999). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- Engels, F. (1846). *La situación de la clase obrera*.
- Engels, F. (1862). *Contribución al problema de la vivienda*.

- Foucault, M. (1984). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Goff, J. L. (1990). *La civilización del Occidente medieval*. Madrid: Paidós.
- Gómez, M. T. (2022, , vol V, núm. 22). Derecho a la ciudad y espacio público. *Crítica urbana. Ravista de estudios urbanos y territoriales*, 3.
- Grimal, P. (1960). *La civilización romana. Vidas, costumbres, leyes, artes*. Titrvillus.
- Hadot, P. (1955). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*.
- Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes: Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (2015). *Construir, Habitar, Pensar*. Barcelona: LaOficina.
- Hipona, A. d. (2007). *La ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Jacobs, J. (2020). *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Madrid: Capitán Swing Libros,.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jordi Borja, Zaida Muxi. (2003). *El espacio público, ciudad y ciudadanía*.
- Kaczynski, T. (1998). *La sociedad industrial y su futuro*.
- Kant, I. (2004). *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Akal.
- Kun, P. R. (2022). Las contradicciones del espacio público como espacio de la ciudadanía. *Ciudad, espacios público y derechos urbanos*.
- Laercio, D. (1982). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Gredos.
- Lafebvre, H. (1972). *La revolución urbana*. Alianza.
- Lefebvre, H. (1968). *El Derecho a la ciudad*. Barcelona: Ediciones Península.
- Lefebvre, H. (1968). *El Derecho a la Ciudad*. Ediciones península.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*.
- Méndez-Gallardo, M. (2023). Andar el cuerpo y la sensibilidad. La peregrinación como acontecimiento de la subjetividad y de lo sagrado. *Ibero. Ciudad de México*.
- Merleau-Ponty. (1993). *Fenomenología de la percepción*.
- Mumford, L. (2012). *La ciudad en la historia*. España: Pepitas de calabaza.
- Nietzsche, F. (2002). *La gaya ciencia*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2011). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Öcalan, A. (2011). *Democratic Confederalism*. Transmedia Publishing Ltd.

- Öcalan, A. (2011). *La libertad prevalecerá*.
- Páramo, P., & Burbano, A. (2022). Espacio público desolado. *Educación y Ciudad*, 42, 93-108.
- Poe, E. A. (2002). *El hombre de la multitud*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Rousseau, J. J. (2005). *Las ensoñaciones del paseante solitario*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rykwert, J. (2002). *La idea de ciudad*. Salamanca: Ediciones Sigueme.
- Sennett, R. (1977). *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.
- Simmel, G. (1903). *Las grandes urbes y la vida del espíritu*.
- Tarkovski, A. (Dirección). (1979). *Stalker: la zona* [Película].
- Vicente Casals. (2022, Vol. V, núm. 22). *Crítica urbana. Revista de estudios urbanos y territoriales*, 4.

FILMOGRAFÍA

- Cabrera, S. (Director). (1993). *La estrategia del caracol* [Película]. Colombia: Producciones Tiempos Modernos.
- Lynch, D. (Director). (1999). *Una historia sencilla* [Película]. Estados Unidos: Walt Disney Pictures.
- Tarkovsky, A. (Director). (1979). *Stalker* [Película]. Unión Soviética: Mosfilm.
- Wenders, W. (Director). (1974). *Alicia en las ciudades* [Película]. Alemania: Wim Wenders Stiftung.
- Wenders, W. (Director). (1984). *París, Texas* [Película]. Alemania: Road Movies Filmproduktion.