

La ciudad como colectivo ético. Una propuesta post-humanista de análisis

The city as a ethical collective.
A post-humanist proposal of analysis

FERNANDO CALONGE REÍLLO*

Resumen: El artículo que aquí presento elabora una concepción del colectivo ético aplicable al espacio urbano. Dicha concepción, que se puede considerar post-humanista, es elaborada a partir de una lectura de autores como Alfred North Whitehead, Gilles Deleuze, Bruno Latour o James J. Gibson. Esta concepción se extrapola a los espacios de la ciudad, considerando algunas aportaciones de la Arquitectura y la Geografía Humana. El propósito último es contemplar el espacio urbano como la sede donde distintos actores (humanos y no humanos) emergen de consumo, no consumo, es decir, al alimón intercambiando tanto sus agencias como sus condiciones de existencia y sus responsabilidades.

Palabras clave: Espacio urbano, post-humanismo, ética, colectivos.

Abstract: The present paper sketches an understanding of the ethical collective applied to the urban space. This understanding, which can be considered post-humanist, stems from a reading of Alfred North Whitehead, Gilles Deleuze, Bruno Latour or James J. Gibson. The concept of the ethical collective is applied to urban spaces following some contributions in Architecture and Human Geography. The main aim of the article is to consider the urban space as the place where multiple (human and non-human) actors emerge together as they exchange both, their agencies and their conditions of existence.

Key Words: Urban space, post-humanism, ethics, collectives.

Introducción

Con este artículo me propongo mostrar cómo la ciudad puede ser interpretada como un colectivo ético, según cierta interpretación del post-humanismo. La presentación se organiza según la siguiente secuencia lógica.

En primer lugar intento perfilar una concepción post-humanista de los colectivos. El concepto del colectivo se remitiría, por un lado, al conjunto de los procesos generadores de ser, más allá de la interpretación sustancialista moderna. Por otro lado, el colectivo se referiría

Fecha de recepción: 14-07-2010. Fecha de aceptación: 08-12-2011.

* Dirección: Fernando Calonge es Doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido becario de FPU del Ministerio de Educación y Ciencia (2002-2005). Ha sido becario post-doctoral de la Secretaría de Relaciones Exteriores, Gobierno de México. En la actualidad se encuentra realizando una estancia de investigación post-doctoral en el Centro de Estudios de Género, Universidad de Guadalajara, México.

a la emergencia en un mismo proceso de ontogénesis tanto de entidades humanas como no humanas. Para asentar el primer punto me valgo de la obra de Alfred North Whitehead y de Gilles Deleuze. Para asentar el segundo punto, me valgo de las aportaciones de las ciencias sociales post-humanistas del Cognitivismo Ecológico y de los Estudios sobre la Ciencia.

En segundo lugar intento demostrar cómo la ciudad puede ser considerada como un colectivo. En la demostración primero indico cómo las ciencias sociales han tendido a considerar, de una forma inadecuada, el espacio y, por extensión, el espacio urbano. Desde esa crítica desarrollo otra concepción del espacio que pueda ser coincidente con la exigida y la requerida por la idea del ‘colectivo’.

Finalmente intento demostrar cómo la ciudad, ya considerada como colectivo, puede interpretarse, además, como colectivo ético. Para ello muestro cómo la responsabilidad y la ética pueden derivarse directamente desde la propia realidad del colectivo, y no ya desde un mundo trascendente de los valores o de la auto-legislación de la razón, como supone la fundamentación moderna de la ética. Desde esta perspectiva, las cuestiones éticas pueden extenderse a los mismos espacios urbanos, a los propios componentes de la ciudad, de manera que la ciudad se puede interpretar ya como colectivo ético.

1. Una lectura post-humanista de los colectivos

En este artículo, voy a emplear el término ‘colectivo’ para aglutinar una serie de aportaciones realizadas, fundamentalmente, por los filósofos Alfred Whitehead y Gilles Deleuze y por la corriente post-humanista en ciencias sociales. El término se puede resumir bajo el compendio de dos aseveraciones. En primer lugar se encuentra la aseveración general de que el mundo no está compuesto por sustancias fijas y cerradas, que entrarían en relaciones de causalidad externas, sino por procesos contingentes de emergencia y de aparición de unas sustancias que ahora son provisionales y abiertas. Este punto podré asentarlo con una lectura de las obras de Whitehead y de Deleuze. En segundo lugar se encuentra la afirmación más específica de que el ser humano no debe explicarse tautológicamente recurriendo al elemento exclusivamente humano¹, sino que debe entenderse en su emergencia dentro de los procesos más generales de ontogénesis, conjuntamente con una dilatada nómina de entidades no-humanas. Para establecer este argumento, me apoyaré en las aportaciones realizadas por el paradigma post-humanista en ciencias sociales.

1.1. La ruptura con la ontología sustancialista: Whitehead y Deleuze

Desde el dominio de la Filosofía ha sido Alfred North Whitehead quien ha roto, de una forma más consistente, con la visión ontológica sustancialista. Alfred Whitehead invierte la cadena explicativa corriente a la hora de enfrentarse a los fenómenos, y en lugar de comenzar con entidades y seres cerrados y conclusos para explicar los acontecimientos y los procesos, investiga cómo los procesos acaban por consolidarse en entidades y seres momentáneos e

1 Como era la apuesta fundadora de la propia sociología, entender lo social por lo social, según se establece en E. Durkheim: *Las Reglas del Método Sociológico*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 159-170.

históricos² (Whitehead, 1967, p. 152). Según su perspectiva, la durabilidad de los entes y de los seres no deriva de su propia constitución interna, sino de los rasgos estabilizados que consiguen extraer de esos mismos procesos. Según subraya, las substancias no preexisten a su entrada en relación, sino que han de ser contempladas como consolidaciones de las pautas recurrentes que siguen los procesos.

Para explicar su aproximación ‘organicista’, Whitehead propone estudiar el caso de una simple silla. Para Whitehead la silla no ha de ser considerada independientemente del resto de sus relaciones espacio-temporales, incluida la relación que se establece con el sujeto cognoscente. Al contrario, para Whitehead la silla se explicaría a través de un proceso de objetivación en el que intervienen otras entidades reales precedentes pero que, de una manera implícita, llevan en su organización la forma de la silla por aparecer³. Es precisamente por esta circunstancia por lo que Whitehead puede afirmar que los entes en general, y la silla que propone como ejemplo en particular, tienen una historia inscrita en el entorno del cual extraen sus elementos constitutivos. Los seres, al no ser ya entidades substanciales y derivarse, en cambio, de su constitución dentro de procesos de objetivación, dejan de ser por ello mismo intemporales y se ubican inmediatamente en una historia. Al proceso mediante el cual un ente extrae de la constelación precedente de entes su particular forma de existencia lo denomina Whitehead ‘concrecencia’⁴.

A través de la concrecencia, una constelación previa de entidades que, de alguna manera, anticipaba la emergencia y aparición de una nueva entidad, acaba objetivando y produciendo finalmente esa misma entidad. Sin embargo, para Whitehead, la concrecencia no es un proceso únicamente mecanicista, es decir, los entes precedentes no determinan externa y unívocamente la forma que el nuevo ente va a adquirir. El de Whitehead es un mecanicismo orgánico, lo que implica que los datos que aportaban a la constitución del nuevo ente los entes precedentes, han de ser reapropiados creativamente por este nuevo ente que aparece⁵. Así, para Whitehead, la concrecencia tiene tanto un lado objetivo como un lado subjetivo, siendo el primero la existencia de aquella determinada constelación de entidades previa a la aparición de la nueva entidad, y el segundo la forma como esta nueva entidad va a reapropiarse del estado de cosas antecedente.

Esta doble cara del proceso de concrecencia le permite a Whitehead introducir una importante diferencia interna al propio sujeto que aparece. Porque, por un lado, existe algo previo al propio sujeto, algo objetivo bajo la forma de los datos que aportan las entidades precedentes y que precipita en el nuevo sujeto; Whitehead llama a este estado precedente ‘superjeto’. Por otro lado, está la reapropiación creativa de todos esos datos precedentes por la nueva entidad que aparece, su momento puramente subjetivo⁶.

Por su parte, Gilles Deleuze va a adoptar una postura que, hasta cierto punto, radicaliza algunas de las propuestas señaladas por Whitehead. No en vano, el filósofo inglés se figura como uno de los referentes de la postura filosófica neo-barroca de Deleuze. Deleuze radicaliza la argumentación de Whitehead en el momento en que su interés no se centra tanto

2 A. N. Whitehead: *Science and the Modern World*, N. York, Free Press, 1967, p. 152.

3 A. N. Whitehead: *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, N. York, Free Press, 1978, p. 62.

4 A. N. Whitehead: *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, N. York, Free Press, 1978, p. 231.

5 A. N. Whitehead: *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, N. York, Free Press, 1978, p. 302.

6 A. N. Whitehead: *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, N. York, Free Press, 1978, p. 88.

en estudiar cómo las nuevas entidades se consolidan, dado un estado precedente de prefiguraciones, como en estudiar el mismo proceso y devenir de la conformación de entidades. Mientras que el norteamericano se detenía en la consideración de entidades consolidadas, para Deleuze el alto en el camino de dichas entidades momentáneas va a ser cada vez menos importante. Deleuze no se contenta con estas entidades, sino que le interesa más el flujo de singularidades y de multiplicidades que constituyen al proceso y que va a denominar ‘ensamblaje’⁷.

Esta acentuación de la perspectiva ‘orgánica’ supone que, para Deleuze, lo más importante no va a ser la dicotomía objetivo-externo/subjetivo-interno, sino la doble implicación que todo proceso de ontogénesis conlleva entre territorialización y desterritorialización. Deleuze va a enfatizar el hecho de que la nueva entidad, para resultar exitosa, ha de aglutinar no sólo las prefiguraciones confluyentes de las entidades previas (su territorialización), sino también armonizar sus dispersiones y sus puntos de fuga (su desterritorialización). Esta tensión, presente en cada proceso de ontogénesis entraña, así, tanto una estratificación y ordenación de los movimientos convergentes del proceso, como una armonización y soporte de los movimientos divergentes⁸.

El mayor énfasis que pone Deleuze en los momentos de la desterritorialización, le impide abandonar el tiempo verbal del gerundio. Para Deleuze lo relevante no es estudiar cómo unos entes se convierten en otros entes, sino seguirle el rastro al proceso mismo del ‘convirtiéndose’⁹. En el terreno del ser no existen altos definitivos en el camino, sino que todo es un proceso inacabable de transformaciones y de permutaciones.

Desde esta perspectiva, si atendemos tanto a las sugerencias de Deleuze como a las de Whitehead, tenemos ya a la mano las primeras aportaciones para proceder a una lectura post-humanista del colectivo; pasamos de contar con unas entidades fijas, hechas y cerradas, que entran en relaciones de determinación exterior, a contar con un proceso sin exterior ni interior, donde una gran multiplicidad de entidades se prestan sus condiciones de emergencia. El ‘colectivo’ nombraría al conjunto de esos procesos de ontogénesis.

1.2. La ruptura con el humanismo: las ciencias sociales post-humanistas

Whitehead y Deleuze suponen los dos hitos más importantes en ese proceso de desustantivación que constituye el primer sentido del ‘colectivo’. Las ciencias sociales post-humanistas de nuestros días van a correr a cargo de realizar el segundo: la des-humanización del ser humano.

7 G. Deleuze y F. Guattari, (2004): *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, London, Continuum, 2004, p. 448.

8 G. Deleuze y F. Guattari, (2004): *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, London, Continuum, 2004, p. 160. Esta lectura del proceso de ontogénesis de Deleuze es similar a la lectura que realiza sobre el concepto de mónada en Leibniz. Mientras que para Leibniz cada mónada sólo integra los elementos compositibles que constituyen el mejor de los mundos posibles (G. Deleuze (1989): *El Pliegue: Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 82-4), Deleuze va a señalar que, en la actualidad, las mónadas integran también tensiones y elementos imposibles entre sí, y pertenecientes a mundos divergentes (G. Deleuze (1989): *El Pliegue: Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 176).

9 G. Deleuze y F. Guattari, (2004): *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, London, Continuum, 2004, p. 262.

La escuela que de una forma más directa ha procedido a realizar tal des-humanización ha sido el Cognitivismo Ecológico. El postulado básico del humanismo consiste en señalar que lo humano marca una ruptura con el resto de seres, y que lo específicamente humano (las ideas, las creencias, los símbolos, la cultura), sólo se puede explicar desde sí mismo, desde la tradición o la creatividad de una cultura de hombres, mujeres y sociedades. El Cognitivismo Ecológico supone una refutación directa a este postulado en la medida en que indica que las percepciones y los propios procesos cognitivos del ser humano se originan no por esa particularidad 'humana', sino por su inclusión en un entorno de topografías, seres naturales y seres artificiales. El Cognitivismo Ecológico va a demostrar que lo máspreciado del hombre, sus capacidades mentales y simbólicas, tiene un origen extra-humano.

El precursor de la escuela es James Gibson, con su acercamiento a la génesis de la percepción visual. Gibson señaló que la percepción humana sólo puede ser entendida como un desarrollo de la implicación pragmática del ser humano en un entorno posibilitador. El ser humano, como el resto de seres vivos, ha de sacar partido de las múltiples facetas y posibilidades que le ofrece la distribución del entorno para sobrevivir. Para el caso concreto de la percepción, el hecho de que el entorno, la topografía y el resto de seres estén lumínicamente estructurados permite que el sistema visual se estructure activamente en el movimiento de la presión del entorno¹⁰. De una forma más general, para Gibson, el entorno, al posibilitar cierto tipo de comportamientos y disposiciones en los seres vivos, es el que posibilita y realiza su ser, su esencia. Como él mismo señala, '(...) la información que especifica las utilidades del entorno es acompañada también por la información que especifica al observador mismo, a su cuerpo, a sus piernas, manos y boca'¹¹. Desde esta perspectiva, para explicar al ser humano, hay que remitirse de forma inexorable a lo que hay fuera del ser humano, a lo extra-humano del entorno. En Gibson, paradójicamente es lo no humano lo que, de alguna manera, humaniza al ser humano.

Posteriormente estas apreciaciones seminales de Gibson han sido ampliadas más allá del campo propiamente visual por la escuela del Cognitivismo Ecológico. Así, Edwin Hutchins ha señalado que la percepción humana es inconcebible sin toda una gran gama de mediadores artefactuales y naturales de las representaciones¹². Andy C. Clark ha extendido la argumentación al campo mismo de la mente y la inteligencia. Clark ha indicado que, por el hecho de que el mundo está múltiplemente estructurado, la mente, en su incorporación y acción en el mundo, puede igualmente estructurarse y organizarse¹³ (Clark, pp. 45-63). El Cognitivismo Ecológico al demostrar que las más altas facultades humanas se originan no desde lo humano, sino por la inscripción de lo humano en estructuras y posibilitaciones físicas, naturales y artefactuales, ha conseguido sacar al ser humano de sí mismo, y devolverlo a los procesos múltiples de ontogénesis de los colectivos.

10 J. J. Gibson: *The Ecological Approach to Visual Perception*, London, Lawrence Erlbaum Associates, 1986, pp. 72-84.

11 J. J. Gibson: *The Ecological Approach to Visual Perception*, London, Lawrence Erlbaum Associates, 1986, p. 141.

12 E. Hutchins: *Cognition in the Wild*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1995, pp. 118-129.

13 A. Clark: *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1997, pp. 45-63.

La segunda escuela en ciencias sociales que supone uno de los puntales del post-humanismo son los considerados Estudios sobre la Ciencia, entorno a autores como John Law, Bruno Latour o Donna Haraway. Los Estudios sobre la Ciencia vienen a demostrar que en la concreta labor de la ciencia, la relación de lo humano (el científico) con lo no humano (los objetos de la ciencia) dista mucho de ser de polaridad exterior. Los Estudios sobre la Ciencia demuestran que la ciencia es posible en la medida en que se establecen una gran serie de mediadores y de traductores que acercan esencialmente lo humano a lo no humano. Quizá lo más importante de todo es que los Estudios sobre la Ciencia van a llegar a la conclusión de que esos dos polos, el descubridor-humano y el descubierto-objetual no preexisten sustancialmente a su producción por ese colectivo de mediadores¹⁴. En los extensos colectivos que constituyen realmente a la ciencia, es completamente arbitrario realizar un corte y designar a unas entidades como activas-humanas y a otras como pasivas-objetuales.

El movimiento hacia de deshumanización surge en el instante en que se reconoce que los atributos humanos provienen realmente de la asociación del ser humano con actores no humanos. De esta manera, en lugar de seres humanos conclusos situados en una posición de privilegio político, los autores de esta corriente proponen una serie de sujetos compuestos e híbridos que integran tanto a lo humano como a lo no humano. Así John Law¹⁵ propone hablar de monstruos y Donna Haraway¹⁶ de cyborgs. El postulado de simetría que establece Latour¹⁷ nos exigiría reconocer esta naturaleza híbrida y protésica de lo humano. Si el científico sólo se constituye como tal en la medida en que se incorpora a la densa red de instrumentales y mediadores científicos, el ser humano sólo se va a hacer plenamente humano incorporado a las múltiples texturas de humanización presentes en mundos mucho más que humanos y simbólicos.

Esta escuela va a hacer uso del término ensamblaje, que ya encontrábamos en el propio Deleuze, como la principal herramienta para ‘deshumanizar’ lo hasta entonces estrictamente humano. La agencia no va a ser la capacidad que dimana de una sustancia fija y cerrada, como el sujeto, sino la posibilidad de acción que se prestan entre sí los agentes, una vez que entran en relación dentro de diversos ensamblajes.

Así, tanto el Cognitivismo Ecológico como los Estudios sobre la Ciencia han conseguido sacar al ser humano de sí mismo, lo han des-humanizado, para situarlo también dentro de aquellos procesos de ontogénesis que estudiaron Whitehead y Deleuze. Tenemos así constituido el colectivo como un proceso de ontogénesis a través del cual todo tipo de entidades (humanas y no humanas) se prestan sus posibilidades de emergencia.

14 Eso es lo que le permitía comentar a Latour que ni el fermento del ácido láctico pre-existía a su entrada en relación con Pasteur, pero que tampoco el personaje histórico ‘Pasteur’ pre-existía si no fuera por su entrada en relación con el fermento del ácido láctico, y con toda la cadena de mediadores que conectaban ambos polos (B. Latour: *La esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 156).

15 J. Law: *Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*. London, Routledge, 1991, pp. 16-21.

16 D. Haraway: *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1995, p. 253.

17 B. Latour: *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica*. Madrid, Debate, 1991, pp. 119-143.

2. La ciudad como colectivo

En el apartado anterior he tenido oportunidad de realizar una lectura post-humanista de la noción de colectivo. Ahora de lo que se trata es de intentar operacionalizar dicho colectivo para el caso concreto de la ciudad; ver de qué manera puede ser considerado el espacio urbano como un colectivo.

En este intento, la primera acción que debemos realizar consiste en rechazar una forma de abordar el espacio, común en ciencias sociales, y que va en contra de los postulados presentados para el colectivo. La forma de abordar el espacio dentro de buena parte de las ciencias sociales es inadecuada desde el momento en que lo consideran como un escenario/receptáculo que puede ser modelado al antojo del ser humano. Desde esta óptica, que aquí considero errónea, los seres humanos, para facilitar u objetivar las relaciones sociales que sostienen entre sí, dispondrían de un casi entero arbitrio sobre la ordenación y modelación del espacio. La tesis que sostengo es que el espacio físico, convertido así en un espacio social, acaba perdiendo las características propias que lo distinguen como un espacio particularizado. Sin pretender ser exhaustivo, sólo ofreceré tres ejemplos, centrales a las ciencias sociales, sobre este tratamiento erróneo del espacio.

La tendencia a convertir al espacio físico en un espacio social se inicia con los primeros pasos de la sociología. Durkheim, en su intento por explicar los hechos sociales por lo social, termina depurando a aquel espacio físico de sus elementos constitutivos. En la obra en que más patente queda este giro es en su estudio sobre '*Las formas elementales de la vida religiosa*'. Es de sobra conocida su tesis, construida junto a Marcel Mauss, sobre la constitución de las categorías y representaciones colectivas y su proyección hacia el espacio circundante. Para Durkheim, los 'primitivos' alcanzan a orientarse dentro del medio físico, en la medida en que previamente han sabido orientarse y producir las propias diferencias sociales. Los 'primitivos' conseguían organizar su espacio circundante, proyectando sobre su vacío las diferencias interiores creadas entre los distintos clanes¹⁸. Para Durkheim, el espacio exterior o las cosas por fuera de lo social no añaden nada a la conformación de lo social; el espacio exterior o las cosas que lo ocupan son una mera masa amorfa que esperan a la exteriorización de las relaciones sociales¹⁹.

Sin embargo, esta forma de proceder no será exclusiva de los primitivos, sino de todos los seres humanos. La evolución, o la civilización hacia la misma ciencia, sólo se producirá a través de una mayor depuración y racionalización de ese proceso de ordenación endógena de los sistemas de diferencias sociales. Como el propio Durkheim reconoce, es el campo de lo social donde de una forma más marcada opera el idealismo; en lo social es donde más importancia tienen las ideas y las representaciones que el grupo alberga sobre sí mismo²⁰. Lo que sucede es que, a través de esta sucesión de operaciones, el espacio físico queda reducido, en primer lugar, a un espacio social, a las formas de ordenamiento de los hombres y mujeres entre sí, y, en segundo lugar, a esa especie de idealismo del grupo social que sugiere que lo verdaderamente importante para ese mismo grupo es la idea que de sí mismo alberga.

18 E. Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 242-265.

19 E. Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 376.

20 E. Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 375.

El segundo ejemplo sobre un tratamiento inadecuado del espacio nos lo proporciona Ervin Goffman. Como bien se sabe, la intención de Goffman es la de esbozar una teoría de la identidad según sea su presentación en la interacción cotidiana. Goffman cambia el prisma, desde los macro-fenómenos sobre cómo los grupos sociales se entienden a sí mismos, hacia los micro-fenómenos, sobre cómo los individuos interactúan, se entienden a sí mismos y consolidan sus identidades. La tesis de Goffman va a señalar que la manera como se presenta y es visto el yo en la vida cotidiana es fundamental para la consolidación de su propia identidad²¹. La identidad, para Goffman, es una cuestión de escenificación y de aparición dentro de un espacio social. Su enfoque recibe el nombre de ‘dramatúrgico’ en la medida en que la interacción y la conformación de identidades se producen a través de la metáfora de la escenificación de los rasgos de la identidad.

Es patente que en este tipo de enfoque el espacio está llamado a ocupar un lugar predominante. La metáfora del teatro es en buena medida la metáfora sobre la modelación del espacio de la escena, de la disposición de sus elementos de manera que este espacio pueda ocultar o mostrar los rasgos de identidad oportunos. Sin embargo, este tipo de espacio es ya, entera y únicamente un espacio social. Esto quiere decir: un espacio dominado, sin agencia, y que apenas ofrece resistencias para que los humanos lo modelen a su capricho para la representación de sus identidades. Este espacio físico, teatralizado y convertido en un espacio social, está fuera de aquella exigencia de simetría que imponía Latour para la comprensión de los distintos agentes. Latour exigía que todas las entidades fueran consideradas en igualdad de condiciones en el reparto de la agencia. Con esta concepción del espacio social, su composición y su textura han perdido toda capacidad de agencia, y ha quedado reducido a ser un mero receptáculo de las acciones humanas.

El último ejemplo que propongo considerar es el de la obra de Michel Foucault sobre la moderna sociedad disciplinaria. Desde el inicio, el propósito de Foucault es examinar las formas de control social características de nuestra sociedad moderna; en su opinión, este estudio debe de realizarse no sólo desde las formas de sanción negativas, sino, fundamentalmente, desde los aspectos positivos que deparan un cuerpo productivo y eficiente. El control social propio de nuestra época consistiría no en la represión expresa y evidente, sino en el trabajo profundo de determinadas técnicas de poder sobre los cuerpos²². Surge así un arte del cuerpo empeñado en descomponerlo minuciosamente y en volverlo a componer bajo una forma productiva de control y dominio social.

Esta perspectiva implica la obtención de cuerpos dóciles, y en el proceso, los fenómenos espaciales adquieren una gran importancia. Sin embargo, en la descripción de Foucault, la obtención del cuerpo disciplinado se obtiene habiendo disciplinado previamente al espacio. En su descripción sobre los procesos espaciales²³ que favorecerían aquella descomposición y productividad del cuerpo, los espacios carecen de toda agencia y son modelados sin ninguna resistencia por la inscripción de los discursos. Una sociedad puede disciplinar a sus individuos porque anteriormente ha inscrito sus cuerpos dóciles en un espacio disciplinado. Si se analiza con más detenimiento la obra de Foucault, se comprende que en ella el espacio ha

21 E. Goffman: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu, 2001, pp. 14-32.

22 M. Foucault: *Vigilar y Castigar*. Madrid, Siglo XXI, 1998, p. 141.

23 M. Foucault: *Vigilar y Castigar*. Madrid, Siglo XXI, 1998, pp. 145-153.

perdido todo su espesor, toda su particularidad, y se dispone bajo la forma de un espacio social que es modelado sin margen de error por los discursos.

Es evidente que al introducir estos tres ejemplos de tratamiento del espacio por parte de las ciencias sociales no quiero significar que todas las aportaciones vayan en la misma dirección. Sin embargo sí que sostengo que el que todos tengan una concepción pasiva y a modelar del espacio señala a una tendencia asumida y compartida por buena parte de las ciencias sociales. La tesis que sostengo aquí es que el espacio físico, convertido así en espacio social, deja de ser absolutamente un espacio particular, con una particular capacidad de acción sobre el resto de seres vinculados. El espacio dado por supuesto en buena parte de las ciencias sociales es un espacio sin espesor, sin particularidad y, sobre todo, sin agencia. Este espacio inmaterial y des-sustantivado no puede participar en la sustantivación del ser humano, tal y como describía, por ejemplo, la escuela del Cognitivismo Ecológico. Necesitamos, por el contrario, otra concepción del espacio que le retorne su agencia y su particularidad habilitante para la conformación de ser en general, y de humanidad en particular.

Esta concepción es la que, por ejemplo, está presente en Maurice Merleau-Ponty. Para Merleau-Ponty el significado e incluso la propia constitución orgánica de lo humano se da gracias a su conformación por el espacio y los objetos con que se relaciona. La ontogénesis del sujeto se produce porque su cuerpo entra en una relación estructurante con los objetos con que se encuentra. El objeto prefigura la forma de su prensión, y la forma que va a adquirir el sujeto que lo prende²⁴. En parte esta era la propuesta del propio Cognitivismo Ecológico. El ser humano va a encontrar su humanidad no dentro de un espacio vacío, no dentro de un espacio disciplinado, sino en el seno de un entorno particular, cualificado y habilitante. El espacio que hayamos de considerar para ubicar en la ciudad al colectivo es este espacio animado, que puede obrar distintos regímenes de humanización sobre el ser humano.

Desde esta perspectiva, el espacio en general, y la ciudad en particular, ha de considerarse como el lugar de la emergencia de los ensamblajes y los colectivos. Como Lefebvre sugiere, una ciudad no es una yuxtaposición de personas y de cosas, caídas sobre un espacio vacío; la ciudad es su propia práctica espacial, donde personas y cosas adquieren una identidad diferencial²⁵. Es llamativo lo próximo que se encuentra Lefebvre, desde la geografía, de las nociones introducidas sobre el colectivo. Para Lefebvre el espacio es precisamente el encuentro, la condensación y simultaneidad de seres vivos, cosas, objetos, obras, signos y símbolos que en su propia emergencia adquieren su particularidad²⁶.

Desde esta perspectiva, el espacio de la ciudad parece ya quedar dispuesto para ser interpretado como colectivo. La ciudad se puede considerar como una de las principales topografías, como el colectivo por antonomasia, donde lo humano aparece en la modernidad.

24 Según indica Merleau-Ponty: '*No agotamos el significado de 'la cosa' definiéndola simplemente como lo correlativo a nuestro cuerpo o nuestra vida. Después de todo, concebimos la unidad de nuestro cuerpo solo en la unidad de la cosa, y es a través del contacto con las cosas como nuestras manos, ojos y el resto de nuestros órganos sensitivos se organizan como instrumentos intercambiables (...). Sólo percibimos el cuerpo como un ser preciso e identificable cuando se orienta hacia una cosa*' (M. Merleau-Ponty: *Phenomenology of Perception*, London, Routledge, 2004, p. 375).

25 H. Lefebvre: *The Production of Space*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 31.

26 H. Lefebvre: *The Production of Space*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 101.

La textura del espacio urbano sería uno de los principales suelos que permiten la emergencia de los distintos regímenes de humanidad; en sus plazas, calles, colinas y arquitecturas podemos ver efectuarse los distintos rasgos de la humanidad

Es cierto que no han faltado felices aportaciones tanto desde la Arquitectura como desde la Geografía Humana²⁷, que llamaban la atención sobre este sentido de particularidad habilitante que cobraba el espacio de la ciudad. El concepto de colectivo nos va a permitir unificar y fundamentar estas aportaciones a veces dispersas, para convertirlas en un programa de investigación explícito.

Así por ejemplo, Juhani Pallasmaa propone una interpretación de la arquitectura y la ciudad actual que va más allá de su posición como entidades desvinculadas y dispuestas para la contemplación. El gran error de la arquitectura moderna, según Pallasmaa, es la excesiva atención que ha prestado a la contemplación y a los aspectos visuales de los edificios. La visión, argumenta, es el órgano de la distancia, de la separación, y de la pasividad del sujeto que ve. Por el contrario, una arquitectura orgánica sería aquella que supone un mundo habitable para el ciudadano²⁸. En una bella reformulación de un dictum de Merleau-Ponty, Pallasmaa²⁹ le impone a la arquitectura la labor '*hacer patente cómo el mundo nos toca*'. En esa medida, la meta de la arquitectura y el urbanismo no sería tanto el diseño, sino el imaginar y el tantear espacios de aparición de la vida humana. Cuando se acomete una reforma urbana, dada la dimensión habilitadora del espacio, la labor no se dirigiría hacia la apariencia y el aspecto exterior de la reforma, sino a '*cómo la vida de esos lugares puede sostenerse en el largo plazo*'³⁰.

También desde la Arquitectura, Loukaitou-Sideris y Banerjee han argumentado que el espacio de la ciudad ya no es el emplazamiento vacío que recibe las formas abstractas que proyectan el arquitecto y el urbanista. Los espacios de la ciudad, sus plazas y corredores, posibilitan unos comportamientos u otros, posibilitan la reunión de las diferencias humanas o las recluyen, posibilitan el movimiento acelerado o el descanso³¹. Igual que para Merleau-Ponty el objeto posibilitaba una determinada forma de prenderlo y de constituir al sujeto que lo prende, la ciudad, ahora, es uno de los espacios que posibilitan el grueso de las presiones humanas y la forma como precipitan esas presiones en unas identidades concretas. En la modernidad, la ciudad es la emergencia misma de las distintas identidades de lo humano, y

27 Hay que ser cautos a la hora de valorar la labor de la Geografía en la concepción de este espacio habilitante que aquí propongo. Como señala Dolores Hayden, su concepción va a ser válida siempre que supere ese sentido objetivante del espacio que la constituye, siempre que pase de entender el espacio como mero receptáculo exterior, y lo entienda como espacio vivenciado y genético (D. Hayden: *The Power of Place: Urban Landscapes as Public History*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1997, p. 17).

28 Según escribe: '*Los edificios y las ciudades proporcionan el horizonte para la comprensión y la constatación de la existencia de la condición humana. En lugar de crear simples objetos para la seducción de la vista, la arquitectura relaciona, media y proyecta significados. El último sentido de cualquier edificio va más allá de la arquitectura; el edificio nos retrotrae al mundo y a nuestro sentido de la identidad y del ser*' (J. Pallasmaa, Juhani: *The Eyes of the Skin: Architecture and the Senses*, West Sussex, Wiley-Academy, 2005, p. 11).

29 J. Pallasmaa, Juhani: *The Eyes of the Skin: Architecture and the Senses*, West Sussex, Wiley-Academy, 2005, p. 46.

30 Tal y como proponen A. Loukaitou-Sideris y T. Banerjee: *Urban Design Downtown: Poetics and Politics of Form*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 266.

31 A. Loukaitou-Sideris y T. Banerjee: *Urban Design Downtown: Poetics and Politics of Form*, Berkeley, University of California Press, 1998, pp. 96-99.

el mejor calibre para valorar la homogeneidad o heterogeneidad de la diferencia humana se encuentra en qué de homogéneas o heterogéneas sean sus ciudades.

Así, el espacio urbano es una de las principales texturas que abren lo humano. Pero hay otro aspecto de la ciudad que tiene que ser resaltado. Los espacios particulares de la ciudad no sólo posibilitan ciertos tipos humanos y no otros; también permiten su perdurabilidad, la memoria y la identidad. Aquí hay que tomar la palabra ‘recuerdo’ en su doble dimensión. El recuerdo es aquello que se rememora, pero también el objeto que permite rememorarlo; más precisamente, el recuerdo es aquel objeto vinculado a una determinada vivencia que, por el hecho de que perdura, hace perdurar también la memoria de dicha vivencia. En la ciudad, la memoria y la identidad humana perduran no porque se reiteren en el vacío, sino porque se reparten por sus edificios, calles y monumentos³². Reivindicar un pasado o una historia sólo puede suponer reivindicar sus formas de inscripción espacial. Recuperar un pasado es recuperar las huellas que dejó, y la memoria que esas huellas permiten³³.

El colectivo, encuentra así su sede principal en los espacios de las ciudades. La forma como las distintas entidades emergen en el proceso de su común articulación es la forma como el espacio de la ciudad, en sus múltiples pliegues, se articula y se condensa. El espacio de la ciudad es ya un espacio denso y particularizado, que, con su textura, permite los distintos regímenes de humanización del ser humano. El espacio de la ciudad puede ser un espacio para el colectivo porque él mismo posee agencia, su textura es la agencia condensada del colectivo de entidades que lo componen.

Pero todavía nos queda un último paso. Si bien sí podemos considerar a la ciudad como un colectivo, sin embargo, todavía está por ver de qué manera la ciudad como colectivo puede ser, además, un colectivo ético.

3. La ciudad como colectivo ético

La tesis que aquí propongo es que, desde la anterior lectura post-humanista, ahora se disponen de los útiles suficientes para interpretar la ciudad como un colectivo ético. Desde la perspectiva post-humanista implícita en el concepto de ‘colectivo’, los fenómenos éticos cobran otra dimensión que les permite quedar inscritos en los espacios urbanos.

Habrà que recordar que, desde la modernidad ‘humanista’, el mundo de lo humano y el mundo de lo natural estaban separados por una brecha insalvable, que organizaba cada uno de los dos campos hacia adentro³⁴. Esta disposición tenía unas consecuencias muy claras para la propia ética, bajo la obligación de diferenciar entre las cuestiones de hecho y las cuestiones de valor. Por un lado se encontraban los entes naturales, alejados en su objetividad, y regulados por unas reglas mecanicistas, causales y necesarias; la facticidad de lo real no

32 Para una propuesta similar, ver R. Samuel: *Theatres of Memory: Volume 1. Past and Present in Contemporary Culture*, London, Verso, pp. 3-27.

33 Para una historia de cómo la ciudad puede articularse y reivindicarse como memoria de las distintas generaciones y grupos sociales, puede consultarse el trabajo de D. Hayden: *The Power of Place: Urban Landscapes as Public History*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1997.

34 Una buena descripción de la situación de la ética bajo la modernidad la podemos encontrar en B. Latour: *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, London, Harvard University Press, 2004, p. 95-102.

entendía de valores, simplemente imponía su necesidad de hierro. Por otro lado, se encontraba el mundo intersubjetivo de los humanos, un mundo de símbolos y de valores. Este mundo suponía una segunda naturaleza ‘cultural’, que se alzaba y se imponía por encima de la primera naturaleza ‘natural’ ante la cual permanecía incomunicada.

Sin embargo, en esa escisión, como descubrirá el análisis de MacIntyre³⁵ residirá la dificultad para fundamentar la ética. Sin poder anclar los fenómenos morales en la variabilidad y en la facticidad de lo empírico, la ética en la modernidad se verá obligada a postular un apriorismo y un universalismo escasamente realista de los valores. La sola razón humana, desentendida de las cuestiones de hecho, se presentaría ante una situación de todo o nada: o los valores son a priori y universales, o son factuales, variables y arbitrarios. La ética moderna, que se apoya en la escisión de lo humano respecto a lo natural, se ve así incapacitada para fundamentar las cuestiones de valor sobre las cuestiones de hecho.

La posición post-humanista del colectivo se sitúa justo antes de producirse la brecha entre el mundo natural y el mundo humano, entre los hechos y los valores. Toda vez que objetos y humanos no están ya separados, sino que se ordenan en procesos conjuntos de ontogénesis, las cuestiones de hecho y las cuestiones de valor se reúnen en el siguiente imperativo ético situado: *‘pensar en una buena vida conjunta con la multitud de especies con las cuales los seres humanos emergen en un mismo planeta y a todas las escalas de tiempo, cuerpo y espacio’*³⁶.

La reunificación de objetos, seres naturales, artefactos, etc. y de humanos en colectivos posibilita dos cosas: por un lado que el mundo físico pierda su necesidad, y pueda ser tan contingente como lo humano³⁷; por otro lado, que los humanos puedan ya fundamentar en el mundo del ser los valores. Eso es precisamente lo que propone el nuevo imperativo ético de los colectivos que introduce Haraway. Ahora su ordenación ya no es obligatoria ni necesaria, sino que está abierta a posibilidades entre las cuales debe producirse una decisión. El campo del ser ahora es un campo abierto a la decisión sobre la buena vida conjunta, sobre qué formas de ordenación son mejores y preferibles.

Dado que, desde la perspectiva post-humanista las sustancias no aparecen como entidades primeras incontrovertidas, sino como procesos contingentes de emergencia, la ética desde la perspectiva post-humanista va a tener relación con el elegir y el querer que ese proceso abierto de emergencia se realice finalmente. Hacia este objetivo apuntan las propuestas de dos autores ya tratados, Whitehead y Deleuze.

Si se recuerda, desde la perspectiva del mecanicismo orgánico que proponía Whitehead no existían leyes que desde fuera y de una manera independiente estarían regulando los procesos de concrecencia y de aparición de las nuevas entidades. Antes al contrario, la nueva entidad emerge como un proceso de apropiación creativa de todo el material objetivo que estarían aportando las entidades precedentes implicadas en el proceso de concrecencia.

35 A. MacIntyre: *After Virtue: a Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 2002, pp. 36-62.

36 D. Haraway: *The companion species manifesto: dogs, people and significant otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003, p. 25.

37 Esta consecuencia está implícita en la doctrina que mantenía Whitehead sobre el carácter histórico de la ontología. Para una mejor aclaración del sentido contingente de la ontología, puede consultarse A. Mol: ‘Ontological politics: a word and some questions’, en J. Law, (Ed.): *Actor Network Theory and after*. Oxford, Blackwell, 1999.

La normatividad para el comportamiento de la nueva entidad ya no está fuera, sino dentro e implícita en su concrecencia. Para Whitehead, el momento ético aparece justo ahí, en el querer la mejor apropiación posible de todo ese material previo aportado por las entidades precedentes³⁸.

Deleuze va a asumir una posición similar, pero radicalizada. Para Whitehead, las prefiguraciones que le marcaban al nuevo ente los entes precedentes y que confluían en él, le hacían a este nuevo ente el 'querer la mejor forma de reapropiación del material precedente prestado por los otros entes'. Deleuze, al insistir mucho menos en la condensación y consistencia de ese material precedente, y al privilegiar el propio devenir del proceso, muchas veces a través de posibilidades de ser incongruentes, va a situar el momento ético en el '*querer el acontecimiento, las múltiples efectuaciones del proceso del convirtiéndose*'³⁹.

Para Deleuze, una vez que el campo del ser estaba compuesto por multiplicidades y en ocasiones incompatibilidades en constante efectuación, la ética va a consistir en el dejarse hacer a través de los acontecimientos, de los múltiples procesos de emergencia. Dado que las entidades para Deleuze eran menos 'propias' de lo que eran para Whitehead, dado que estaban atravesadas de multiplicidades y singularidades, el actuar no debe de venir señalado por el saber apropiarse bien del material precedente, sino por el abrirse a la encarnación de nuevos acontecimientos.

En cualquier caso, ambas aproximaciones⁴⁰ nos sitúan ante el hecho fundamental de que el motivo ético ya no se tiene por qué ubicar más en un campo trascendental, pero peligrosamente arbitrario, de los derechos y de la auto-legislación de la razón. Ahora la ética se sitúa en el hecho mismo de la apertura de los procesos de emergencia del ser en general, y de los sujetos y entidades implicadas en particular. La ética, desde el post-humanismo, es precisamente la elección y el deseo sobre los precedentes acontecimientos constitutivos del sujeto moral.

Pero aún tenemos que preguntarnos: ¿responsabilidad ética hacia quién o hacia qué? La tesis queda sugerida por Haraway cuando afirmaba: '*Nosotros ya no somos uno, y el ser depende del tener éxito mutuo. La obligación consiste en preguntar quién está presente y quién está emergiendo*'⁴¹. Más explícitamente; la propia identidad ya no depende de uno mismo, el individuo o el ser humano dejan de explicarse por sí mismos. Y si la identidad se explica desde la multiplicidad de seres que colaboran en su emergencia, entonces se puede derivar una responsabilidad ética por todos esos mismos seres que donan el ser. La fundamentación de la ética ya no reside en la ontología, sino en la concreta ontogénesis⁴², en la particularidad que aportan al sujeto cada uno de los entes que lo constituyen. En otras

38 A. N. Whitehead: *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, N. York, Free Press, 1978, p. 255.

39 G. Deleuze: *Lógica del Sentido*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 153-155.

40 Existe otra propuesta, la de Žizek, muy próxima a las referidas. En una lectura heteróclita de la ética kantiana, Žizek sitúa el comportamiento ético entre los momentos del saberse hecho por una facticidad que conforma y delimita nuestras posibilidades de ser, y entre el querer y el desear, libremente, las condiciones causales que nos van a conformar como sujetos (ver S. Žizek: *The Parallax View*, Cambridge Massachusetts, The MIT Press, 2006, pp. 201-208)

41 D. Haraway: *The companion species manifesto: dogs, people and significant otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003, p. 50.

42 Consultar, F. Calonge: «Post-humanismo y Ética: Reflexiones para la Reconstrucción de Solidaridades en la Sociedad Moderna Avanzada», en *Foro Interno*, (Madrid) vol. v, Universidad Complutense, 2005, p. 75.

palabras; una entidad es responsable hacia aquellas otras entidades que están colaborando en su propio proceso de génesis.

Ubicadas estas consideraciones en el colectivo de la ciudad, el cuadro queda bastante clarificado. Acabamos de reconocer que la ciudad es uno de los espacios privilegiados para la emergencia de lo humano. La textura de la ciudad, su composición hecha de arquitecturas, topografías, seres naturales y, por supuesto, humanos, es lo que propicia la aparición de las diversas identidades. El ciudadano no se produce independientemente de la particularidad de su ciudad, del concreto espacio urbano vivido. El ciudadano emerge conjuntamente a esa riqueza de seres que componen la trama de la ciudad.

El que la trama urbana sea un espacio privilegiado para la ontogénesis humana en nuestro tiempo, el que su textura sea lo que sostiene al ser, es lo que dirige directamente la responsabilidad ética hacia su particular disposición. Porque los ciudadanos aparecen esencialmente en cada uno de los espacios de la ciudad es por lo que cada uno de estos espacios no pueden ser considerados de una forma abstracta y vacía. Gibson decía que el medioambiente estaba cargado de valores para el desarrollo de cada uno de los seres vivos, porque en cada pliegue de su estructura los seres vivos encontraban una oportunidad para desarrollarse⁴³. De la misma manera, porque el espacio de la ciudad constituye para el ser humano concreto una oportunidad para desplegar su propio ser, es por lo que ese espacio urbano no puede más que estar cargado de valor. Es así como el espacio de la ciudad es también un espacio ético.

Teóricamente, habría de existir una responsabilidad por cada uno de los lugares de la ciudad, porque estos lugares no son emplazamientos indiferentes e intercambiables; estos lugares son los que producen la diferencia y la identidad particular de los seres implicados en ellos, también la diferencia y la identidad del ser humano. De una forma implícita este hecho ha sido ya reconocido, y no faltan los estudios que muestran cómo las actuaciones sobre el espacio de la ciudad comportan, la mayoría de las veces, atentados identitarios contra los agentes implicados en estos mismos espacios. Las críticas se acuñan sobre todo hacia las grandes reformas y rehabilitaciones urbanas.

En nuestro tiempo, las grandes reformas y rehabilitaciones del espacio urbano se realizan descontando el sentido ontogenético que ese espacio tiene para sus ciudadanos. Gran parte de las reformas urbanas modernas, cuyo objetivo es mejorar la funcionalidad y la operatividad abstracta del espacio, está detrás de la descualificación del espacio, esto es, detrás de la eliminación de aquella particularidad del espacio implicada en la misma particularidad y diferencialidad humanas. Estas grandes reformas urbanas están haciendo dejación de su responsabilidad ética por la diferencia humana que emerge en la concreción de los espacios de la ciudad.

Hacia esta línea apuntan algunos estudios empíricos realizados sobre grandes reformas urbanas ejecutadas en las ciudades norteamericanas⁴⁴. En ciudades como Nueva York, Los Ángeles o San Francisco, los proyectos de rehabilitación de los centros urbanos implicaban, en la práctica, la erradicación de su seno de poblaciones populares que habían emergido

43 J. J. Gibson: *The Ecological Approach to Visual Perception*, London, Lawrence Erlbaum Associates, 1986, p. 140.

44 Ver A. Loukaitou-Sideris y T. Banerjee: *Urban Design Downtown: Poetics and Politics of Form*, Berkeley, University of California Press, 1998 y D. Hayden: *The Power of Place: Urban Landscapes as Public History*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1997.

hasta entonces al abrigo de su compleja trama urbana. La particularidad y la diferencia de las distintas clases populares fueron borradas con la demolición de la particularidad y la diferencia de los espacios urbanos donde habitaron, en pos de unas ciudades operativas y funcionales. Sin embargo, estos análisis no se pueden restringir a las ciudades norteamericanas. Como Lefebvre señaló⁴⁵, era la principal práctica del capitalismo el producir espacios homogéneos e intercambiables que anulaban la concreta vivencia y génesis de los espacios urbanos pre-modernos.

La concepción post-humanista de la ciudad como colectivo ético permite interpretar estas actuaciones urbanas como una amenaza contra las identidades de todos los actores implicados en la vivencia de ese espacio. El espacio de la ciudad está cargado valorativamente, desde el momento en que ha sido él el que ha posibilitado la aparición de unas determinadas agencias, de unos tipos humanos determinados. El espacio urbano no es ese espacio homogéneo e indiferenciado del capitalismo, sino el espacio particular y habilitante. La ciudad produce ser y diferencia, y por esa razón se deriva una responsabilidad hacia su espacio y las identidades que conforman sus pliegues.

La propuesta que aquí he defendido es que la perspectiva post-humanista del ‘colectivo’ ayuda a organizar y a fundamentar todas estas apreciaciones en un programa de investigación coherente. Desde el momento en que lo humano comienza en ese más acá de lo humano que son las texturas de la ciudad, la responsabilidad ética se puede extender por los espacios urbanos que estaban sosteniéndolo. Entonces, la ciudad tiene que verse como sede de la eticidad, como el emplazamiento en que la diferencia humana se distribuye y prolifera. Ordenar ciudades más humanas significa cuidar más sus espacios, atender con más detenimiento a las agencias que están produciendo y respetar aquellos sostenes de humanización repartidos por su interior.

45 H. Lefebvre: *The Production of Space*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 200.

