

La ciutat dels filòsofs: entre la imaginació i la realitat



Daniel Gamper
Professor de Filosofia de la Universitat
Autònoma de Barcelona

L'article repassa les grans aportacions de la filosofia a la reflexió sobre el concepte de ciutat. Des de La República de Plató a la radicalitat democràtica de Benjamin Barber. De la ciutat justa a les urbs colonitzades pel turisme.

Pensar els humans, pensar la ciutat

La filosofia pensa l'ésser dels humans. Aquest ha estat el seu objectiu des que Plató va establir el principi programàtic "coneix-te a tu mateix". Per conèixer-se cal que es doni un diàleg de l'ànima amb si mateixa, en el qual es reflexiona sobre la finalitat i el sentit de la vida. Aquesta activitat solipsista reproduceix en el si de la consciència individual la relació que establim amb els altres, el diàleg. Ens desdobleu i d'aquesta manera ens veiem com si ens trobéssim fora de nosaltres mateixos, com si fóssim un altre, l'altre que trobem al carrer.

Així doncs, sense interacció humana no hi ha filosofia. Podem, certament, meravellar-nos de l'existència del món, del cel ple d'estrelles sobre el nostre cap i del deure en el nostre cor; i és d'aquest estupor que sorgeix la filosofia. Però les estrelles que ens contemplen des de la immensitat de l'espai són iguals per a tots, i el deure és sempre un deure envers els altres.

On trobem l'altre, el proïsme? Als carrers que envolten les cases, el conjunt de les quals constitueix la ciutat. Som a casa i som alhora al carrer, perquè l'interior de la llar es defineix per oposició a l'exterior del qual està separat, i a més perquè l'espai privat és permeable. La casa és l'exclusió del car-

rer i per això mateix l'inclou com a negació. A més, no es roman eternament a la casa. Sortim i permetem que la ciutat entri a la casa. No ens podem immunitzar davant les influències de la ciutat. Sempre som, doncs, a la ciutat.

Van haver de passar vint-i-quatre segles després del naixement de la filosofia a la Grècia clàssica, perquè Martin Heidegger, tal vegada el pensador més radical i profund del segle xx, proposés una altra concepció de la filosofia. Sostingué que la metafísica inaugurada pels grecs clàssics ha conduït a l'oblit de l'ésser, que de tant concentrar-se en l'ésser dels homes s'ha oblidat de l'ésser com a tal. No és estrany que aquest autor escrigués un article amb el provocador títol "Per què romanem a la província?". Heidegger solia retirar-se a una cabana feta de fusta, sense electricitat, en el racó més apartat del poble més elevat de la Selva Negra, Todtnauberg. Només allunyant-se del tràfec humà que ens despista i enterboleix la comprensió de l'ésser, creia que era possible recuperar un pensament que no prengués la frenètica i anònima vida urbana com a punt de partença. La filosofia, segons el pensador alemany, no s'havia de concentrar en allò que succeeix a la ciutat. L'ésser es manifesta millor allà on la civilització i la xerrameca no l'oculten.



El món s'urbanitza.

Cada cop més persones

viuen arreplegades

en megaurbs. El futur

s'albira ciutadà.



Amb aquesta radicalitat, el pensador de la Selva Negra il·lustra per via negativa la tendència que ha caracteritzat el pensament filosòfic des del seu naixement: pensar els homes en la ciutat, pensar els ciutadans, la polis, la política. Quan Heidegger reclama que només podem pensar, en el sentit emfàtic del terme, en la perifèria de les ciutats, allà on no arriba l'activitat sovint estèril de les persones, declara que cal posar fi a una tradició filosòfica que s'ha centrat en les vicissituds dels humans, dels éssers que viuen en comunitat.

Tanmateix, les ciutats romanen, i una filosofia que vulgui pensar el present, que pretengui ser un interlocutor en els debats contemporanis, no pot declarar-se aliena a aquest món, llevat que vulgui ser intranscendent. La filosofia que es fa a les ciutats, per filòsofs que al cap i a la fi són també ciutadans, pot imposar-se una responsabilitat, pot esdevenir una filosofia pública. Certament, la creixent especialització i conceptualització de la filosofia, que l'han feta incomprendible per als llecs, qüestiona la pertinència d'una reflexió abocada a la vida pública i política. De fet, ja des dels seus orígens els filòsofs han mantingut una relació ambigua amb la democràcia i amb la vulgarització del seu pensament. Tanmateix, l'escolarització obligatòria i l'alfabetització generalitzada conviden a ser més optimistes quant a la rellevància d'una filosofia pública que contribueixi a discutir sobre com volem que sigui la vida en comú i què estem disposats a fer per aconseguir-ho.

El món s'urbanitza. Cada cop més persones viuen arreplegades en megaurbs. El futur s'albira ciutadà. Certament, els conceptes filosòfics són més apropiats per al llarg termini, i no solen servir per fer profecies. Però la ciutat és allò que els humans volem que sigui. Els discursos que es plantegen la pregunta "què hem de fer?" ens competeixen a tots. Una filosofia pública, ciutadana, política, ha de provar de seguir el pas d'aquesta transformació inexorable, contribuint a ponderar les alternatives de què disposem, els errors que convé no repetir, el bé que volem assolir.

La ciutat justa

Tal vegada el llibre més important de la tradició filosòfica sigui *La República* de Plató. El diàleg de Sòcrates amb els seus interlocutors gira a l'entorn de la pregunta "què és la justícia?". La república, que a la Grècia antiga és la polis, la ciutat, exigeix una reflexió sobre la justícia. Quan els humans viuen plegats, cal trobar un ordre que garanteixi la pervivència de la comunitat. Un ordre, però, que no pot ser arbitrari. Hi ha una única manera de garantir l'excel·lència de la ciutat, el domini intern i la defensa de les amenaces externes. El projecte platònic consisteix a trobar aquest ordre social que ha de permetre la coordinació de tots els ciutadans en una unitat indestructible.

Per tal que es doni la justícia, Plató sosté, per boca de Sòcrates, que cal reformar d'arrel, revolucionar, tot el que existeix. És per aquest motiu que se sol considerar que el seu projecte és utòpic. La ciutat veritablement justa és la que no es troba enlloc (*u-topos*), la ciutat que encara ha d'arribar, la justícia que sempre falta i cap a la qual cal dirigir-se. Aquesta justícia no pot ser parcial o sectorial, sinó que és unitària. Per tal de construir aquesta unitat, els ciutadans no s'han de veure com a mònades enfrontades, sinó que han de tenir present el bé comú. D'aquí que Sòcrates proposi arranjaments socials que indueixin els ciutadans a preferir l'interès general per sobre del bé individual. La família és vista com un obstacle, ja que impedeix que les persones s'identifiquin plenament amb la comunitat. Cal, doncs, que els fills siguin comuns, que els pares no siguin només pares dels seus fills, sinó que vegin les futures generacions com quelcom que preocupa a tothom per igual. La vida dels altres ens concerneix a tots, el mal dels altres és nostre, i també ho és el seu benestar. Els individus en la utopia platònica desapareixen en benefici de la comunitat que els antecedeix en l'ordre temporal i ontològic. I per tal d'aconseguir-ho caldrà una educació que els faci adaptar-se a les exigències de la ciutadania. S'inicia aquí la necessitat de la pedagogia com a requisit per a la ciutat ben ordenada.

Evidentment, aquesta proposta causa perplexitat en els seus interlocutors, que, igual que Aristòtil anys més tard, sostenen que la família és una unitat natural i que, per tant, no es pot exigir als ciutadans que abandonin els vincles personals que els constitueixen. Aquest és un dels reptes que ha d'enfrontar la ciutat: com propiciar la justícia i preservar ara els interessos dels ciutadans.

Aristòtil resol l'atzucac sostenint que l'home és un ésser social. Per naturalesa vivim en ciutats, les quals no són res més que ampliacions de la primera unitat natural, la família. La tendència de l'home és de viure en comunitat, la seva identitat no és mai individual, sinó que es troba sempre ja en comunitat amb els altres. Es tracta d'una comunitat que permet el repartiment del treball. L'home sol no se'n pot sortir, necessita dels altres. Però si els homes s'uneixen no és per necessitat, és a dir, no ho fan com a mal menor, sinó perquè la seva naturalesa els empeny a fer-ho. La naturalesa és la finalitat, de manera que les coses tendeixen cap a la perfecció. L'home social és l'home plenament desenvolupat. Només en societat pot l'humà esdevenir la millor versió de si mateix. Caldrà, però, que aquesta unitat social estigui organitzada de la millor manera possible. Els homes són lliures, tenen la facultat de triar, i consegüentment, d'errar. Els ordres polítics poden redundar en una ciutat més ben ordenada o menys. L'ordre millor es donarà si els ciutadans excel·lents, els més virtuoses, ocupen les magistratures de més responsabilitat. La resta de ciutadans no queden, però, exclosos de l'activitat política. Per garantir el compliment de les lleis justes, tothom ha de saber obeir, perquè només així estarà en condicions també de manar amb equanimitat. Ser ciutadà en una república forta i virtuosa significa precisament obeir i manar per torns.

La ciutat necessita de les virtuts per mantenir-se i prosperar. No tots els capteniments són beneficiosos per a la ciutat i per a la vida en comú. El que per a Aristòtil són les virtuts equival al que avui anomenem civisme, és a dir, la consciència que per viure en comú cal esforçar-se, sacrificar-se pel bé

comú, però sense abandonar els interessos individuals o familiars. És en el terme mig on es troba el punt d'equilibri. Però no n'hi ha prou amb el civisme. A la societat no poden donar-se desigualtats excessives, car aleshores uns ciutadans podran ser dominats per altres, uns podran dedicar-se als assumptes públics i d'altres quedaran atrapats en la gestió dels seus afers particulars, incapacitats per esdevenir ciutadans en el sentit ple del terme.

L'origen de l'autoritat

La ciutat requereix d'autoritat, però l'autoritat no pot tenir un origen qualsevol. Aquesta va ser la preocupació que va guiar el pensament dels contractualistes moderns. En el seu cas, però, canvia l'escala. Ja no es tracta de la ciutat, sinó de l'Estat. La ciutat ja no és aleshores un univers que es conté a si mateix i que malda per defensar-se d'un món exterior aliè i hostil, sinó que és la seu simbòlica del poder estatal. Per als contractualistes, els ciutadans no poden acceptar qualsevol autoritat ni qualsevol ordre. L'autoritat ha de ser reconeguda pels ciutadans, ha d'emanar d'ells. I l'origen de la ciutat ordenada és un contracte, és a dir, un acte voluntari i artificial, que allunya definitivament els habitants de la ciutat d'una presumpta existència natural prèvia.

Viure en la civilització és deixar enrere la vida natural. La coexistència necessita d'un acord previ. Sense consentiment podem tal vegada assolir la pau, però no hi haurà justícia. I és que la ciutat té a veure amb la justícia.

Hi ha, com és sabut, força discrepàncies entre les maneres com els filòsofs moderns conceberen aquest contracte. Per a Thomas Hobbes, el contracte és l'única sortida per evitar la depredació dels homes a mans dels homes. Al *Leviatan* sosté que la passió primordial que domina els homes és la por. És per por a morir de manera violenta que les persones decideixen d'establir una autoritat, la qual només té una missió: garantir la pau en el territori eliminant les disputes internes i defensant-se de les amenaces

externes. La por, però, no deixa d'existir, ja que a la ciutat hobbesiana els ciutadans viuen amb la por del càstig a mans de l'autoritat, una por que els motiva a obeir la llei.

També John Locke va sostenir que l'origen de l'autoritat legítima només podia procedir del contracte. En el seu cas, però, el pas a la llibertat civil, que és la que es dona en els Estats, no és fruit de la por. És, més aviat, una qüestió de justícia. Els homes en l'estat de naturalesa no estan en condicions de castigar de manera proporcionada i equànime les ofenses, ja que no hi ha jutges imparcials i sembla raonable sospitar que cadascú vetlla només pels seus interessos. Per evitar aquesta inseguretat cal una autoritat comuna a tothom, que, però, ha de ser acceptada explícitament per tots i cadascun dels ciutadans, i que per tant també pot ser substituïda si no compleix amb el seu encàrrec: protegir les llibertats i les propietats dels individus. La ciutat esdevé, per a Locke, un espai que depèn de les voluntats dels ciutadans i que no pot ser administrat sense el seu consentiment.

A *Del contracte social*, Rousseau introduirà un gir encara més radical en l'ordre social. El pas de la llibertat natural a la llibertat civil es dona en el seu cas sense cap tipus de pèrdua. Més encara, les persones només esdevenen plenament lliures quan acorden de sotmetre's a les lleis que ells mateixos es donen, quan decideixen articular-se col·lectivament com un cos social sense esquerdes. Només aleshores passen a ser plenament ciutadans i no només súbdits. Es revitalitza d'aquesta manera l'ideal republicà que emfasitza la força de les ciutats basada en la seva llibertat entesa com a autodeterminació. Una ciutat de debò és aquella que els ciutadans consideren com a pròpia ja que està guiada per la voluntat de tots, no està dividida en classes ni faccions, i l'obediència a les lleis és alhora obediència a un mateix.

El punt de partença dels contractualistes no és aristotèlic: els homes no viuen en comunitat per naturalesa, sinó com a resultat d'un pacte entre ells. No hi ha una



providència divina que guii els destins dels estats i que en garanteixi l'ordre. És, doncs, l'acció humana la que imposa l'ordre i la justícia. S'hi expressa, en aquest èmfasi en el contracte com a ritus de pas cap a la civilització, la confiança moderna en l'activitat, la inventiva i la racionalitat humanes com a eines amb les quals sotmetre la naturalesa salvatge i indòmita. Només domesticant la natura externa, humanitzant-la, és possible d'assolir la llibertat vertadera. Si bé en estat salvatge els homes són lliures de fer el que volen, aquesta llibertat es compra al preu de la impossibilitat de preveure el futur, de cultivar les terres, les arts i les ciències, de crear institucions i d'elevat l'esperit de les persones. Només a la ciutat esdevenim persones, perquè només en ella podem col·laborar i ser industriuosos. La ciutat esdevé, així doncs, condició de possibilitat de la cultura.

L'individu a la ciutat

En el segle XIX es dona una importància creixent a l'individualisme com a reacció a les tendències col·lectivistes nascudes arran de la Revolució Francesa. Una mostra d'aquesta tendència és el text clàssic escrit l'any 1819 per Benjamin Constant, "La llibertat dels antics comparada amb la dels moderns", en què se sosté que les ciutats modernes requereixen un concepte nou de llibertat. Mentre que a la Grècia antiga o a la Roma republicana els ciutadans eren lliures en la mesura que estaven compromesos amb l'activitat política i hi participaven, les societats modernes imposen un concepte de llibertat com a no-interferència dels poders públics en les vides privades. Trobem aquí les bases del pensament liberal: la rígida línia de separació entre el públic i el privat. Tanmateix aquesta línia no és mai tan rígida com algunes versions simplificades del liberalisme han volgut creure.

John Stuart Mill, a mitjans del segle XIX, defensà un concepte de llibertat que resulta especialment fructífer per entendre les ciutats. Si bé, en un primer moment, la seva proposta filosòfica a *Sobre la llibertat* sembla advocar per un individualisme extrem, una lectura més atenta de l'obra ens

mostra que la llibertat és sempre relacional. En el primer capítol del seu llibre, Mill afirma que l'Estat i la societat només poden interferir de manera legítima en les accions dels individus per defensar-se, és a dir, si les accions d'aquest individu causen o poden causar un dany. D'aquí no conclou però el filòsof anglès que la societat hagi d'estar formada per mònades independents i sense contacte recíproc. Això queda ben demostrat en la resta del llibre. Mill posa l'èmfasi en la llibertat d'expressió, i d'aquesta manera fonamenta una concepció relacional de la llibertat. Ser lliure d'expressar-se només té sentit si hi ha algú a qui es consideri el receptor de l'expressió, si hi ha algú amb qui es vol compartir el que diem, si hi ha per tant la disponibilitat de posar a prova les nostres conviccions.

Veiem, doncs, que en el liberalisme de Mill la no-interferència en les accions individuals que ha de garantir el sorgiment de naturaleses excepcionals no domesticades per la pressió de la majoria, no implica l'aïllament dels individus. Ans al contrari, com a éssers relacionals l'ús que fem de la llibertat té implicacions en els altres. L'estil de vida del proïsme pot ser un exemple, positiu o ne-

gatiu, per als altres. L'existència no es viu de manera solipsista. La preocupació de Mill és el benestar comú, l'augment de la utilitat global, d'aquí que per a ell la llibertat que ha d'imperar a les ciutats i l'esperit de la qual ha d'animar els espais públics sigui rellevant des del punt de vista dels seus efectes. Cal assenyalar, també, que per a Mill el predomini de la llibertat no és una justificació de la desigualtat. Certament, reconeix la importància de permetre la lliure iniciativa comercial i de no interferir en els intercanvis entre les persones, però d'això no conclou que sigui legítim permetre que les desigualtats socials redundin en un exercici també desigual de les llibertats individuals. Per tal de garantir que aquest exercici sigui efectiu és necessari que les institucions de l'Estat garanteixin una educació equitativa, és a dir, que tothom pugui arribar a desenvolupar la millor versió de si mateix, i que si no ho fa no sigui a causa de les circumstàncies arbitràries del seu naixement.

Així, la ciutat lliure que es comença a pensar durant el segle XIX i que trobarà expressió en els teòrics posteriors a la Segona Guerra Mundial, no és només una ciutat oberta a la diversitat interna i al mestissatge cultural,



En el segle XIX es dona una importància creixent a l'individualisme com a reacció a les tendències col·lectivistes nascudes arran de la Revolució Francesa.



sinó també una ciutat que ha de cultivar la igualtat entesa com a principi de justícia.

La ciutat segura

Aquests són alguns dels referents històrics de la reflexió filosòfica sobre la ciutat. Observem que en tots ells hi ha una doble preocupació: l'ordre i la justícia, allò fàctic i allò normatiu, el que és i el que hauria de ser. La ciutat no està mai acabada de fer, perquè els homes estan sempre projectats cap al futur, el qual és vist des del punt de vista de la planificació. Només es pot planificar si tenim una idea prèvia de quina és la finalitat que perseguim. Constatem, però, que les persones que viuen a la ciutat estan en desacord sobre les finalitats. Aquest desacord, que no sempre és raonable, constitueix la ciutat, és la font de la seva inestabilitat i del seu atractiu. La ciutat que està d'acord amb si mateixa, que s'emmiralla en el seu passat per definir els contorns del seu futur, és la ciutat opressiva, l'ordre de la qual només es pot assolir mitjançant la supressió de les llibertats. L'ordre, doncs, conviu en tensió amb els dos valors que guien l'avaluació normativa que fem de l'espai cívic: la igualtat i la llibertat.

Sense ordre no hi ha ciutat. Però, quins són els límits de l'ordre? Si ofega la vida i el desplegament espontani dels impulsos humans no danyosos, aleshores ens trobem amb un ordre inhumà. En són un bon exemple les nombroses distòpies literàries i filmiques amb les quals hem après a viure alerta davant la capacitat humana de destruir la seva pròpia creativitat (recordem, per exemple, *Brave New World*, *1984*, *Soylent Green*, o, més recentment, *Divergent*). ¿Cal, aleshores, gestionar la llibertat humana per adequar-la a l'ordre? Però, ¿és la llibertat quelcom susceptible de ser "gestionat"? ¿No és més aviat una magnitud que no pot ser administrada de manera col·lectiva?

Sobre qualssevol pretensions d'ordre plana la sospita de l'opressió: són els poderosos els que ordenen la ciutat per beneficiar-se'n. L'ordre no s'adiu bé amb el

progrés, ja que només una societat que permeti cert grau de descontrol en el seu si té la possibilitat de modificar allò que sembla establert i immutable, té la possibilitat de progressar. Aquesta sospita va encara més enllà quan afirma que el simple fet de viure plegats ja és un atemptat contra l'economia de les passions humanes, les quals han de ser reprimides i controlades per permetre la coexistència pacífica, fet que impedeix que es doni la llibertat absoluta de no sotmetre's a cap llei, a cap ordre, a cap exigència, de seguir simplement un lliure albir que considera fins i tot la raó com a obstacle. Però, no té sentit imaginar-nos una situació prèvia a la ciutat, un suposat paradís en què sigui possible una llibertat il·limitada. Els contractualistes van definir la ciutat per oposició a l'estat salvatge o natural, però es tractava d'una estratègia que els permetia de justificar una determinada manera d'arranjar l'autoritat. No hi ha un home preurbà, d'igual manera que no hi ha una naturalesa humana individual. Som sempre ja a la ciutat, i la llibertat, si existeix, es troba dins dels seus murs. Fins i tot si fugim de la ciutat a la recerca d'un paradís neorural on podem recuperar el contacte amb la terra, estem sempre ja reaccionant a la societat que ens constitueix individualment i col·lectivament. Com que la llibertat està inextricablement unida a la vida en comú, aleshores no hi ha una contradicció entre llibertat i ordre, sinó que una versió benèvola d'aquest esdevé justament la condició de possibilitat de la primera. Tanmateix, això no impedeix que l'encaix entre seguretat i llibertat no impliqui friccions i debats constants i, a voltes, insolubles.

La ciutat és un espai que cal assegurar: D'una banda, les cases, amb els seus panys als quals corresponen les claus que cada ciutadà porta a la butxaca, a la bossa. Cases que es resisteixen a la intrusió externa, espais privats que es defineixen per oposició al carrer que els envolta. D'altra banda, la ciutat pròpiament dita, els espais comuns, la munió de cases i edificis la suma dels quals constitueix l'urbs, neix i creix amb funcions de seguretat.

Sense murs, en els seus orígens, la ciutat no podia existir. L'entrada i la sortida estaven regulades, i la ciutat es podia tancar, d'igual manera que es podia assetjar. Des del mur s'albira d'una banda l'enemic que vol substituir l'autoritat interna, i que amenaça la vida en comú que es troba a l'altra banda de la tanca. La interacció entre l'exterior i l'interior ha de ser regulada. Ni obertura absoluta ni tancament radical. Per alimentar la població cal permetre el comerç, perquè la ciutat viu amb la consciència que no és autosuficient. Però no tots els estrangers són benvinguts, ni tots els intercanvis, permesos. La ciutat viu amb la por permanent del cavall de Troia: de l'exterior pot arribar la destrucció física o simbòlica. La funció del mur concerneix també la identitat interna, la qual pot desaparèixer si es degraden els mecanismes de control fronterer. La possibilitat de concebre una ciutat oberta no arribarà fins que no es pacifiquin els territoris, però romandrà sempre la por que l'obertura acabi modificant d'arrel la naturalesa de la ciutat mateixa.

Aquestes fronteres immunitzadores respecte de l'amenaça externa, bé sigui en forma bèl·lica, bé sigui en forma d'immigració, s'han desplaçat avui als extrems dels països. Els mitjans de comunicació ens mostren els vaixells precaris dels immigrants que s'apropen sense fre a les costes dels països europeus, i que són acollits amb recel i recança, amb violència. Només cal veure els bucs de l'exèrcit que vigilen i controlen, i els professionals sanitaris que, vestits amb proteccions de tota mena, tracten l'estranger com si fos infecció, una font de malalties. Però aquest moviment de defensa no es dona a les portes de la ciutat, tot i que és la ciutat la que administra la impermeabilització de la frontera amb el desplaçament de les muralles al límit de la jurisdicció nacional, i sol ser també la ciutat la que finalment acull les "persones il·legals", en els seus suburbis i en els barris degradats.

La ciutat ha deixat de ser l'objecte del setge i la punta de llança de la defensa. Els moviments transfronterers propis de l'època globalitzada han modificat el perfil de les



ciutats, que han deixat de ser baluards de les essències d'un poble, seu de la puresa cultural i racial. Aquest paper correspon a la província. La ciutat globalitzada és cosmopolita. Aquest és el seu destí i no s'hi pot resistir, llevat que estigui disposada a esdevenir la província de si mateixa.

És necessari també garantir la seguretat intramurs. Aquesta funció no només l'exerceix la policia. La infecció pot provenir de l'exterior, però també pot originar-se a dins. D'aquí que la ciutat imposi mesures higièniques per protegir la població de si mateixa. La xarxa de clavegueres i la recollida d'escombraries són condicions imprescindibles en una ciutat que es vulgui civilitzada. Sense netedat no hi ha vida. Però l'excés d'antibiòtics pot també posar fi al mal que vol evitar.

La ciutat controlada

N'hi ha prou amb el fet que un grup d'humans s'arreglegui a viure sota un poder comú perquè sorgeixi el problema del control. Un problema que es dona quan no són els ciutadans els que controlen la ciutat per mitjà de l'autocontrol, quan la font del control se sent aliena a la ciutadania. És el problema del Poder, una de les dues banyes de la dicotomia en què es mou la filosofia política, essent l'altra la Justícia.

La ciutat és l'espai de la revolta i per tant és també l'espai que cal controlar. L'arquitectura i l'urbanisme són els tentacles amb els quals el poder s'estén i es manifesta, i poden esdevenir instruments de control. Bé siguin les grans avingudes que serveixen per a les desfilades militars i per empètir l'individu davant la maquinària institucional, bé siguin els palaus ministerials dispersos per les grans capitals del món que són una ostentació i un símbol d'aquest poder.

El poder no és només polític, menys encara en els temps que corren. El model productiu i econòmic determina fortament la manera com s'utilitza l'espai públic, i sovint el poder polític s'adapta a aquestes exigències. El descans nocturn, per exemple, necessari per garantir que l'endemà els treballadors

no perdin productivitat, és regulat, controlat i garantit per les forces de l'ordre, mitjançant reglaments i directives que poden entrar en conflicte amb la manera com altres ciutadans desitgen passar les seves hores d'oci. La ciutat és la regulació dels seus espais i dels seus ritmes. Però, quin ha de ser el criteri de la regulació? La llei és, efectivament, condició de possibilitat de la llibertat civil, però corre el risc de la hiperregulació, o bé d'una regulació orientada a finalitats diferents del bé comú. La democràcia, entesa com a contesa en el procés legislatiu, ha de vetllar perquè aquest procés no es sigui colonitzat pel poder del profit.

L'estructura mateixa de la ciutat obeeix en gran mesura a criteris econòmics. L'experiència pública és una experiència comercial. Els carrers, llevat de les zones residencials, són espais que propicien intercanvis de mercaderies. El poder politicoeconòmic imposa camins, traça les vies per les quals han de circular els ciutadans, els disciplina les passes. Portada a l'extrem, la lògica comercial de l'urbanisme pot desembocar en la substitució de la categoria de ciutadans per la de clients o consumidors. Una substitució que obeeix als interessos d'una política econòmica que s'entén en termes de creixement, i que per tant requereix que hi hagi un consum sostingut, el qual exigeix la transformació de la via pública en una via comercial.

L'espai públic tendeix a privatitzar-se. El carrer tendeix a convertir-se en una rèplica a l'aire lliure d'un centre comercial. En un primer moment, el centre comercial va provar de reproduir els elements propis de les vies públiques per tal d'invitar els ciutadans a gaudir d'una experiència completa de *shopping*. Amb el pas del temps, és el carrer el que imita l'ambient del centre comercial, i privatitza el que hauria de ser el regne de la veu popular. Les profecies de J. G. Ballard resulten, també en aquest cas, lamentablement encertades.

De nou la justícia a la ciutat

La disciplina i el poder van units a la justícia. Tanmateix, cal aclarir en quin sentit entenem la justícia, bé sigui com a concepte

normatiu o com a merament descriptiu. Els poders disciplinadors persegueixen efectivament una forma de justícia, entesa però com a pacificació de la societat i repressió del dissens. La disciplina exercida verticalment és només control. I en el control s'exerceix una forma de justícia els criteris de la qual depenen dels resultats que s'assoleixen. Des d'aquesta perspectiva, serà justa aquella societat que posi les forces espontànies dels ciutadans al servei de la pau i de l'ordre.

Aquesta mirada que redueix la justícia a un dispositiu estratègic resulta clarament deficient. No podem parlar de justícia sense parlar dels valors que han de prevaldre en la ciutat. Si la reduïm al manteniment de l'ordre, aleshores perdem de vista la funció civilitzadora de la ciutat.

Però, què vol dir que la ciutat està vinculada a la civilització humana? Doncs que té la missió d'oferir les condicions per les quals els individus siguin també ciutadans, se sentin membres d'un col·lectiu sense el qual les seves vides serien més pobres. Això vol dir que la ciutat és l'espai que dona la possibilitat d'esdevenir més plenament humà.

Es dirà que aquesta mena de discurs sobre la ciutat no és realista. I, efectivament, no ho és, d'igual manera que la ciutat realment existent no coincideix amb la ciutat que imaginem els ciutadans. Però aquesta objecció oblida que la imaginació és real, és a dir, que una cosa imaginada existeix de fet en la imaginació, i que tot el que és real ha existit prèviament com a idea.

Com hem vist, els dispositius de seguretat han constituït el destí de les ciutats des del seu naixement. Però, la seguretat no esgota el significat ni la finalitat de la ciutat. Les lleis que, segons Hobbes, limiten la nostra llibertat determinant allò que no es pot fer, són també condició de possibilitat de la justícia. La ciutat no és només la ciutat que efectivament existeix, sinó també els discursos que la constitueixen, les institucions simbòliques de naturalesa política que tracten sobre com hauria de ser la convivència,

quins haurien de ser els valors que inclinïn el futur en una direcció o en una altra, qui volem ser i mitjançant quins procediments ens volem determinar:

La filosofia política no es redueix a una constatació de com vivim. Es donen, sens dubte, relacions de poder entre els ciutadans. També comprovem que hi ha aparells estatals i institucions municipals que disciplinen els cossos, les conductes; normatives especificades en codis legals que estableixen allò que es pot fer i allò que no es pot fer. I també cossos i forces de seguretat que poden exercir legítimament la violència per vetllar pel compliment d'aquestes normatives. La ciutat és també una qüestió de poder i dominació.

Però la ciutat no és només el poder, sinó que és també els discursos sobre les maneres com aquest poder s'exerceix, sobre els límits que les institucions no poden ultrapassar sense desvirtuar-se. En el cas que aquests discursos no estiguin permeables, si l'espontaneïtat ciutadana està perfectament reprimida per la violència institucionalitzada, aleshores parlem d'una ciutat tancada. Tot i que si partim d'una definició més restrictiva de ciutat, aleshores podríem dir que una ciutat en què la vitalitat dels seus habitants està perfectament controlada no mereix el seu nom. Es tractaria més aviat d'un camp de concentració, d'un poble empresonat. La sistematització del control destrueix la ciutat mateixa, deixant-ne una caricatura, un cadàver:

Partim, doncs, de la ciutat entesa com a obertura. La ciutat oberta, en termes de Popper, és la que sotmet a crítica i a consideració renovada la pregunta pel seu propi futur, per la seva mateixa naturalesa. No té una essència a la qual ha de mantenir-se fidel. No està definida per una tradició que estableix ja els termes del seu desplegament futur. No disposa d'unes finalitats determinades per una elit inqüestionable. No s'atén a una planificació indiscutible segons patrons utòpics.

Però alhora els canvis que pateix la ciutat no poden ser arbitraris. Els límits de la ciu-

tat oberta estan determinats pels procediments que regulen les transformacions que els ciutadans volen dur a terme. La ciutat justa no pot ser altra cosa que democràtica.

Ciutat àgora

La llengua alemanya disposa d'un terme per designar l'espai en què la ciutat delibera i es qüestiona, *Öffentlichkeit*. Solem traduir aquesta paraula amb l'expressió "espai públic" o "arena pública", tot i que potser el terme grec *àgora* en capti de manera més exacta les implicacions polítiques. Des del punt de vista legal, l'espai públic és un terme físic, un espai literal. Són públics els espais en els quals les persones poden ser filmades sense demanar-los permís, els carrers i les places per on passa la gent sense que ningú no els obligui. L'espai públic es defineix, així, per contraposició a la privacitat.

La definició legal marca una diferència precisa entre dos espais que a la pràctica es revela com a fictícia. Cal, algunes vegades, no respectar la barrera de separació entre la llar i el carrer. Aquesta va ser la postura de la crítica feminista en la segona meitat del segle xx, que reivindicava una politització de l'espai privat, que exposés públicament les opressions i les dominacions que tendeixen a consolidar-se a la casa. D'aquesta manera, allò privat es fa públic. Amb la dessacralització de la llar, es difuminen les fronteres entre la privacitat i la publicitat. Si constatem la injustícia a la casa del veí, estem en consciència obligats a fer-la pública. L'àgora s'estén aleshores cap a l'espai privat. La casa esdevé un àmbit permeable a les influències externes, bé sigui a través de discursos que transcendeixen l'autoritat paterna i que provenen dels carrers, de la veu del poble, de les escoles o de la subcultura, bé sigui a través dels raigs catòdics o de la xarxa. La relació entre la llar i la ciutat adopta, però, diversos sentits. No es tracta només de l'entrada de la ciutat dins de la casa, sinó també de la sortida de la intimitat de la llar a l'espai públic. Una mostra n'és l'eximitat, és a dir, l'exposició de la intimitat a través de la xarxa, que converteix el

dormitori en un escenari, i la *webcam* en l'amfiteatre.

La politització d'allò privat està acompanyada, com el reflex en un mirall deformat, de la privatització d'allò públic. A la ja esmentada comercialització de l'espai publicopolític, cal afegir la individualització de l'experiència del carrer. La imatge ha estat repetida sense fi pel cinema: una càmera elevada uns pams per sobre dels caps de les persones, gent caminant per la vorera d'un carrer centric en una gran capital, persones ocupades exclusivament en els seus afers, una massa informe i uniforme alhora, constituïda per individus aïllats que repeteixen els mateixos gestos i es mouen al ritme de les mateixes melodies, consumides però privadament. Persones que molt probablement tenen els mateixos problemes: arribar a final de mes, pagar la hipoteca, educar els fills, mantenir la felicitat matrimonial, etc., però que no decideixen resoldre'ls de manera col·lectiva. Individus que renuncien a la possibilitat de col·laborar, perquè no es fien els uns dels altres, perquè no s'emmira-llen entre si, perquè se senten únics malgrat que objectivament semblin iguals.

És també a la ciutat on els individus poden sentir-se sols, més que no pas en la soledat real de la natura. La ciutat propicia l'anonimat que no existeix en les petites aglomeracions humanes. Un anonimat que s'alimenta de l'individualisme, el qual però té efectes paradoxals. L'exigència romàntica de ser divers, autèntic i original, a l'altura de la qual ha de viure l'individu des de la modernitat, provoca una uniformització de la diversitat. L'excepcionalitat esdevé intrascendent.

Davant d'aquestes tendències, convé recuperar una àgora ciutadana en el sentit eminent del terme, si la ciutat vol estar a l'altura de la seva tradició, si es vol que el futur contingui l'empremta dels motius que van empènyer els humans a ajuntar-se en les ciutats i a considerar com a comunes les preocupacions individuals.

Sovint l'àgora s'encarna físicament. Tiananmen, Zuccoti Park, la plaça de Catalunya,



Tahrir, Taksim, Aquestes places han estat símbols de moviments ciutadans, de les protestes que reivindiquen drets ciutadans amenaçats. La democràcia és moltes coses, però és també l'articulació ciutadana en l'espai públic. És també el context en què els ciutadans senten la influència de les polítiques públiques: transport, subministrament energètic, gestió dels residus, ordre públic...

Aquestes places han estat aparadors de moviments polítics ciutadans. La democràcia que s'hi reflecteix és espectacular, escenificada, susceptible de ser televisada, de ser reproduïda a escala planetària, i també de funcionar com a exemple per a futures organitzacions ciutadanes. Amb aquests moviments es reclamava la reocupació de la ciutat per part de qui n'és el legítim usufructuari. La plaça no serveix només per acollir esdeveniments comercials o per permetre el pas de les persones cap a la feina, no és només un nus de comunicacions, sinó que és també l'espai que permet la reunió cara a cara, l'assemblea popular. Han estat els moviments ciutadans no alineats a les consignes habituals dels partits polítics els que articulen la retòrica de la plaça. Tanmateix, la massificació impedeix l'efectivitat de la suposada democràcia directa que s'hi hauria d'operar; a les places. La munió agomolada al carrer és el figurant perfecte per al mitjà televisiu i no pot exercir una funció deliberativa. Pot pretendre de modificar l'ordre del dia polític, acumular titulars de diaris, exigir que s'escenifiqui a la seu del poder popular un debat en els termes que la multitud decideix, però els arguments romanen presos de la lògica de la democràcia de masses. No és possible d'introduir matisos. Els discursos es difuminen, i al final no queda res més que un logotip, una paraula, un gest, una foto. L'alternativa és la violència, practicar-la o patir-la, activa o passiva. En democràcia, la resistència pacífica, la desobediència civil o la vaga són els recursos polítics de la multitud. Una massa de gent que es nega a abandonar el carrer. Així és com pot parlar la ciutat: amb gestos expressats per conjunts humans que ofereixen resistència física.

L'àgora, però, està subjecta a una transformació radical. Les mobilitzacions ciutadanes s'articulen a través del mitjà hipervisible i alhora invisible de les xarxes socials, com la revolució de Twitter que va caracteritzar l'així anomenada "primavera àrab". Amb les noves tecnologies en xarxa, la ciutat ha rebentat de manera quasi definitiva les seves fronteres. El ciutadà no es relaciona amb el veí, sinó que la proximitat és electrònica, virtual. De què parlen els ciutadans? Només ho sabem si atenem als vincles que estableixen amb els seus semblants, els quals es trien. No cal conformar-se amb qui ens ha tocat viure. Podem escapar cap a comunitats electives, seguir els nostres interessos. Això té com a conseqüència la sectorialització de l'esfera pública. Els mitjans de comunicació d'àmbit municipal o nacional perden pes davant els canals de relació que cadascú tria. Tenim residència en una ciutat, ens hi trobem físicament, però les nostres fidelitats poden raure en una altra banda, la nostra lluita social i les nostres reivindicacions poden estar arreu, o enlloc.

Política municipal

La democràcia de les ciutats ocupa un lloc menor respecte de la política estatal. Els ajuntaments són governs de proximitat que disposen d'un marge de maniobra reduït, atès que moltes vegades són víctimes de les polítiques dels partits d'abast nacional. Una ciutat viva és la que porta el seu govern local a retre comptes de les seves accions. Els grups organitzats que solen dur a terme aquesta feina de control democràtic solen ser les associacions de veïns, que practiquen la forma menys glamurosa de política. La que es duu a terme a sales habitualment poc còmodes, en dependències municipals, en poliesportius, als baixos mal ventilats d'edificis comunitaris. És aquesta una política suburbana, que qüestiona les lògiques exclusives que existeixen i persisteixen també en l'àmbit municipal: els desequilibris econòmics entre els diversos barris, la dificultat d'integració de la població immigrant, la desatenció institucional de les necessitats de comunicació de les zones menys privilegiades, la concentració de la

pobresa. Aquests moviments dibuixen un nou retrat de la democràcia municipal en què el suburbi adquireix la centralitat. El centre de la ciutat no és allà on es concentren els moviments comercials i els ciutadans benestants, sinó als extrems amagats i mal connectats, on viuen els que no poden viure enlloc més.

Benjamin Barber, teòric de la democràcia radical, sosté darrerament que cal prestigiar de nou la política municipal. La interdependència del món actual ha reduït l'efectivitat de l'Estat per fer-se càrrec dels esdeveniments mundials que afecten les seves competències. És en aquest context que la ciutat pot recuperar el poder polític que tenia. Els països canvien, però les ciutats es mantenen. La seva no és la narració de la grandesa nacional. El discurs motivacional de la ciutat pot prescindir de l'escalfor patriòtic. Aquí rau part de la seva força, però també la seva debilitat, ja que la política dels municipis pot esdevenir una qüestió merament administrativa, com si no impliqués tries ideològiques.

Mentre que per a l'Estat la pobresa són números, forma part de l'estadística; a la ciutat els pobres són visibles en la seva invisibilitat. Els ciutadans dels països en crisi viuen acompanyats de la ignomínia de veure com els seus veïns malviuen, arrecerats en caixers automàtics, pidolant pels carrers, exposant les contradiccions d'un sistema la lògica del qual transcendeix els límits de la política municipal i també nacional. En la ciutat es palesa la pobresa, no és possible d'ocultar-la, llevat que se l'amagui. Però és també a la ciutat on rau el remei per a aquestes desigualtats vergonyoses. Són els serveis municipals i les associacions voluntàries ciutadanes les que poden fer-se càrrec del destí dels que no tenen més destí que la pobresa. Sense aquestes accions que han d'anar més enllà de la caritat i que exigeixen decisions polítiques, la ciutat perd la seva raó de ser. Es converteix en una munió d'individus que dona la casualitat que comparteixen un mateix espai, però que no tenen res més en comú. Una ciutat sense ciutadans no mereix el nom de ciutat, sinó que és una

agrupació d'individus que viuen sense llei. La ciutat que consent la desigualtat no viu a l'altura de les seves exigències, perquè permet l'exclusió de la ciutadania de gran part de la població. Qui no té sostre ni menjar, no té tampoc possibilitat d'exercir els seus drets. És mera vida, ésser humà, sense papers, sense dignitat.

No totes les agrupacions d'humans constitueixen ciutats. La ciutat exclou la barbàrie. Com deia Plató, pensar la justícia és pensar la ciutat. La ciutat és una aspiració de justícia. Parlem de ciutadans i no de persones, perquè els que habiten a les urbs tenen drets. I una ciutat que no reconeix el dret de les persones a exercir les llibertats ciutadanes, deixa de ser una ciutat. La ciutat viu en aquesta tensió constant amb les exigències que s'imposa. No pot acomplir la justícia sobre la qual es funda i que constitueix el seu horitzó de futur, però tampoc no pot acontentar-se amb la constatació de la injustícia.

La ciutat de Barcelona: civisme i turisme

L'altra cara dels drets són els deures. La ciutat és també el civisme dels ciutadans. Malgrat que semblen llunyans els temps en què es podia parlar de civisme sense haver de demanar disculpes, el cert és que l'atmosfera ciutadana necessita que la coexistència sigui quelcom més, que sigui convivència. El civisme és requisit de la convivència. S'imposa, doncs, la recuperació del discurs de les virtuts públiques, ja reivindicat per Victòria Camps a principis dels anys noranta. Virtuts que no es redueixen a fórmules de cortesia, les quals poden ser també una forma d'hipocresia. Cal assumir que viure en comunitat implica respectar les normes de convivència i contribuir al seu compliment.

Pensem, per exemple, en Barcelona, la ciutat més gran de Catalunya, la segona d'Espanya, una de les urbs europees més visitades. El turisme de masses iniciat al segle xx ha situat les ciutats més populars en una cruïlla que tal vegada requereixi noves reflexions. Mentre que d'altres grans ciutats

turístiques, com Roma o París, reparteixen les visites turístiques en un territori molt més gran, Barcelona, que és al cap i a la fi una ciutat petita, de mesura humana, els concentra en pocs quilòmetres quadrats. La ciutat, que hauria de ser l'espai en el qual les persones habiten i exerceixen els seus drets de ciutadania, esdevé un aparador, un lloc de passeig, una oferta de serveis, una marca.

Llegim que a Barcelona hi ha més de 60.000 places hoteleres, i que la ciutat rep uns 7,5 milions de visites anuals. Atrets pel bon clima, la comoditat de la ciutat, el sanejament de les platges, milions de turistes utilitzen la ciutat sense viure-hi. En aquest context no sorprèn que l'Ajuntament de Barcelona, seguint el que ja havien proposat altres ajuntaments de petites ciutats turístiques de l'entorn, plantegés fa uns pocs anys la necessitat de normatives cíviques per evitar que la ciutat esdevingués un espai dedicat només a la festa. Com si Barcelona fos la ciutat de les celebracions estrafolàries dels europeus del nord.

Aquestes circumstàncies, que poden semblar extemporànies en una reflexió filosòfica sobre la ciutat, es revelen però simptomàtiques d'una època. No només perquè destaquen l'auge exponencial del turisme de masses, sinó també perquè ens il·lustren sobre les transformacions de la ciutat mateixa. El creixement de les ciutats va fer desaparèixer, durant el segle xx, els somnis de comunitat. Les persones són més els inquilins o propietaris de les seves llars, que no pas els ciutadans actius en l'espai públic. L'arena cívica té un múscul atònic. Vivim aïllats i diversos. I per acabar-ho d'adobar, la ciutat acull aglomeracions de persones que no s'hi identifiquen, que només la fan servir, i que seguint la llei de l'oferta i la demanda, converteixen la ciutat en una oferta de serveis.

Una ciutat colonitzada pel turisme massificat és una ciutat sense més lligams que els comercials. Es fa incòmoda, més incòmoda per qui hi viu com més hospitalària per qui hi passa. El ciutadà es reclou en la llar, deixa

així que la ciutat segueixi el seu rumb, com si no li pertanyés. La creixent turistificació de l'espai públic esdevé així un índex del refredament de la democràcia ciutadana. Un símbol de la colonització comercial i financera de les institucions polítiques. La ciutat dels turistes encarna cruament la deriva anticívica de l'espai públic. Les cases són substituïdes per hotels, el veïnatge esdevé quelcom arbitrari i prescindible, la política passa a ser contenció de danys.

Però la ciutat ha viscut sempre amb el seu revés. No està mai acabada. Només és perfecta en els somnis d'omnipotència de reformadors il·luminats. La percepció de la tensió entre el real i l'ideal, entre la facticitat i la validesa, és la font de les reivindicacions que mantenen viva una ciutadania que topa constantment amb els poders fàctics. La ciutat és cacofonia i és alhora l'esforç per canalitzar-la envers el bé comú. ●

