

LA CIUDAD
EN LA REFLEXIÓN
FILOSÓFICA

La ciudad en la reflexión Filosófica*

Ciudad y Filosofía

BERNARDO CORREA LÓPEZ*

Profesor Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Humanas

Universidad Nacional de Colombia

64

“BUENOS DÍAS. Agradezco al profesor Viviescas y a los demás organizadores de este evento, esta invitación a compartir con ustedes algunas reflexiones que ellos han querido colocar bajo el signo de la filosofía.

Espero no defraudarlos si les anticipo que, más que tratar de presentar lo que pudiera ser un punto de vista sobre la ciudad *desde* la filosofía, mi interés va a ser, más bien, el de mostrar, a grandes líneas, por qué es la filosofía la que está en deuda con ese producto humano tan particular que es la ciudad. Eso hará que, en gran medida, la exposición vaya a estar orientada a indicar cómo algunos temas que son centrales en la reflexión filosófica no hubieran surgido sin la existencia de la ciudad.

En ese sentido, la exposición también va a estar marcada —ojalá eso se note— por la idea de que la ciudad puede ser objeto de nuestros mejores deseos, de nuestras mejores ilusiones y que, por lo tanto, podemos y debemos poner en ella nuestras esperanzas. Es probable que este tono optimista que anuncio —y que, a lo mejor, resulte exagerado— vaya a contrastar un poco con la versión del profesor Jaramillo quien, según entiendo, va más bien a insistir, en algunos momentos de su intervención, en lo que él llama “el rencor contra la ciudad”. De todas maneras, me coloco del lado del amor a la ciudad desde la filosofía, y es de eso que les hablaré.

* Este texto es la transcripción de las palabras pronunciadas por el profesor Correa en la sesión consagrada a este tema.

Quisiera partir, a manera de epígrafe, de una afirmación de Winston Churchill que dice así: "Construimos nuestros edificios, les damos forma y luego ellos nos dan forma a nosotros". La idea inicial, entonces, tal como lo señala esta afirmación, es que los productos humanos (es una idea muy vieja, pero volvámosla a subrayar), no sólo son el resultado de la acción humana y no sólo son ellos los que pasivamente reciben el impulso, la fuerza y el diseño del hombre, sino que ellos, a su vez, en una interacción que nos enriquece, nos dan forma a nosotros, sus creadores y usuarios. Lo que en la cita parece estar referido a un edificio o a los edificios en general, podemos, creo, extenderlo al conjunto de la ciudad. La idea primera, entonces, es que la ciudad nos forma.

Ya está suficientemente documentada la tesis de que la filosofía es hija de la *polis*. Eso que llamamos filosofía no hubiera podido darse sin la ciudad. Gracias al desciframiento de una escritura utilizada en unas tablillas (lo que se conoce como lineal B), se pudo conocer la existencia de una forma muy particular de sociedad, que es la que se designa con el nombre de sociedad Cretomicénica. Los rasgos que nos interesan de esta organización social son estos:

- a. Se trataba de una sociedad organizada en torno al palacio real.
- b. La vida toda de la comunidad dependía de las decisiones reales. En efecto, el rey, conocido también como *basileus*, era considerado como una especie de dios. Por su mediación se aseguraba un acompasamiento y, en últimas, una fusión entre naturaleza y sociedad. Esto quiere decir que, como parte del ejercicio de su soberanía, debía celebrar una serie de rituales orientados a mantener la continuidad de las estaciones, es decir, a preservar la sucesión de los ciclos que hacen posible la existencia del cosmos y, en una palabra, de la vida misma. Es la fusión entre naturaleza y sociedad y la organización de la vida social en torno a la figura de un rey al que se atribuyen poderes cuasi divinos, lo que va a ser disuelto con la creación de la *polis*.

De esta simplificación que acabo de hacer, detengámonos en estos dos puntos:

- a. Con la constitución de la *polis*, lo que se va a originar es la creación de un espacio nuevo, completamente inédito, que va a permitir que se de una forma de relación original en esa comunidad. Ese espacio es el que todos conocemos como el

ágora o la plaza pública. Lo decisivo en la creación de una forma radicalmente nueva de sociedad es el surgimiento de un espacio público. A ese espacio van a estar asociadas una serie de prácticas que, en ese momento, fueron muy significativas y que nosotros, a lo mejor, ya sólo miramos, por así decirlo, desde una perspectiva arqueológica. Así, por ejemplo, la plaza pública debía estar equidistante de cada uno de los distintos *demos* (barrios, por así llamarlos) que conformaban la ciudad, y en el centro de ella se colocaba, para una celebración una vez al año, una mesa en torno a la cual se sentaban, a igual distancia de su centro, los delegados de los *demos*, y entre los cuales se rotaba, equitativamente, el poder de la *polis*. Como se ve, esta concepción del espacio público supone ya en obra, como criterio para regular las relaciones entre los miembros de esa comunidad, una idea de igualdad y, por tanto, de justicia. Este es, justamente, el otro aspecto que quería subrayar.

- b. El del paso de una justicia personificada en el rey, a una noción abstracta o despersonalizada de justicia. ¿Esto qué significa? Significa que si las decisiones fundamentalmente para la vida de esa comunidad dependían del rey, en adelante esas decisiones van a ser el resultado de una abierta discusión en la plaza pública; ya no saldrán del recinto cerrado del palacio sino que surgirán de un intercambio de argumentos entre iguales. Se podría entonces decir que la *polis* se constituye como la reunión de un espacio público y de una idea común de justicia. Es gracias a esta doble concreción —la del espacio y la de la ley— que se hace visible y comprensible ese extraordinario fenómeno que marca, en la tradición occidental, la vida en comunidad: la aparición del ciudadano. La ciudadanía, entonces, no es otra cosa que la posibilidad real de hacer valer la propia opinión en la plaza pública, en todo lo que tiene que ver con las decisiones más importantes para la vida de la comunidad. También se podría decir, evocando a Aristóteles, que ciudadano es aquel que, entrando en relaciones de igualdad con otros ciudadanos, gracias a la mediación de la ley, está en condiciones de ejercer una magistratura, es decir, el poder. Observen que es a través de la relación con el poder (un poder limitado por la

ley) que se define el ejercicio de la ciudadanía, y que, al mismo tiempo, este ejercicio se lleva a cabo en un espacio común, público. Ahora bien, esto ocurre, en gran medida, en un medio muy particular y específicamente humano: la palabra. Tal vez como ningún otro pueblo, los griegos confirieron un poder especial a la palabra, hasta el punto de haber hecho de la persuasión una diosa: *Peito*.

Si la *polis*, en últimas, es la conjunción de estos elementos que acabo de mencionar —ley común, espacio público, uso de la argumentación para persuadir y decidir— ahora se entiende por qué, como se ha afirmado, “la filosofía es hija de la polis”. En efecto, sin un uso libre y espontáneo de la palabra, en una discusión pública, no hubiera sido posible el surgimiento de la filosofía. Quisiera ejemplificar esto con dos planteamientos antitéticos de Platón, como son el que recoge el mito de Prometeo, que aparece en el diálogo *Protágoras*, y el que se conoce como la “teoría del derecho del más fuerte”, que es formulado en dos ocasiones, en la *República* y en el *Gorgias*. Veamos, en una rápida síntesis, lo que ocurre en el mito de Prometeo. Zeus encarga a Prometeo, antes de la creación del mundo, la distribución de las cualidades y características de todos los seres. Prometeo, a su vez, delega en Epimeteo —que en la mitología griega hace las veces del tonto del paseo— la tarea y se reserva las veces de supervisor. Un poco antes de la creación, Prometeo descubre que Epimeteo repartió todo y que no hay ya nada para darle a los seres humanos. Esa es la razón por la cual Prometeo va a robar el fuego a Efestos, lo que será el origen de todas sus desgracias y de su castigo interminable. Pese a que con el fuego, más la sabiduría de Atenea, los hombres pueden construir viviendas, cultivar la tierra, entre otras muchas cosas, todavía les falta algo decisivo, pues es evidente que se encuentran en un estado de completa indefensión, ya que no se soportan entre sí, y por ello viven en un estado permanente de agresión, ni tampoco pueden defenderse adecuadamente de las agresiones de otras especies y de la naturaleza. Para ponerle remedio a esta situación, que amenaza con llevar al género humano a su destrucción total, Zeus decide otorgar a los hombres el sentido de la justicia y el sentido de la moral.

Lo que conviene subrayar de este hermoso mito —del cual apenas les he entregado una pálida y fragmentaria versión— es que la existencia

misma de la ciudad, es decir, la posibilidad de que los hombres nos podamos soportar unos a otros y podamos, por tanto, vivir juntos a pesar de nuestras diferencias e intereses egoístas, va a depender de la adopción de una ley común y del reconocimiento de dos principios básicos, como son la justicia y la equidad. En otras palabras, lo que el mito muestra es que no bastan habilidades y conocimientos para que los hombres puedan vivir juntos. Para ello se requiere introducir en la vida cotidiana la noción de justicia, lo cual implica ir más allá del interés inmediato particular, recurrir a la ley en lugar de apelar a la fuerza, en una palabra, hacer un uso continuo de la razón y de la reflexión para resolver los asuntos humanos. Pero no hay que perder de vista otro elemento clave que aporta el mito: el que la existencia misma del género humano depende precisamente de aprender a vivir juntos, lo cual es tanto como decir que el hecho de ser seres humanos es el resultado de una empresa común, que no hay desarrollo humano si no hay vida en común.

La tesis, en apariencia opuesta a ésta, como les dije hace un momento, es la que el mismo Platón presenta en la *República* y en el *Gorgias*. La teoría del derecho del más fuerte (que también presentaré en apretada síntesis) surge en una discusión en la que está involucrado Sócrates, el cual viene defendiendo una tesis que para esa época era escandalosa (pero que para nosotros, que somos tan modernos y hasta postmodernos, seguramente que es algo demasiado obvio), tesis según la cual "es mejor recibir un daño o una injusticia que cometerla". En ese momento entra Calicles en la discusión y, de manera agresiva, opone al planteamiento de Sócrates la idea de que la naturaleza no ha producido la igualdad sino, por el contrario, la diferencia en todo y en todas partes. De acuerdo con esto, a esa igualdad abstracta y puramente convencional de la ley de los hombres habría que oponer la ley de la naturaleza, que ha hecho a algunos más fuertes y mejores que a otros. Con eso, dice, es con lo que hay que contar y es lo que hay que hacer valer. En otras palabras, Calicles denuncia por artificial, por convencional, pero sobre todo por la injusticia que encierra, la "ley de los hombres". Tratar a todos los hombres como si fueran iguales es querer borrar artificialmente una diferencia dada por la naturaleza, y eso implica ejercer violencia —una violencia, diría Calicles, ilegítima, en tanto que es contra natura—, mientras que lo legítimo es el uso del poder y

la fuerza que la naturaleza ha concedido a los mejores. Por consiguiente, sólo quien sea cobarde e impotente —concluye Calicles— se interesará en defender la tesis que sostiene Sócrates.

Para ir directamente al punto que nos interesa resaltar, noten que lo que el planteamiento radical de Calicles permite ver es la confrontación de dos concepciones de la sociedad: una, aquella que la piensa como el resultado de una empresa común que pone en juego la racionalidad, que requiere de la referencia a la ley y, por tanto, del uso de la noción de igualdad como idea reguladora; la otra, aquella que considerando a la ley como un artificio perverso —pues trata a los fuertes como si fueran iguales a los débiles y a los cobardes— toma a la naturaleza como el modelo a seguir, es decir, hace de la desigualdad el principio rector de las relaciones entre los hombres, y, siendo coherentes, entre éstos y la naturaleza. De acuerdo con este planteamiento, el más fuerte puede y debe hacer valer su fuerza y sus deseos como derecho.

El argumento que Sócrates opone a esta tesis se puede resumir de esta manera: allí donde alguien quiera hacer valer su poder, sirviéndose de su fuerza, inevitablemente se desembocará en una forma de vida política que no es otra que la tiranía, mientras que sólo allí donde hay una discusión pública, en la que cuentan los argumentos y no la fuerza, puede darse una forma de vida política democrática. Por lo demás, le dice Sócrates a Calicles, cómo pretende gobernar a otros quien no es capaz de gobernarse a sí mismo, pues es dominado por sus deseos. En esta forma de vincular ética y política lo que se pone de manifiesto, como ya se había señalado, es que desde Grecia la existencia de la ciudad está íntimamente ligada al uso que los hombres pueden y deben hacer de su razón, si quieren vivir juntos.

Antes de terminar quisiera, para reafirmar lo dicho, hacer una referencia a Emmanuel Kant. En un pequeño opúsculo, titulado *Idea de una historia universal en un sentido cosmopolita*, Kant llama la atención sobre el hecho de que el objetivo más alto y de más difícil consecución que los hombres se pueden proponer —y que constituye por eso mismo su mayor reto— es el de poder llegar a vivir juntos conforme a la razón. Si vivimos en sociedad, piensa Kant, si nuestra existencia es, en el sentido fuerte del término, política, es decir, si depende de la existencia de la polis (y aquí la ciudad es una metonimia de la sociedad entera), entonces nuestro propósito, en tanto que seres racionales que

somos, no puede ser otro que el de hacer de la vida en común el instrumento que nos permita dar el paso de la rudeza propia de una vida puramente natural a una forma de existencia *moral*; en otras palabras, el paso de una forma de vida marcada por el puro egoísmo a una forma de vida en la que los otros cuentan como fines y no como medios o como obstáculos para mi afirmación particular. La idea de que la sociedad debe llegar a ser "un todo *moral*" hace eco al planteamiento aristotélico, según el cual la ciudad no está hecha solamente para vivir sino que debe servir para llevarnos a *vivir bien* o, sería mejor decir, conforme al bien moral. La consecución de este fin supone, también para Kant, la existencia y el reconocimiento de leyes comunes.

Llegados a este punto, se hace claro, me parece, por qué la filosofía no puede tranquilamente adoptar, frente a la ciudad, una mirada distante, *desde arriba*, como quien dice. Al contrario: desde sus inicios en Occidente, su existencia está íntimamente ligada a la existencia de los hombres en su condición de *ciudadanos*, es decir, a la condición de seres que, para poder adoptar proyectos comunes y, por lo tanto, vivir juntos, necesitan razonar, discutir, poner en movimiento el pensamiento. Donde se ejerce la razón es en un espacio público, que no es la simple prolongación de un espacio físico natural. Es, por el contrario, un espacio instituido, construido por los hombres gracias a su esfuerzo y al uso de su razón. Este espacio es el lugar de la diferencia y de la pluralidad. Porque justamente lo que tiene de reto —de maravilloso reto— la vida en la polis, la vida política, es que nos permite, más allá de nuestras diferencias, de nuestros intereses particulares, tener proyectos comunes. Esto demanda un uso continuo de la inteligencia, de la razón, o, si me permiten esta extrapolación, en un sentido general de la *filosofía*, si se entiende por tal una práctica analítica, argumentativa, que se esfuerza por comprender y dotar de sentido lo real. La filosofía, entonces, no se puede separar de la ciudad, si concebimos a ésta como ese proyecto humano que nos debe destinar a la realización de lo mejor de nosotros mismos.

El rencor ante la ciudad

RUBÉN JARAMILLO VÉLEZ*

Profesor Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Humanas

Universidad Nacional de Colombia

72 **M**E VOY A CONCENTRAR en la problemática de la sociedad moderna y contemporánea y, como decía el profesor Bernardo Correa, quiero insistir, sobre todo al final, en un asunto de extrema importancia: el rencor hacia la ciudad, que precisamente hace cien años, a raíz del *affaire* Dreyfus en Francia, condujo a ese país al borde de la guerra civil, todo lo cual mucho tiene que ver con la problemática de la gran ciudad moderna y de la reacción contra ella, una reacción que inclusive anticipa el fenómeno de la contrarrevolución del siglo xx: el fenómeno del fascismo, que recoge esa tradición del rencor hacia la ciudad.

Según me parece, en Colombia se está viviendo precisamente, con el proceso de urbanización tan acelerado durante los últimos lustros, algo de ello. Ya en los años cincuenta, durante el período de la violencia, encontramos claras manifestaciones de ese odio a la ciudad y de un falso elogio al campo, y todavía hace algo más de veinte años un político conservador tan importante como Alvaro Gómez Hurtado elogiaba a los "chulavitas" durante su campaña presidencial llamándolos "campesinos abnegados", y se refería a aquellas bandas de sicarios que a comienzos de la década del cincuenta asolaban los campos y asesinaban sistemáticamente a quienes no compartían su ideología antimoderna.

Quisiera comenzar con unos datos demográficos que nos permitan ubicar el problema del surgimiento de la ciudad moderna. Europa, incluyendo Rusia Occidental, albergaba hacia el año de

* Profesor asociado, licenciado en filosofía & letras.

1800 —el año en que se inicia, con Napoleón, el siglo diecinueve— unos ciento noventa millones de habitantes. Era la época del romanticismo, durante la cual una ciudad de diez a quince mil habitantes constituía el promedio y ciudades de cien mil habitantes eran consideradas grandes ciudades. En 1870, cuando se inicia el período durante el que propiamente se forma la Europa moderna y entra en crisis la sociedad tradicional, ya cuenta con trescientos millones. En 1900 son cuatrocientos millones, a los que hay que agregar doscientos millones de europeos que han emigrado, en su mayor proporción a los Estados Unidos de América y en menor medida a Argentina, Chile, Uruguay y otros países iberoamericanos, así como a Asia y a África. De manera que, de 190 millones a comienzos del siglo XIX, la población europea pasa a ser de 660 millones en vísperas de la Primera Guerra Mundial, de los cuales 460 viven en Europa.

Los cincuenta años que se extienden en el lapso de tiempo a partir de los setenta corresponden a una transformación vertiginosa de la sociedad europea; y también de la sociedad norteamericana, tras el triunfo en el 65, del norte yanqui protocapitalista, sobre el sur señorial esclavista, con lo cual se inicia también aquí un vertiginoso proceso de industrialización cuyos resultados a comienzos del siglo sobrepasan ampliamente en cifras los de los países europeos, por todo lo cual resulta necesario tener en cuenta esas dos fechas: 1870 y 1914, y considerar además los resultados de la Primera Guerra Mundial: por un lado, la revolución rusa y por el otro, los movimientos contrarrevolucionarios, comenzando con el fascismo italiano, que lleva al poder a Mussolini en el 22.

Hay que recordar que a principios del período, en la primavera de 1871, se proclama la comuna en París, la primera república obrera (aunque hoy en día no se la considera propiamente "obrero" sino como una república popular en la cual también jugó su papel la pequeña burguesía radical aunque, de todas maneras, constituye la primera proclamación de una sociedad igualitaria). En 1873, se inicia un período en la historia del capitalismo que se acostumbra llamar "la gran depresión", de la cual éste emerge, a mediados de la década de los noventa, radicalmente transformado. En efecto, el de finales del siglo XIX no es el capitalismo clásico, libe-

ral, sino el de los grandes *trusts*, el de la gran concentración de capital en sectores claves de la economía. Ya en 1900, por ejemplo, sectores como el del carbón y el hierro están concentrados en pocas manos, en países como Alemania y Austria. En 1907 un magnate norteamericano, Andrew Carnegie, con la *Bethlehem Steel Company*, se convierte en productor del 80% del acero mundial. Pero además, ese capitalismo que emerge a finales del siglo y se encuentra en plena expansión en vísperas de la primera guerra mundial, se encuentra vinculado al fenómeno del imperialismo: la década de 1880, que se inaugura con la llegada de los ingleses a Egipto y al Sudán, fue la década de la expansión imperialista.

En 1870 existían en Europa unas 70 ciudades con más de cien mil habitantes, que ya eran 200 en 1900. Al lado de Londres —que era una metrópolis a mediados del siglo pasado— aparecen otras ciudades con más de un millón de habitantes: París, Berlín, Viena, San Petersburgo, Moscú. Esa multiplicación corresponde a un fenómeno de migración masiva del campo a la ciudad y a la formación del proletariado a consecuencia de la industrialización masiva. En 1848 Berlín, por ejemplo, albergaba unos 400 mil habitantes y en 1900, 4 millones: había multiplicado por diez su población; el mismo ritmo de crecimiento se puede constatar en otras ciudades alemanas, como Frankfurt, Leipzig, Hamburgo, München. En Viena sucede lo mismo. En el primer censo que se realizó allí, en 1859 todavía no alcanzaba el medio millón de habitantes; en 1880 ya pasaba de los 700.000, para tener en 1890, 1.340.000 y 1.700.000 a finales del siglo, alcanzando los dos millones en vísperas del estallido de la Primera Guerra Mundial. Después de la guerra este proceso se va a acelerar.

Lo característico de este período que va de 1870 a 1914 es el fenómeno de la formación de la sociedad de masas, la aparición de la multitud y la aglomeración. Algo del rencor hacia la ciudad se manifiesta durante este período, a través de algunos intelectuales de tendencias elitistas. Podríamos citar algunos pasajes de Nietzsche al respecto, por ejemplo, o de Alexis de Toqueville, un representante del liberalismo clásico, del liberalismo romántico, que presiente un gran peligro en la formación de las masas.

Una causa específica de este desarrollo demográfico vertiginoso tiene que ver con el avance del saber y de la técnica, concretamente en el campo de la medicina preventiva, pues a partir de 1870 sus avances ya permiten registrar el control de enfermedades como el cólera, la fiebre tifoidea, la viruela. Las epidemias pueden ser controladas; a mediados del siglo comienzan a emplearse métodos profilácticos para prevenirlas. De otra parte, entre 1870 y 1914 la industrialización, hasta entonces predominante en Inglaterra y Bélgica, se extiende a todo el continente, incluyendo a la Rusia occidental que, a consecuencia de las grandes reformas implantadas por el Zar Alejandro II a comienzos de la década de 1860, alcanza un ritmo vertiginoso de desarrollo, particularmente en los años ochenta y noventa. Ya en este período la automatización y la mecanización se vuelven características de la vida cotidiana: el proceso de la reproducción material de las sociedades comienza a verse determinado por la producción fabril, por la gran industria. Todo lo anterior va a tener sus consecuencias en el terreno jurídico-político.

Durante el período que se extiende de 1870 a 1914 se conquista el derecho al voto masculino en la mayoría de los países europeos; a finales de este período se inician los movimientos feministas y en los países nórdicos las mujeres adquieren el derecho al voto hacia 1905. Con el advenimiento de la Primera Guerra Mundial las mujeres ocupan los lugares de trabajo de los hombres que van a las trincheras, lo cual contribuye a impulsar su emancipación.

Pero, también, se produce una reacción ante los desarrollos de la democracia, ante los avances de las masas. En Francia hay que mencionar a Gustave Le Bon, quien publica en 1895 la *Sicología de las Masas*, obra en la cual, entre otras cosas, se basará Freud cuando escriba su *Sicología de las Masas y el Análisis del Yo* (1921). Tanto en Le Bon, como en muchos de los que se ocupan de las masas — ya he mencionado a Toqueville — se percibe cierta hostilidad hacia ellas, pues el individuo de la era liberal presente en la formación de los grandes conglomerados urbanos una amenaza a su intimidad: la burguesía clásica presente que la masa significa una homogenización, una estandarización, un descenso en el proceso de individuación.

También, a finales del siglo pasado se comienzan a publicar en Alemania trabajos críticos de tales desarrollos. Debemos mencionar en primer lugar a Ferdinand Tönnies, a quien se ha considerado el «decano» de la sociología alemana y quien publica en 1887 una obra clásica —*Comunidad y Sociedad*— en la cual él, que había nacido en una pequeña aldea del archipiélago de Frisia que se extiende hacia la entrada del Báltico y fue testigo a lo largo de su vida de la formación de las grandes ciudades, contraponía la “voluntad esencial” (*Wesenswille*) que según su parecer caracterizaría a la vida de la aldea (la solidaridad, el sentimiento comunitario arraigado en ella) a lo que él llama la “voluntad arbitraria” (*Kurwille*) característica de las grandes ciudades y de la sociedad capitalista moderna. Esta obra tuvo mucha influencia en un tipo de ideología que Georg Lukacs y luego Michael Löwy llamarán el “anticapitalismo romántico”; actitud que impregnó notablemente el comportamiento de la intelectualidad alemana, como por ejemplo el de los miembros de la “Asociación para la Política Social”, que agrupaba a grandes profesores de sociología y de economía, como Max Weber y Lujo Brentano; una actitud de rechazo del capitalismo en nombre del pasado, en nombre de la comunidad aldeana y de una supuesta “organicidad”; actitud que, también, va a caracterizar el pensamiento profascista durante los años veinte de nuestro siglo, como, por ejemplo, el del sociólogo católico austríaco Othmar Spann. Ya el mismo Marx, en sus “glosas marginales” a un tratado de economía política de un miembro de la mencionada asociación para la política social —Adolf Wagner— se burlaba, con esa ironía tan característica de su estilo, de ese intento por “reconstruir” la aldea. Porque Marx no era un anticapitalista romántico sino un anticapitalista revolucionario, él no estaba pensando en liquidar las ciudades y reconstruir las aldeas, sino en que la clase trabajadora asumiera la dirección de la sociedad.

El otro clásico que debemos mencionar es Max Weber, quien a comienzos del siglo fundó el *Archivo para la Ciencia Social* y estudió el fenómeno de la secularización acelerada que conllevaba el “desencantamiento” del mundo moderno, concepto que ya había utilizado Jacob Burckhardt —el amigo paternal de Nietzsche— en

su libro sobre *La cultura del Renacimiento en Italia*, la primera forma de la sociedad burguesa, una sociedad protomoderna, como la que se formó en Florencia en la segunda mitad del siglo xv: ya era una sociedad desencantada, porque en ella los hombres no se enfrentaban a la realidad desde la perspectiva del más allá sino que asumían tareas seculares, mundanas, con base en instrumentos racionales.

Igualmente se refería Weber a la "racionalización". La vida en la gran ciudad, como lo describiría Georg Simmel en un ensayo intitulado *Las grandes ciudades y la vida del espíritu*, es una vida "intelectualista", pues en ella rigen valores abstractos universales; no el sentimiento, no el compadrazgo, no la ritualización que caracterizan a la vida aldeana; porque en ella se produce una intelectualización y una racionalización general que descansan en el pleno desarrollo de la economía mercantil y en la universalización del principio del intercambio. Será un discípulo de Weber y de Simmel: Georg Luckacs, el que, en uno de los ensayos que componen su libro *Historia y conciencia de clase* (1924), estudie a fondo el fenómeno de la "reificación" o "cosificación" de la conciencia, desarrollando el asunto del "fetichismo de la mercancía", que describiera Marx a finales del primer capítulo de *El Capital*; el hecho de que las relaciones entre las personas aparezcan como relaciones entre cosas, lo que conllevaría un proceso de enrarecimiento progresivo, una creciente "opacidad" del espacio social.

A consecuencia de todo lo anterior se produce una especie de rencor hacia la ciudad, sentimiento de protesta inconsciente contra esa racionalización, que se ve acompañado de una cierta nostalgia que luego van a explotar los movimientos fascistas. Una característica de esta sociedad moderna, de las grandes ciudades es la importancia que adquiere la ideología, o sea el trabajo de los intelectuales, quienes tratan de racionalizar lo que la mayoría de las personas no entienden. Por eso afirma Theodor Adorno (un pensador que quiere ser enfáticamente moderno: en alguna parte repite la consigna de Rimbaud "hay que ser absolutamente moderno" aunque agregando "críticamente moderno") en su polémica con los rezagos de ese anticapitalismo romántico, por ejemplo en el caso de Martin Heidegger —un heredero de esa tradición así sea un gran pensa-

dor— que la ideología aparece cuando se han desarrollado por completo las relaciones burguesas de producción y se ha impuesto el principio del intercambio, el principio burgués. Entonces, agrega Adorno, el intelectual burgués cree “que es suficiente poner orden en la conciencia para poner orden en la sociedad”, añadiendo enseguida que “no sólo es burguesa esa fe sino además la esencia misma de la ideología”, ya que esta “como consecuencia objetivamente necesaria y al mismo tiempo falsa, como entrelazamiento inseparable entre verdad y contraverdad, pertenece por lo menos a una sociedad en la cual se ha desarrollado una economía urbana de mercado”. Pues la ideología, en efecto, “es justificación y supone pues, ya sea la existencia de una condición social que se ha vuelto problemática y conocida como tal, pero debe ser defendida, o bien por otro lado la idea de la equidad sin la cual aquella necesidad apologética no subsistiría y que a su vez se basa en el intercambio de equivalentes”.

A mí me parece que precisamente es en este contexto en el que se debe entender esa ideología antiideológica, ese irracionalismo que acompaña al pensamiento antiurbano, nostálgico, que se inicia hacia los años noventa del siglo pasado y llega a su plenitud en el fascismo, movimiento esencialmente contradictorio, porque él, naturalmente, también contribuyó al desarrollo tecnológico y albergaba cierta admiración por la tecnología. Precisamente una de las raíces ideológicas del fascismo italiano se encuentra, por ejemplo, en el movimiento futurista, en los manifiestos de Marinetti, en los cuales se hacía precisamente la apología, inclusive grotesca, de la modernidad.

Y lo mismo acontece con el fascismo alemán. Hitler era un gran admirador de la tecnología, del automóvil, del avión, aunque, al mismo tiempo, aspiraba a formular una ideología organicista premoderna en el sentido de “la sangre y la tierra”, del arraigo y la conservación de las tradiciones (que el propio desarrollo objetivo del capitalismo y de la sociedad burguesa del siglo veinte, de la tecnología y de la industria, hacían imposible) para engañar sistemáticamente al pueblo, a las masas, a las que no se estaba liberando sino explotando de manera desmesurada.

Con esto quiero terminar, me refiero al rencor ante la ciudad y el rencor ante la modernidad, rencor que en ocasiones, según me parece, se disfraza de "postmodernidad", en mi concepto, por incapacidad ante la tarea de asumir el "proyecto inconcluso de la modernidad" (Habermas).

En este respecto vale recordar una aguda apreciación de Walter Benjamin, de quien, para concluir, voy a leerles un fragmento en el que se consigna una acertada apreciación sobre ese gran urbanita que fue Baudelaire. En su obra póstuma sobre Baudelaire, él se detiene en el análisis de un cuento de Edgar Allan Poe intitulado *El hombre en la muchedumbre*, que el poeta había traducido al francés. Allí Benjamin afirmaba que el sentido de la vista tuvo que acostumbrarse a la vida citadina y a la experiencia de la muchedumbre, lo que confirmaría el famoso aserto de Marx, en los manuscritos de París, según el cual la formación de los cinco sentidos sería el resultado de la historia universal hasta nuestros días.

Escribía Benjamin: "Quizás la visión cotidiana de una multitud en movimiento fue durante cierto lapso un espectáculo al cual el ojo debía habituarse antes. Si se admite esta hipótesis, se puede quizás suponer que una vez cumplido ese aprendizaje el ojo haya acogido favorablemente toda ocasión de mostrarse dueño de la facultad recién conquistada. La técnica de la pintura impresionista, que extrae la imagen del caos de las manchas de color, sería por lo tanto un reflejo de experiencias que se han vuelto familiares para el ojo del habitante de una gran ciudad. Un cuadro como *La catedral de Chartres*, de Monet, que es una especie de hormiguero de piedras, podría ilustrar esta hipótesis."

Y agregaba: "Angustia, repugnancia, miedo, suscitó la multitud metropolitana en los primeros que la miraron a los ojos. En Poe la multitud tiene algo de bárbaro. La disciplina la frena sólo con gran dificultad. Posteriormente, James Ensor no se cansará de poner en ella disciplina y desenfreno. Se complace en hacer intervenir compañías militares en medio de sus bandas carnalescas. Ambas se encuentran entre sí en una relación ejemplar: como ejemplo y modelo de los estados totalitarios, donde la policía está aliada a los delincuentes" (...).

Moverse a través del tránsito significa para el individuo una serie de *shocks* y de colisiones. En los puntos de cruces peligrosos, lo recorren en rápida sucesión contracciones iguales a los golpes de una batería. Baudelaire habla del hombre que se sumerge en la multitud como en un *reservoir* de energía eléctrica. Y lo define en seguida, describiendo la experiencia del *shock* como "un *calidoscopio* dotado de conciencia". Si los transeúntes de Poe lanzan aún miradas sin motivo en todas direcciones, los de hoy deben hacerlo forzosamente para atender a las señales del tránsito. La técnica sometía así al sistema sensorial del hombre a un complejo *training*. Llegó el día en que el *film* correspondió a una nueva y urgente necesidad de estímulos. En el *film* la percepción por *shocks* se afirma como principio formal. Lo que determina el ritmo de la producción en cadena condicional, en el *film*, el ritmo de la recepción.