

LA CIUDAD Y LA GLOBALIZACIÓN (apuntes para una teoría materialista de la ciudad)

Marco Flaminio Rufo, en la narración que Borges recuperó para nosotros, relató el extraño suceso de su visita a la Ciudad de los Inmortales:

"Yo había cruzado un laberinto, pero la nítida ciudad de los Inmortales me atemorizó y repugnó. Un laberinto es una casa labrada para confundir a los hombres; su arquitectura, pródiga en simetrías, está subordinada a ese fin. En el palacio que imperfectamente exploré, la arquitectura carecía de fin. Abundaban el corredor sin salida, la alta ventana inalcanzable, la aparatosa puerta que daba a una celda o a un pozo, las increíbles escaleras inversas, con los peldaños y la balaustrada hacia abajo. Otras adheridas aéreamente al costado de un muro monumental, morían sin llegar a ninguna parte, al cabo de dos o tres giros, en la tiniebla superior de las cúpulas." Marco Flaminio Rufo afirmó: "Este palacio es fábrica de los dioses. Exploré los inhabitados recintos y corregí: los dioses que lo edificaron han muerto. Noté sus peculiaridades y dije: los dioses que lo edificaron estaban locos."

Una ciudad anterior a los hombres, que los sobrevivirá, una ciudad para los dioses, inhabitada, no tiene ningún rasgo propio de la ciudad cuando pensamos en ella. Se parece demasiado a las inefables representaciones de Escher. Pero Borges nos ayuda a comprender su verdadero significado: Si la ciudad de los dioses es inhabitable, lo es porque se postula como *anti-ciudad*. No son los sujetos eternos los que requieren la existencia de un espacio a través del cual proyectarse e incluso *realizarse*. La ciudad es inútil para los dioses, su construcción es caprichosa. No tiene ningún fin: Ni siquiera es un laberinto (la ciudad de Camagüey adoptó forma laberíntica con el fin de evitar los saqueos de los piratas, además de situarse a más de cien kilómetros de la costa). La ciudad que nos detalla Marco Flaminio Rufo es fruto de la locura, o del aburrimiento.

La ciudad de los dioses dista infinitamente de la *ciudad de Dios agustiniana*, eterna quietud conmemorativa de la bondad de las almas agraciadas. Dista también de las ciudades de los hombres. Es su contrapunto; pues estas sólo tienen sentido como espacio operatorio realizado históricamente a escala humana y en perpetua transformación, en función de las propias condiciones materiales que el hombre va configurando históricamente. De hecho, la ciudad de Dios está concebida para incluir en ella a los hombres (no a todos), lo que San Pablo llamó "Jerusalén superior", frente a Babilonia -la ciudad terrena-, precisamente entendida como *anti-ciudad*. Porque la *ciudad terrena* es entendida como *confusio*. No cumple la definición de Ciudad que propone San Agustín: "aquella congregación de hombres que reconocen unas creencias comunes". Los réprobos y condenados se caracterizan, precisamente, por su falta de *unidad*. En la vida humana los hombres andamos mezclados, los elegidos y los condenados.

La interpretación sociologista que tiende a ver en esta teoría la oposición entre Iglesia e Imperio no permite desarrollar la *trinidad* básica que alienta la teoría agustiniana según la interpretación de Gilson: Tres ciudades de las cuales una,

la ciudad de Dios, es verdadera ciudad; otra, sólo temporal y política en donde se mantiene la mezcla, y otra, la ciudad de los condenados, que tampoco puede tener el rango de ciudad.

Nuestra tesis en este artículo sostiene que quienes defienden la equiparación entre *aldea global* y *ciudad global*, o *telépolis*, lo hacen partiendo de una concepción agustiniana de ciudad en donde la definición de San Agustín: "la congregación de hombres que reconocen unas creencias comunes", es sustituida por esta otra: "la congregación de hombres que reconocen unos *hardware* y *software* comunes". A esta idea límite idealista y mítica contraponemos la idea de ciudad equiparada a la ciudad terrena y política, pero en lo que tiene de común con la ciudad de los réprobos: Las ciudades se constituyen en la *mezcla*, y ellas mismas constituyen la mezcla. Es evidente que la ciudad de los Inmortales de Borges tiene más que ver con la ciudad de los réprobos, la negación de toda ciudad, la *confusio par excellence*.

De hecho, según nuestra tesis, la ciudad de Dios y la ciudad de los Inmortales constituyen los dos límites posibles entre los que se ha de construir cualquier idea materialista de ciudad, tal y como nosotros la vamos a desarrollar aquí; pero recuperando uno de los conceptos clave de la teoría agustiniana convenientemente reinterpretado: el concepto de *ciudad terrena espiritual*. Según San Agustín, esta noción de ciudad se encuentra entre el límite (*civitas coelestis spritualis*), y el límite (*civitas terrena carnalis*). Pues bien, nuestra tesis se funda sobre el supuesto de que las ciudades *terrenas* son constitutivas de "lo espiritual" en la medida en que constituyen las condiciones materiales de la libertad y, por lo tanto, contribuyen a la configuración de una comunidad de *personas*.

Definición crítica e instrumental de ciudad desde la idea de libertad materialista

Debemos ofrecer una definición de la ciudad que nosotros tratamos de construir a partir del contrapunto borgiano de la *anti-ciudad*. Porque si la Ciudad de los Inmortales es la *anti-ciudad*, se debe a que ella borra cualquier traza de representación operatoria del espacio. Pero una definición de la ciudad como espacio operatorio objetivo, es decir, presidido entre otras cosas por las leyes de Newton (lo que nos lleva a prescindir de las peculiaridades teológicas de la ciudad inmortal: *Una ciudad es inmortal si está muerta* -ni siquiera Roma será una ciudad inmortal), no es suficientemente satisfactoria. Nada distinguiría a la ciudad así concebida de un territorio de caza, pues, también él está presidido por una serie pautada de operaciones normalizadas, etc. De esta aproximación debemos retener, sin embargo, el papel determinante del cuerpo en la configuración de la ciudad. Desde el punto de vista administrativo se ofrece, por ejemplo, una definición de ciudad en función del número de habitantes, de las dimensiones espaciales; o de los procedimientos de constitución. Ninguno de estos elementos permite escapar al círculo vicioso: ciudad es aquello que resulta del aumento de población, de la confluencia de tribus o poblados ¿por qué no es ciudad el poblado, etc.?

Nuestra concepción de ciudad se asienta sobre la misma doctrina buenista de la *Libertad*, de la *Persona*, y del *Hombre*. La definición filosófica y crítica de Ciudad que nosotros construimos mediante la noción de libertad de Bueno, dice: *Una ciudad se considerará como aquella estructura objetiva, material, operatoria, a través de la cual los individuos pueden proyectar procedimientos complejos, presididos por fines previstos a través de esa misma estructura operatoria, tendentes a configurar su propia persona*. Si aceptamos la noción de libertad que ofrece Gustavo Bueno en *El sentido de la vida* (Pentalfa, 1996; págs. 250 y ss.), según la cual la libertad es "la capacidad o potencia de hacer aquello que, por hacerlo (por tanto, juntamente con otros actos), me constituye como persona en el conjunto de la sociedad de personas", diremos que la ciudad habrá de considerarse *constituida* en la misma medida en que *existan* personas, o para decirlo de otro modo, *la ciudad es el espacio objetivo en el que se teje la propia libertad*. Porque los actos libres habrán de considerarse precisamente como aquellos actos a través de los cuales configura el individuo su propia identidad personal; lo que significa, en palabras de Bueno, que solo podrá considerar libres aquellos actos de los que el individuo puede considerarse *causa*; para lo cual, dice Bueno, "será imprescindible que hayan sido proyectados (planeados, programados) como episodios de un proceso global, en una prolepsis cuyos componentes han de ser dados (por anamnesis) previamente".

Ahora bien, Bueno añade que las situaciones en las que es posible la *libertad* "sólo pueden encontrarse en aquellos casos en los cuales las trayectorias de cada persona (siempre desplegadas en codeterminación con otras trayectorias abiertas en la sociedad de personas) puedan considerarse prefiguradas con seguridad, a una escala dada". Esto supone el hecho básico de que un individuo es capaz entonces de reconducir su trayectoria personal frente a los caminos abiertos tradicionalmente, frente a la trayectoria proyectada por la "tribu", por la "aldea", por la "familia", etc. Este argumento ha sido esgrimido muchas veces *descriptivamente* como punto de partida para la definición del núcleo de la ciudad. De hecho, si la *teoría del vórtice urbano* tiene sentido como núcleo de la idea de ciudad, lo es sólo en la medida en que el espacio material operatorio resultante permite la configuración compleja *no lineal* de la personalidad de cada individuo, o al menos de algunos de ellos, de suerte que rompen los vínculos y mecanismos tradicionales; de suerte que ese nuevo espacio *permite* el ejercicio de la proyección personal a través de acciones. Es esa estructura objetiva la misma potencia que capacita para obrar de modo proléptico. Sólo reconociendo los procedimientos puedo proyectar mis acciones en un proceso complejo a través del cual me configuro como persona en virtud de la trayectoria resultante de mis elecciones particulares. Así pues, *no es la mera acumulación de sujetos, ni de tribus o aldeas la que da lugar a la ciudad, sino la multiplicación objetiva de trayectorias personales divergentes*.

Apuntes sobre la dialéctica de la Ciudad

1. Como decía Morgan en su *Ancient Society*, "el espíritu humano se encuentra desconcertado y atónito ante su propia creación". La ciudad como espacio en el que se realiza la multiplicación objetiva de trayectorias personales divergentes

no ofrece, por su compromiso con la libertad, una imagen idílica. Nuestra definición pretende recoger toda la dialéctica Campo/ciudad; sociedad preurbana/sociedad urbana; familia/ciudad; individuo/ciudad; ciudad/nación; ciudad/estado; etc., como momentos diversos de la misma contradicción provocada por la esencia de la ciudad como espacio de *formación de hombres libres*. La ciudad no resuelve estas contradicciones, sino que las alimenta sistemáticamente porque su estructura *no es exenta sino inmersa* en un contexto más amplio que incorpora el conjunto de rutinas orientadas a la *conservación de la propia vida* y a la reproducción, y los mecanismos sociales que la permiten; que incorpora (absorbiéndolas), dentro de su seno, las instituciones sociales que la preceden, como la *familia*. Si uno hojeara el libro de Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (1884), podrá observar con cuánta agudeza comenta cómo a través de las nuevas y superiores formas de organización social florecen las anteriores provocando nuevas contradicciones en un proceso recurrente. No en vano, en el estado ideal de Platón la familia *debe ser* eliminada, al menos para ciertas clases de la sociedad, disolviendo en lo posible el carácter infecto del espacio urbano. Aunque también es cierto que en varias de las representaciones pesimistas, como en *1984* de Orwell, o en *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, nos encontramos con mundos en donde la familia se ha disuelto por completo, bien por su perversión moral, bien por su obsolescencia; en la misma línea se sitúa la película *Antz, la hormiga* (Eric Darnell y Tim Johnson, 1998), en donde la primera familia aparece precisamente en *insectopía*. Para Popper, por ejemplo, la disolución de la familia será un síntoma de sociedad cerrada, etc.

Habría que decir que la ciudad *absorbe* constitutivamente *todos* los procedimientos previos de conservación y reproducción de la vida humana dotándolos de mecanismos racionales inmensamente más eficaces. Su forma de *totalizar* los procedimientos vitales preurbanos no ha de ser, sin embargo, ordenada, armónica y perfecta, sino todo lo contrario, como lo muestra la historia, pero no por ello este procedimiento de *totalización* es menos eficaz. Las visiones pesimistas reconstruyen un mundo de *no* ciudad, un mundo más próximo a ese límite superior que hemos postulado como *civitas coelestis spiritualis*, es decir, un mundo *exento*, puro, no humano. Por lo tanto son, en sentido estricto, *utopías*, porque una ciudad es un sistema complejo en donde existen muchas formas diferentes de identificarse con ella, donde existen formas diferentes de *ser de* una determinada ciudad (y no meramente de *estar*); aunque puedan confluír en muchos tramos diferentes. *Un sistema en donde desaparezca de su horizonte real la multiplicidad de trayectorias personales no podrá llamarse, en todo caso, ciudad*. Habrá que nombrarlo de otra forma. Lo que no significa que esta posible nueva estructura, como veremos, no pueda constituirse a partir de las mismas ciudades "en marcha".

Por supuesto, nos negamos a aceptar, y aún a compartir, definiciones de ciudad tan absolutamente indeterminadas como la que esgrime Javier Echeverría atribuyéndosela incomprensiblemente a Platón, en la justificación de su concepto de *teleciudad*. Según Echeverría, Platón concebiría la ciudad como "un sistema social complejo capaz de integrar un conjunto amplio y variado de actividades humanas". ¿Qué grado de amplitud hay que atribuir a las actividades humanas? ¿cuántas actividades incluye? Y las que no incluye

¿en virtud de qué razones no puede incluirlas? Como se puede ver, las cuestiones que abre son excesivamente importantes como para poder aceptarlas. En rigor, si hemos de ser verdaderamente platónicos en nuestra concepción de la ciudad no cabe simplemente bosquejar una serie amplia y variada de actividades integradas: la ciudad, en la medida en que lo es, absorbe, integra, *la totalidad* de las actividades humanas.

2. La forma de hacerse *persona*, o ciudadano, está determinada por el ejercicio de rutinas normalizadas y sociales circunscritas al ritmo diario y que incluyen desde las estrategias básicas de supervivencia hasta las formas más complejas de ceremoniales sociales (no podemos entrar aquí a desarrollar estas cuestiones, pero puede encontrarse una suficiente interpretación del significado de las *ceremonias*, sus límites temporales y espaciales en Gustavo Bueno, "Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonias", en *El Basilisco*, 16; págs. 8-37). La ciudad ofrece, en este contexto, toda su complejidad constitutiva: Desde *cocinas "económicas"* a lujosos restaurantes, desde arrabales desgraciados a teatros ominosos. Grandes sistemas de agua corriente socializada, redes de energía eléctrica, o de gas, sistemas de transporte y de racionalización del tráfico, cloacas y edificios, servicios sociales, policiales, delincuencia, accidentes, violencia, hospitales, redes telefónicas, "centros cívicos", comercios, etc. La ciudad ha disuelto cualquier forma previa, rural, particular, de subsistencia a través de mecanismos de *socialización* universales que, lejos de resolver las diferencias, las injusticias, etc., las pueden radicalizar hasta extremos impensables fuera de ellas, precisamente porque un individuo sometido a su estructura no puede reproducir procedimientos preurbanos de subsistencia. Así, sustituirá el cultivo de alimentos en su huerta por el merodeo de los basureros colectivos, etc. El caso contrario lo tenemos en la falta de adaptación de sociedades preurbanas en el marco de la ciudad (los pueblos como los gitanos, los indios o los negros, a quienes McLuhan consideró los más cercanos a sus orígenes tribales; véase J. M. Bermudo, *El mcluhanismo. Ideología de la tecnocracia*, Picazo, Barcelona 1972). La distribución de viviendas construidas sobre la pauta urbana de socialización a grupos sociales que mantienen formas preurbanas de supervivencia hace ineficaz aquella distribución y produce efectos grotescos, pero no menos comprensibles desde el punto de vista de esa contradicción.

La ciudad *impone* su normalización y produce efectos sociales atroces. El fenómeno brutal de las *favelas*, la acumulación de inmigrados en los barrios marginales provocada por la Revolución industrial en el contexto de las ciudades que impone a estos nuevos ciudadanos la adaptación a un modelo de vida que no rige en lo rural y que desemboca en la miseria. *La miseria es fruto de la ciudad*. Pero la ciudad es, para los ciudadanos, un espacio operatorio a su alcance. Sus sistemas de transporte, de comunicación, de intercambio, de distribución, de abastecimiento, etc., son sistemas socializados al extremo. Quien no tiene acceso a ellos a través de las normas establecidas, puede apropiárselo. Los *réprobos*, los *desgraciados* adaptan sus estrategias de supervivencia asumiendo los procedimientos operatorios eficaces que ofrece la ciudad; desde el robo, la ocupación de casas, hasta el uso de los sistemas de beneficencia, hospitales, residencias, con personal cualificado, etc., o cárceles.

3. Ahora bien, las ciudades en este sentido *intermedio* y *dinámico* que les estamos atribuyendo, son también el resultado de las acciones que los hombres realizan en ellas. Su trayectoria es, en cierto modo, un resultado objetivo de las propias acciones de los hombres, de los planes y programas que los hombres han puesto o han querido poner en marcha en su seno. De donde resulta así el carácter diferencial y "personal" que corresponde a toda ciudad. La propia dialéctica de la ciudad con sus formas precursoras absorbidas en su cuerpo deja una huella indeleble en el cuerpo mismo de la ciudad, huella que puede verse no sólo en sus muros, en sus calles, en sus plazas, en sus archivos, en sus *reliquias* y *relatos*, en definitiva, sino también en el carácter de sus gentes, en los fines que proyecta y en la propia organización del tiempo y del espacio que propone sistemáticamente. En este sentido, cabe decir que una ciudad nunca puede conocerse bajo la mirada efímera del viajero. Conocer una ciudad significa asumirla como espacio a través del cual uno va configurando su propia persona. Significa asumirla como propia, personal. El contexto preurbano que las anima, y la configuración de su propia trayectoria a través de los siglos hace de las ciudades mundos diferentes, *irreductibles*.

Si la ciudad disuelve las diferencias humanas a escala etnológica, tribal o familiar, y por tanto, las relaciones sociales en las cuales las diferencias tienen, por así decir, nombres y apellidos, no lo hace mediante la disolución de toda diferencia, sino a través de la sustitución de aquellas por diferencias de carácter *sociológico*. Si aquellas son contenidos propios para el antropólogo (Bueno, *Etnología y utopía*); estas diferencias serán contenidos gnoseológicos de estudio para el sociólogo y para el *filósofo* (Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*). McLuhan pensaba que la contradicción entre negros y *wasp* en EEUU llevaría a la balcanización en la medida en que unos tratan de eliminar sus propios "reflejos tribales", mientras que otros tratan ahora de recuperarlos. Lejos de ello, este fenómeno nunca puede llevar a una *tribalización* real, a una etapa preurbana. Esta contradicción que contempla McLuhan responde a una interpretación "etnológica" de un fenómeno evidente de *lucha de clases*. Es importante señalar al respecto el peligro que se corre con las interpretaciones "mcluhanistas" de fenómenos como las guerras producidas en algunos países africanos en los últimos años, tan en boga entre los comentaristas de prensa, que utilizan categorías "étnicas" como explicaciones definitivas de fenómenos absolutamente *polí-ticos*. Sin duda, estos fenómenos pueden alimentarse de elementos preurbanos, incluso ideológicamente puede recurrirse a la tribu para justificar determinadas actitudes, este es el caso de muchos fenómenos de *nacionalismo* actual (así tituló por ejemplo Vidal-Quadras su libro sobre el nacionalismo: *Amarás a tu tribu*, 1998), pero reducir estos fenómenos con argumentos étnicos sólo consigue oscurecer y disfrazar los verdaderos problemas sociales, los verdaderos conflictos políticos que están detrás y que provienen precisamente de su intercalación en la historia a través de los fenómenos de colonización, etc. (No podemos desarrollar más aquí estas cuestiones).

4. En la medida en que la función constitutiva de la ciudad es la proliferación de trayectorias divergentes y contradictorias, no es extraño que encontremos en ellas semejanza estructural. Ya sea por el procedimiento de colonización y

construcción de ciudades -procedimiento tan viejo como la misma ciudad-, ya sea por procesos paralelos de constitución. Pero la historia, en cierto modo, más que ir ampliando el espacio en la dirección de algo parecido a una *macrociudad*, o *megaciudad*, ha seguido el camino de la *uniformización* distributiva de las ciudades, de su *equiparación operatoria*. Este proceso de equiparación operatoria se ha incrementado de manera extraordinaria a partir de la revolución industrial, momento en el que la llamada *globalización* empieza a ser un hecho histórico, social y económico, como ya mostró Marx en *El capital* con su irónico análisis del concepto de "colonización sistemática" de E. G. Wakefield (cap. xxv). La doctrina de la colonización sistemática pretendía precisamente reducir todas las formas de subsistencia basadas en modos de producción directo (propias de los terrenos colonizados) a la forma de producción capitalista, convirtiendo a los productores directos en obreros asalariados (no es otro el tema de *Las uvas de la ira*, de John Ford (1940)). El *ortograma* del modo de producción capitalista se extiende por toda la tierra a través de la estructura de ciudad. Allí donde no la hay, simplemente se crea. Mediante este *ortograma* aumentan considerablemente las semejanzas distributivas entre las ciudades. Una semejanza operatoria que viene dada por la posibilidad efectiva de ejercer operaciones semejantes en toda ciudad con resultados semejantes.

Pero esta identificación es solamente parcial. Si bien es cierto que un individuo dotado de tarjeta de crédito puede dedicar un breve tiempo de su vida a pasearse por ciudades diferentes, ello no es suficiente para encontrar entre ellas una semejanza estructural. Diferencias operatorias tan radicales como el *idioma*, o la propia historia compartida, hacen de las diferencias *sociales* elementos tan determinantes como las eventuales semejanzas. Por no hablar de modelos de organización administrativa y social diferente (en la ciudad de Addis Abeba no se organiza por calles sino por parroquias, etc.) Sin embargo, la historia de las ciudades es una historia de equiparación operatoria, de desarrollo de modelos de organización más eficaces, y por lo tanto, cada vez más uniformes.

5. Entre las sugerentes metáforas visuales del documental *Koyaanisqatsi* de Godfrey Reggio (un film realizado entre 1975 y 1982, asesorado ideológicamente por autores como Jacques Ellul, Ivan Illich, David Monongye, Guy de Bord o Leopold Kohr, y presentado por Coppola) se nos ofrece una en la que aparece la ciudad identificada con un circuito electrónico. Vista a cierta escala, en un plano cenital a kilómetros de distancia, la ciudad ofrece el aspecto indiscutible de un circuito electrónico. Vista la ciudad desde más cerca, pero modificando la percepción bajo el efecto de la proyección acelerada de imágenes, obtenemos el mismo resultado: el circuito poblado de elementos cuyo movimiento genera un ritmo y un orden permanente, sin fallos. La proyección ralentizada de imágenes nos permite, después, observar lentamente los rostros de los ciudadanos, una anciana golpeando patéticamente su mechero para encenderse un cigarrillo, un anciano tocado con un ridículo sombrero afeitándose con una maquinilla en medio de la calle, entre un río de personas que no le miran. Las azafatas de un casino vestidas de uniforme naranja posan ante la cámara con una leve sonrisa. Un piloto apoya su brazo orgulloso en el motor de su avión. En un incendio observamos

los lentos pasos de un bombero atravesando un inmenso charco de agua. Detrás de una ventana un hombre tremendamente obeso se rasca su afeitada cabellera mientras toma el sol desnudo. Etc.

Sin embargo, todas y cada una de esas personas han configurado su personalidad, su existencia, su ser, a través de esos circuitos racionales, en cuyo ejercicio ellos se disuelven una y otra vez, en consumidores, sujetos que suben a una escalera mecánica, automóviles que rítmicamente paran y aceleran en los semáforos, sujetos que a través de sus prolepsis personales van configurando un espacio objetivo independiente de su voluntad. Pero un espacio objetivo que a su vez es la condición material para la realización, e incluso para la proyección de sus propias acciones como acciones causales, para el ejercicio de su propia vida.

6. Por ello, la ciudad aparece en rigor, si hemos de ser platónicos, como un *mediador*, como el *metaxy* de *El banquete* de Platón: como *Eros*. A su disciplina se somete todo individuo. A través de ella, como en un proceso de iniciación, un individuo se realiza como persona, y lo que resulta al final del proceso es una mujer golpeando patéticamente su mechero para encender un cigarrillo. Es un camino de iniciación en el que, como mediante el *eros* platónico, un individuo sufre los dolores de su transformación en persona, y su preparación para la muerte. Pero al igual que en su camino el fin, la eternidad, no se proyecta más que a través de nuestras obras, pues no somos dioses, así tampoco la ciudad puede proyectarse como ciudad de Dios, sino como ciudad de hombres que recorriéndola la reconstruyen a cada paso, y la proyectan más allá de su propia vida. En cierto modo, la ciudad es la eternidad que representa ser todos los hombres que la han recorrido. Así pues, sólo desde la ciudad material, histórica, política, efímera y permanente, podemos representarnos y entender el rostro particular de las personas que temporalmente la habitan y la realizan -el rostro de los réprobos y de los agraciados; pero también sólo desde esa ciudad intermedia podemos representarnos y entender esa imagen *global*, genérica, abstracta, y por tanto, reduccionista de la ciudad como circuito; dotada del rostro plano, blanco y absurdo de los dioses inmortales. Sólo así podemos asumir de manera plena el *dictum* de Aristóteles según el cual el hombre es un *animal político*. Nace en ciudades, y muere en ciudades. A través de la ciudad descubrimos su rostro como un rostro significativo de persona. Al mismo tiempo, es la ciudad la que expulsa a los réprobos: "indignos de vivir en sociedad aquellos que en beneficio de su cargo actúan de manera deshonestas, que se queden sin casa y sin ciudad" decía Sófocles.

Aldea global

Es el momento de enfrentar este concepto. En su obra *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno* (1999), Echeverría observa que McLuhan no usó prácticamente el término *ciudad de la tierra*. Sin embargo, no se plantea las razones de esta circunstancia. Echeverría identifica acríticamente *aldea global* y *telépolis* felicitándose por tan audaz invento. *Telépolis* es una ciudad global, fruto de los avances científicos y tecnológicos. Desde este punto de vista, Echeverría recupera la visión tecnocrática según la cual "las ciencias y las artes

depuran efectivamente las costumbres" -parafraseando a la Academia Dijon-, e incluso construyen la nueva ciudad total.

Desde la teoría materialista que aquí estamos desarrollando puede decirse que el concepto de *Telépolis* es el resultado de la impresión tremenda y seductora que ejerce en nosotros la visión de la proyección acelerada de la ciudad: Acelerada, abstracta, vista desde un punto situado a kilómetros de distancia, ese circuito no es más que un nudo integrado de un circuito mayor, interconectado por cables, y sistemas vía satélite que operan *aparentemente* a distancia. Es decir, *Telépolis es una reducción de la ciudad y de los individuos a entramados de una red abstracta y uniforme, indiferenciada.*

Pero precisamente esta es una de las razones por las que McLuhan no hablaba de ciudad para referirse a ese nuevo ámbito. Porque, para él, lo que supone el desarrollo de los medios de comunicación de masas es precisamente la vuelta al *hombre tribal*: "Ambos todos (*sic*) actores del coro. Fin del hombre separado, privado. Retorno a lo córico". Esto es lo que dice McLuhan: "La televisión: Vuelta a la participación tribal en el pristino humor-fango." Se trata, según él de la "retribalización electrónica" (véase McLuhan y Quentin Fiore, *Guerra y paz en la aldea global*, Martínez Roca, Valencia 1971; pág. 56).

Lo que está detrás de la teoría Mcluhaniana de la *aldea global* es que, en esencia, la historia de una ciudad en crecimiento en el contexto del mundo en marcha es la historia de su uniformización. Acudir a diferencias culturales para negar este proceso como si aquellas pudieran bloquearlo es remitirse a visiones preurbanas, es el canoro sueño roussonian de un mundo mejor perdido. Las diferencias étnicas, culturales, tribales, sólo perduran hasta el triunfo de la *red* de ciudades. Una vez universalizado este proceso, los ritmos de vida y las costumbres vendrán marcadas más por las necesidades materiales establecidas, como en todo momento histórico, que por la voluntad de conservar diferencias culturales heredadas. -En la polémica sobre *globalización* que han sostenido últimamente Ignacio Ramonet y Thomas L. Friedman (una polémica bastante estéril y de poco calado crítico a mi entender (toda esta polémica apareció en *Le monde diplomatique*, 48, (1999), págs 3-5)), Friedman alude al hecho de que una de las primeras cosas que hicieron los ciudadanos de Belgrado después del cese de los bombardeos fue irse a comer un *Big mac* en su *Mcdonald* local (no creo que eso pueda resolver su antiamericanismo, como él piensa, pero la cuestión es impactante)-.

A lo sumo, y esto no es lo menos importante, podrá realizarse esa voluntad de "diferencia" a través de los mecanismos universales impuestos por esta nueva estructura distributiva de ciudad. Agencias de viaje para realizar el sueño de ser por un fin de semana un nómada del Sáhara, o libros dedicados a cómo ser durante unos días un buen sintoísta. También estará la "semana de China del Corte Inglés", y cosas por el estilo. El mismo capital agudizará su ingenio para sostener el anhelo diferencial de los hombres más allá de una uniformidad operatoria común y *real*. La *Televisión*, como advierte McLuhan, determinará los patrones de toda cosa, acción y persona. La libertad quedará definida por la posesión de un *teléfono móvil*, e incluso por la realización espasmódica diaria

de una serie de gestos, como abrir los brazos mirando al cielo mientras alguien vierte un chorro de agua en su rostro angelical, etc. La *Televisión* definirá los patrones y modelos de ser del hombre a través de una impresionante y verdaderamente extraordinaria uniformidad de criterios, en anuncios publicitarios, series de televisión, concursos, documentales, etc. en lo que algunos, con excesiva generosidad quieren definir como "*¿pensamiento? único*". Títulos como *Homo videns* de G. Sartori, *La tiranía de la comunicación* de Ramonet, o *El cuarto poder* de Antonio Espina subrayan estas ideas.

Pero detrás de este panorama la pregunta se plantea con todo su rigor: ¿dónde queda la potencia de *ser* causa de nuestras propias acciones en este modelo uniforme y universal? Si McLuhan no habló de *telépolis*, sino de la *aldea global*, ello se debe precisamente a que esa globalización habrá disuelto la ciudad, habrá borrado en el hombre cualquier posibilidad de elevarse como causa de sus actos, de ser libre. Ese es el significado "pesimista" de la *retribalización electrónica*. La disolución del individuo en la tribu total, en la *aldea global*, y su imposibilidad de *ser persona*.

Ahora bien, que las personas puedan llegar a ser sometidas de una manera universal a esa manipulación electrónica absoluta de la conciencia mediante las imágenes es verdaderamente atroz e irreal. Ni el mercado, ni la uniformidad existen a una escala disolvente del individuo. Sólo añadiendo un horizonte impersonal, biologicista o mecanicista podrá considerarse plausible semejante cuadro. Cuando Ramonet achaca a Friedman que él y los que representan el pensamiento único están restaurando y ejerciendo una especie de neodarwinismo social, está fundando la vía para la ilusión mcluhaniana. Pero Ramonet olvida que ese discurso en realidad esconde otra cosa distinta. No se impone realmente el mercado libre, ni el darwinismo. Eso es el caparazón de una realidad económica en donde la planificación económica anual por países, la vinculación de las multinacionales con intereses perfectamente nacionales está a la orden del día. Esta semana hemos visto las consecuencias de la cumbre de Seattle, en donde los países pobres han conseguido que la cumbre de la OMC no alcanzara sus objetivos de *globalización*. ¿Por qué? Porque la globalización favorece a unos países y perjudica a otros. La supuesta liberalización económica a escala mundial promovida por las multinacionales no busca sólo el beneficio atroz e inhumano, despiadado, de un amor al dinero desmedido, sino también los más finos intereses nacionales de países perfectamente desarrollados. Podemos observar, por ejemplo, las consecuencias que para varios países del tercer mundo está teniendo la investigación biotecnológica en ciertos productos transgénicos. En los informes del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) se sugiere que "si tiene éxito el desarrollo de las nuevas biotecnología bajo control de las megacorporaciones, en el futuro los países del Sur tendrán que hacer frente a pagos por *royalties* y derechos de patente a estas transnacionales del Norte que *superarán los exorbitantes e injustos pagos por la deuda externa que están realizando hoy*" (en Biotechnology Working Group, *Briefing Paper*, 3, BSWG, Montreal, Canadá, Mayo 1997).

Estas consideraciones remiten a problemas muy concretos: "Gran parte de las importación de productos agrícolas del Tercer Mundo consiste en materiales

cualitativamente únicos, como café, aromatizantes, esencias y aceites alimentarios con propiedades especiales. Además, la producción de estos materiales es de bajo nivel tecnológico con alto aporte de trabajo, en países con regímenes políticos y económicos e inestables. Como resultado, el precio y disponibilidad de, por ejemplo el aceite de palma de Filipinas es inestable. Estas características hacen que estos productos agrícolas se conviertan en objetivos principales para la transferencia de genes en especies nacionales que se harán crecer como cosechas especializadas bajo contrato con los agricultores. Calgene ha modificado una cepa para aceite de canola con alto contenido en ácido láurico (semilla de soja), que se utilizarán en jabones, champúes, cosméticos y productos alimentarios que antes exigían la importación de aceites de palma. Estas cepas especiales de canola se están produciendo ahora en el Medio Oeste bajo contrato, desplazando la producción filipina de la cual depende económicamente una gran parte de la población rural [el 15 % de la población filipina]. Y los genes de la biosíntesis de la cafeína se han transferido a las semillas de soja. Si se consiguen transferir también los genes esenciales de los aromatizantes del café, América Central y del Sur y África perderán su mercado de grano destinado a café molido." (R. C. Lewontin, "La maduración de la agricultura" en *Papeles de la FIM*, 11, pág. 150).

Los ejemplos se pueden multiplicar y muestran la enorme distancia que separa la realidad *política* de hoy, con respecto al discurso acerca de la *globalización*. En unos casos, como el de Friedman (*The Lexus and the Olive Tree*), este término es tan amplio que incluye lo que aquí hemos considerado como uno de los elementos clave de la dialéctica de conformación de la ciudad, borrando toda diferencia entre "comunidad, nación, familia, tribu, identidad", en la medida en que todos son elementos a superar bajo *Lexus* (automóviles de lujo). En otros casos, es tan ideológico como en Ramonet donde todas las injusticias sociales a escala internacional aparecen como resultado de un culto fanático por el *mercado libre*. Ramonet incluso propone, para evitar "los riesgos de la violencia endémica", "dedicar una parte minúscula de la riqueza del mundo" a "los desheredados de la Tierra". Esta petición coincide con la que el economista David S. Landes propone en su último libro *La riqueza y la pobreza de las naciones* (crítica, 1999). En una entrevista concedida a *El País*, el 6 de noviembre de 1999, decía: "Occidente necesita que la desigualdad se reduzca. Y lo necesita para continuar siendo rico". Pero no podemos ser todos ricos, dice, porque "la Tierra soportaría difícilmente que todos seamos ricos".

Desgraciadamente, tanto Friedman, como Landes (también Fukuyama), ajustan sus teorías a la implacable evidencia de que los desheredados de la tierra, los "infelices" de "nuestros hermanos humanos" como los llama Ramonet, los "pobres", "quieren ir a Disneyworld, no a las barricadas. Quieren el *Reino de la Fantasía*, no *Los Miserables*". En definitiva, están, por teoría, fuera del mundo real, aquel en el que se baraja la injusticia a base de explotación y colonización, abuso de poder. Situados de hecho en la *civitas terrena carnalis*, aspiran a Disneyworld, al *reino de la fantasía*, a la *civitas coelestis spiritualis*. La *Telópolis* que predica Echeverría, esta Disneyworld infinita, *nueva ciudad de Dios* para los agraciados, vuelve a ser, como aquella agustiniana, tan excluyente como puramente ideológica, pero, al igual que

aquello puso en marcha el ortograma del agustinismo político, temo que esta *Telépolis* no sea más que la bella palabra que representa la nefasta doctrina *Fukuyama* del fin de la historia. Pero para ella tenemos ya un diagnóstico: *La aldea global*. En fin, la desaparición de la ciudad, como *civitas terrena spiritualis*, y del hombre como *persona*.

Lo que encubre esta doctrina fukuyama, pero también la crítica poco atinada de Ramonet, es el hecho de que todos estos mecanismos ideológicos de la *globalización* tienen lugar *realmente* en el seno de la ciudad *intermedia*. Sin embargo, estos autores prefieren representarse la *globalización* económica, o la lógica de la explotación capitalista generadora recurrente de desigualdades sociales extremas, desde el modelo de un mundo utópico, ideal (teológico), deseado, al que supuestamente debe llevar la *globalización*. Mientras que esta realidad compleja sólo se deja entender bajo la realidad constitutiva humana de la *civitas terrena spiritualis*.

la *Ciberpolis*, la *Telépolis*, la *Ciudad global*, no son más que metáforas hiperbólicas de un pesimismo u optimismo infernal acerca del proceso económico de la *globalización* que impone el desarrollo del capitalismo (el *capital* dos lo llama Thomas Friedman), en la medida en que aumenta la semejanza distributiva entre las ciudades. La *Telépolis* que tanto ha seducido a Echeverría no puede ser ciudad política porque disuelve la presencialidad material del cuerpo. En rigor es un *espacio teatral*, es la ciudad de los *hipócritas* en donde cualquiera puede representar y ejercer el papel que le convenga. Sin embargo, las ciudades políticas se imponen por la presencialidad recurrente del cuerpo como constitutivo de la persona, entendida esta no como un conjunto de actos aislados, sino como una *trayectoria* configurada por un proceso sistemático-histórico de construcción mediante la voluntad. "Ser ciudadano de" es una forma fenoménica de manifestarse la *persona*. Porque la persona se manifiesta en la ciudad de una manera *definitiva*, al margen de la intención particular. No podemos dominar el escenario de nuestras acciones hasta el punto de confundir, porque la trayectoria recorrida se impone en cada nueva decisión. Una ciudad es un espacio de *sinceridad*. Y esta sinceridad la impone la inmersión, la absorción total de *nuestro cuerpo*, en el espacio de la ciudad. El concepto de *Telépolis* (*civitas coelestis spiritualis*) se constituye asociado a la voluntad de *representarse*; el concepto de *civitas terrena spiritualis* se constituye asociado a la realidad de *presentarse*.

La transformación del mundo en una *Nueva polis* total sólo será posible por la transformación de sus *ciudadanos*. Una *telépolis* -una *civitas coelestis spiritualis* no sólo requiere un nuevo espacio, requiere un nuevo ciudadano, *angelical*, sin sexo, sin hambre, sin frío, sin trayectoria, *inmortal*, pura especulación. ¿Quizás los mismos ordenadores? -nos preguntamos, aventurándonos en el ámbito de la ciencia ficción y pensando en Hall 9000, en los Nexus 6, en Roy, en los acabados productos del Hombre. El libro en que el laureado Ray Kurzweil especula a partir del *test de Turing* sobre la época en que "los ordenadores superen la mente humana", lleva por título *La era de las máquinas espirituales* (1999), tal vez esta era es la que añoran los nuevos "San Agustín" de la *Telépolis*:

"2099

Hay una marcada tendencia a la unión del pensamiento humano con el mundo de la inteligencia de la máquina que la especie humana creara inicialmente. Ya no hay distinción clara entre seres humanos y ordenadores. Las entidades más conscientes carecen de presencia física permanente. Las inteligencias basadas en máquinas y derivadas de modelos extendidos de inteligencia humana se proclaman humanas. La mayor parte de estas inteligencias no están ligadas a una unidad específica de procesamiento informático. La cantidad de seres humanos con soporte de *software* supera con mucho la de los que siguen utilizando el cálculo neuronal natural a base de carbono [...] Los seres humanos que no recurren a esos implantes son incapaces de dialogar con los que se valen de ellos. La *esperanza de vida* ya no es un término válido en relación con los seres inteligentes."

Pero esta especulación ontológica, y muy pertinente, está lejos de resolver el infame saqueo y la injusticia *real* de la *globalización económica*. Una *historia de infamia* a la que, sin duda, contribuirá esa particular *Telépolis*, que seguirá siendo una ciudad *entre* (o contra) otras.

PABLO HUERGA MELCÓN (pablomel@netcom.es)
lunes 6 de diciembre de 1999.