

José Luis González Quirós

De la ciudad histórica a la ciudad digital

[Publicado como “De la ciudad histórica a la ciudad digital”, en J. L. González Quirós, Ed. *Ciudades diversas*, Lengua de trapo - Escuela contemporánea de humanidades, pp. 71-103, Madrid, 2003, ISBN 84-96080-11-0.]

La pregunta por la ciudad es un modo acreditado de hacer filosofía, de interrogarse por nuestra condición pues no en vano la ciudad constituye uno de los entornos límite de lo humano: sus diversas formas históricas han sido el crisol en el que se ha moldeado el desarrollo de la humanidad como algo irreductible a lo meramente natural, en forma de *historia*, un tipo de acontecer en el que el azar, la indeterminación y la libertad han jugado el papel determinante. La historia es una dimensión de la realidad respecto de la que solemos caer prontamente en el olvido cuando no en una ocultación algo más insensata.

La ciudad *viene* de la historia pero ahora vive enteramente ajena a ella. En su plasmación contemporánea es la forma en que hemos dado el salto de la vida como tradición a la vida como innovación, del culto al pasado al sometimiento al futuro. El futuro ha cambiado de naturaleza porque se ha hecho presente, ha obtenido el milagro que siempre se negó a la *causa final*: actuar sin existir todavía. Se trata de un futuro que ya no es lo que era, que ha dejado de ser posibilidad para anticiparse y forjar la actualidad: las fuerzas que determinan los cambios son tan poderosas que su impacto desborda ampliamente el ámbito de lo presente, suponen un momento mayor, y nos obligan a un paradójico vivir desde el mañana que, al menos en parte, nos desvive de ciertas formas del presente y nos impone una ceguera selectiva sobre lo pasado, sobre lo que ya no es.

La ciudad contemporánea es una máquina de *destradicionalizar*, un monumento efímero del presente que es cambio incesante, sustantivo, puro acontecer que borra cada día su pasado (pasando a ser tan insignificante e inexpresivo como un periódico de hace tres meses) y convierte el espesor de los siglos anteriores en mera conmemoración, en cultura de consumo.

La mirada actual sobre la ciudad, sobre lo que somos y hacemos de ella y en ella, tiende a subrayar más la indeterminación que la libertad porque es muy difícil hablar de libertad en un entorno en el que todo parece moverse anónima y mecánicamente, en el que la lógica de mercado que todo lo lleva y lo trae parece haber reducido a mero precio cualquier clase de valor. Estamos (donde se puede) en la apoteosis de la libertad negativa, en la utopía de la no restricción, en un plexo incesante de intercambios en el que todo parece mercancía inagotable.

Las ciudades de hoy son un escenario inadecuado para la persecución de fines últimos, de objetivos radicales, de coherencia o de bienes sustantivos. Quien crea o quiera algo como eso deberá salirse de las avenidas

principales y buscar islotes de tradición, de solidaridad, de naturaleza: salirse del tráfico de la ciudad para fundar alguna especie de *castillo interior* en el inquieto pasar de la ciudad total. Los fines se han puesto muy caros en una sociedad que va al ritmo que ésta lo hace y que se ahoga entre signos sin espesor ni sentido, entre estímulos infinitos que, antes que orientar, desnortan y desafían.

La ciudad de la que ahora hablaremos no es sólo aquello que estudian los urbanistas sino un enorme y caótico laboratorio en el que analizar lo que da de sí la vida humana, una puesta en escena y, sobre todo, en mercado, de nuestros valores, temores y carencias, un gigantesco experimento social y humano. Hablaremos de la ciudad como quien habla no sólo de edificios y avenidas sino de la extraña condición de quienes las hacen y las deshacen, de la comunidad humana y de los grandes cambios que han ido definiendo y alterando su naturaleza política y moral.

Como se viene repitiendo desde Aristóteles, la ciudad nos ha hecho humanos. En verdad, la ciudad modela nuestra identidad y determina el carácter de nuestras vidas. Tanto la aglomeración apresurada de las quintas avenidas como la soledad de la muchedumbre o del extrarradio son metáforas de la condición humana, imágenes de nuestra búsqueda de sentido, de integración y de pertenencia. Se supone, pues, que las ciudades dibujan el rostro de lo que somos, de alguna de las casi infinitas maneras de ser que puede adoptar el hombre. A diferencia de otras especies animales que definen sus *ciudades* de un modo exacto y, a lo que parece, muy escasamente variable, las ciudades del hombre han sido el asunto de la historia y nos han traído a la *post-historia*, haciéndonos objeto y reflejo de un cambio total que nos seduce y nos cuestiona.

Si ahora miramos una ciudad desde arriba, lo primero que se ve es que la ciudad nos ha devorado, nos oculta, tiene una escala monstruosa, caótica e ingobernable a la que apenas podemos resistirnos. La ciudad actual casi ha perdido por completo lo que se consideraba la escala humana y por eso estamos a la búsqueda de un nuevo nombre para ella, porque tal vez no basta con pensar que es meramente la forma de ser ahora de la ciudad de los hombres, de algo que ha existido casi desde siempre, sino otra cosa que no entendemos muy bien.

Pese a ello, podríamos decir que especular acerca de la *ciudad digital* supone unas ganas de hablar casi enteramente incontenibles, porque si hay dos términos que no puedan maridarse con facilidad son precisamente estos: *ciudad* y *digital*. Cuando pensamos en la ciudad nos representamos, ante todo, el poder, el espacio, los trabajos y la vida de la gente. En cambio, cualquier análisis responsable de las características y las consecuencias de la *revolución digital* tiene que empezar por reconocer que, alcance lo que alcance, su influencia se deriva radicalmente de su condición de tecnología de manipulación de símbolos (y luego de artefactos), nada más que eso. Si pensamos que existe ya una ciudad digital es porque creemos (o tememos) que el control ha pasado ya a manos de las máquinas, de los artefactos, de lo que sí se ve desde arriba cuando miramos nuestras ciudades.

Cabe, sin embargo, pensar en una cultura digital enteramente ajena a las convulsiones económico sociales que de hecho la están acompañando en estos últimos cincuenta años y que son tan responsables como ella misma de la ciudad que nos acoge. Aunque la afirmación pueda parecer platonizante, no cuesta excesivamente imaginar, por ejemplo, al discreto y selecto mundo intelectual medieval como un mundo enteramente digital presidido sabiamente por un Papa que viniera a ser una mezcla de Lulio y de Umberto Eco.

No obstante, la forma concreta en que se ha producido el desarrollo que ha traído consigo la era digital está teniendo una influencia decisiva en las ciudades, en su abigarramiento y su camuflaje, en su competitividad, en su condición de creadoras de mundos efímeros, singulares, virtualmente infinitos, en los que los ciudadanos se pierden porque ya no saben si pueden buscarse o han de limitarse a seguir el ritmo de la ola. Átomos, bits y dólares han heredado fortunas de estirpes distintas, pero se han asociado en su dinamismo bajo la batuta del billete verde para no dejar, si se les deja, piedra sobre piedra de la ciudad antigua y de cuanto en ella se veneraba. La realidad última, sólida, narrable, se oculta (si es que persiste) tras una tupida red de flujos financieros y comunicacionales que aniquilan y rehacen incesantemente la imagen de la realidad resultante, millones de veces a cada segundo. Como escribe Alejandro Gándara en estas mismas páginas, urbano y virtual significan ya la misma cosa, un universo de sucesos que prefigura una cultura visual extrema.

Para empezar, no podemos olvidar que las últimas transformaciones a que estamos existiendo en las formas clásicas de la ciudad (en su antigua *naturaleza*) tienen una de sus causas más hondas en la globalización económico-financiera que habría sido no sólo prácticamente imposible sino arduamente imaginable sin el substrato tecnológico que se ha ido configurando en la era digital sobre la base de desarrollos tecnológicos muy variados. Aunque todos ellos se remontan, según es opinión común, a la revolución científica de los orígenes de la modernidad, en la que Parrondo (2002) ve los orígenes del programa digital en tanto que consumación del proyecto galileano, la verdad es que se enderezan sobre saberes enteramente independientes del impulso digital. En cualquier caso, la síntesis entre tecnologías reduccionistas (o inspiradas en saberes que lo son metodológicamente) y las tecnologías de inspiración semántica¹, como son las propiamente digitales, es lo que ha producido un empuje irresistible en los últimos cincuenta años: la alianza entre la mano (la energía) y el cerebro (la información) es lo que ha puesto la realidad-mundo de siempre literalmente patas arriba.

¹ Se trata de una distinción que se funda en lo siguiente: el reduccionismo busca determinar los elementos que componen una *realidad* dada y cuya articulación explica los fenómenos; la digitalización se construye a partir de un *significado que está previamente dado*, que no se descifra sino que se cifra digitalmente. El hecho de que ese cifrado se preste maravillosamente a una manipulación electrónica infinitamente rápida no debería confundirnos acerca de esta diferencia esencial.

El pasado siglo XX ha sido el siglo de las ciudades, de la despoblación del campo y del desbordamiento urbano y ha visto, repetida con exageración y caricatura, la transformación en grandes conurbaciones de lo que hasta poco antes fueron naciones enteras y, hasta ese momento, más o menos homogéneamente pobladas. Esa urbanización de la vida ha traído consigo la destrucción del marco histórico de las ciudades, de casi cualquier imagen prevalente del pasado. Es característico de los tiempos que las ciudades de moda, Berlín, por ejemplo, sean aquellas en las que el pasado ha sido borrado (y nadie quiere reconstruirlo) lo que permite dar paso a esa ensoñación de futuro que necesariamente es la *ciudad contemporánea* puesto que, hasta ahora, las ciudades habían sido símbolo y presencia del pasado y la tradición: el lugar en que nacía el mundo civilizado.

Las nuevas conurbaciones tienen poco que ver con la ciudad histórica, ya que son, precisamente, el desmentido radical de su permanencia; aunque su asiento haya cristalizado en torno a los ejes de la vieja ciudad, las ciudades de hoy se han edificado sobre la destrucción de la trama clásica que ya sólo está vigente en forma monumental y aislada.

Es muy característico que estos fenómenos de *sobreurbanización* se hayan producido también en aquellos lugares en los que aún no se había alcanzado enteramente la plena hegemonía del poder político estatal en democracias estabilizadas, en sitios como Sao Paulo o Delhi, lugares en los que las gentes se agolpan no para huir de la supuesta idiocia del campo, sino para acercarse a una mínima esperanza de salvación económica del mismo modo que se arriesgan a morir quienes tratan de llegar a nuestras costas en las pateras: porque cualquier cosa se les antoja preferible a vivir sin la esperanza de cambiar. Esta presión universal del modo de vida de las sociedades de consumo (de las ciudades) es un fenómeno sin parangón en el pasado: se trata de una consecuencia inmediata de la potencia de las redes de intercomunicación que forjan la imagen de las ciudades, unas imágenes en las que todo brilla y en las que ese resplandor hace creer a los desheredados que en ellas ya no queda lugar para los pobres.

Mientras la ciudad explota, su *forma* se resquebraja. Desde este punto de vista, en Europa especialmente, estamos asistiendo a un cierto final de esa forma especial de la ciudad-estado que han sido las grandes naciones europeas constituidas en *estados de bienestar*: unas instituciones que agavillaban en su mano tanto el poder político, con sus recursos de legitimación y de seguridad, como el poder económico y, finalmente, desde finales de la segunda gran guerra europea, en buena medida, un curioso poder simbólico o cultural.

No es demasiado conceder que la ciudad histórica *muere* (tanto desde el punto de vista de su *tamaño*, como en su *forma* política) como consecuencia de transformaciones fundamentales en el régimen económico de las sociedades que albergaba: se intensifican los intercambios, se aceleran los procesos, se achican las distancias, se rompen los grupos, etc., y todo ello implica, en un dinamismo creciente, la inestabilidad y la inoperancia de la *muralla política*, aunque esa explosión de cambio haya sido posible precisamente por ella, por su naturaleza

flexible de muralla *liberal*, cuando ha sido el caso. Las ciudades que han sido más estatistas se amurallan también por su interior (y la economía languidece), mientras que las ciudades más liberales tenderán a desprenderse de ciertos baluartes, nunca de todos, porque toda comunidad se organiza sobre la ley, es decir sobre las exclusiones.

En cualquier caso, la economía, con toda su importancia, no es enteramente autónoma sino que se comporta también como *máscara* de transformaciones morales y, en todo caso, se ve acompañada de cambios sociales y biográficos que modifican decisivamente la vida humana. De la ligazón a la tierra como forma única de subsistencia hemos pasado al empleo flexible y a la empresarización de la propia biografía, a convertirnos en agentes económicos, independientes pero desarraigados, cuyas acciones tienen imprevisibles consecuencias en ámbitos muy lejanos y aparentemente ajenos a nuestras opciones y decisiones; al tiempo, hemos abandonado casi completamente la solidaridad *tribal* para actuar (aunque no en todas partes) en escenarios muy competitivos presididos por demandas que a su vez también se encuentran en competencia.

Son muchas y muy variadas las tecnologías que han hecho posible ese conjunto de cambios, pero en lo que se refiere a su aspecto espacial, han sido los transportes (tren, barco, coche y avión) quienes han determinado su aceleración, de modo que, como dice irónica y malintencionadamente Neil Postman, el transporte no acorta las distancias sino que las incrementa.

El mundo digital ha venido a sumarse a esa jibarización del territorio sintetizando y coordinando la actuación de los distintos *depredadores de distancia* y creando un *espacio virtual* en el que está ausente la dimensión espacial y en el que el tiempo ha perdido relación con los ritmos solares de la vida (véase el tiempo de Internet, la *hora Swatch*). Se trata de un *espacio* enteramente nuevo que sustituye en ciertos aspectos al espacio natural y que ha permitido poner en pie nuevas formas de vecindad que compiten con las tradicionales (históricas o más recientes) y hasta las anula. Esta nueva urbe digital (lo que Echeverría ha llamado *Telépolis* para subrayar su a-territorialidad) había sido preparada en su globalidad por ciertos fenómenos de indiferencia al lugar que han sido catalizados primero por el cine y luego por la televisión pero que también han sido consecuencia de la universalización de las empresas de servicios. Un Mc Donald es siempre un Mc Donald, sin que el tinte local pueda privarle de sus encantos. Aún antes de que existiera la malla mundial de ordenadores, el espacio en el que los habitantes de los sesenta y décadas posteriores han vivido ha sido antes que un espacio *local* un espacio de *artificio*, una recreación de mundos y símbolos de éxito previo en otros lugares.

La apuesta por la innovación trae consigo una continua y poderosa transformación de los espacios urbanos. La evolución contemporánea de las ciudades ha supuesto un desmentido permanente y progresivo de la vecindad humana como base psicológica fundamental de la trama urbana, relegándola muchas veces a una función residual (por ejemplo, ciudades dormitorio) y sometiéndola a un *remake* de entornos ajenos que eliminan

el paisaje histórico y peculiar de las ciudades singulares al socaire de diversas formas de progreso (el coche, la moda, etc.).

Como se ha señalado en múltiples ocasiones, la cualidad diferencial de la nueva vecindad digital (que permite a un español jugar con un neozelandés y compartir aficiones con un sujeto sito en Nebraska) es el carácter anónimo, el hecho de que esa nueva vecindad se basa en textos o imágenes que reflejan a quien los emite pero que también le permiten ocultarse, que en todo caso, no muestran su verdadero rostro. Esa *neo-vecindad* de la red es una suerte de *ersatz* de la vecindad anónima y civilizada de los grandes bloques de viviendas en los que la gente se saluda y convive pero se ignora realmente. Si, como subrayó Desmond Morris (1972) el número de amigos que se puede tener está en el entorno de la decena, cualquier afección a un *alter ego* digital ha de suponer una merma adicional de interés en el prójimo próximo o, visto de otro modo, la creación de proximidad virtual puede acabar trayendo una cierta atrofia de las capacidades que hicieron posible fundar formas de socialidad en la primitiva vecindad física.

El advenimiento de una nueva e imprecisa *ciudadanía digital* habrá supuesto la culminación de un proceso que va de la vecindad al anonimato para desembocar finalmente en una especie de ficción. En la medida en que esa ficción se ha ido haciendo realidad cotidiana, aun antes de disponer de la tecnología digital adecuada, constituye un objeto cuya descripción no es fácil. La imagen de esta sociedad difusa no puede ser construida mediante las narraciones y discursos convencionales, sea de la literatura, sea de la sociología, porque no puede ser *leída*, no es lineal ni racional sino caótica, explosiva: ha de ser, más bien, vista, entrevista o sentida. Su canon está establecido por el contacto físico y efímero de sus *partículas elementales*, de sus átomos, humanos en ocasiones, otras veces *ersatzs* digitales o meramente icónicos que, en cierto modo, se mueven como pasan las cosas en los *video-clips*. Su caricatura minimalista sería la imagen del movimiento browniano, una infinidad de partículas de un fluido que se agitan caóticamente en el interior de una vasija que está fuera de foco. Esa es precisamente la imagen de los demás que cada uno interioriza cuando choca con *seres-obstáculo*, con todos los otros, en las nuevas zonas de conflicto que son las grandes superficies, las redes, los lugares de ocio y los atascos, cuando cada cual siente que está en riesgo la coraza privada y protectora que la ciudad le reconoce y le concede.

Es razonable echar una mirada a ese pasado reprimido por la voracidad innovadora de las ciudades ensayando una cierta reviviscencia de los modos de vida que ahora han quedado amputados y congelados en el resto monumental de las ciudades con historia o, dicho de otro modo, de la tradición. Ahora, las ciudades administran esa herencia, haciendo que forme parte de su programación, de su cadena pública de eventos. Esos restos más o menos gloriosos que han ido quedando en las huellas del ayer que son sus edificios históricos, constituyen centros en los que, tanto real como simbólicamente, ya no vive nadie o casi nadie.

La ciudad histórica sirve de paleoesqueleto de la ciudad de ahora y sobre ella, contra ella y a su pesar, han crecido infinitos jeribeques de

complejidad que han reducido a barrio o a parque el campo antiguamente ordenado de su asiento histórico. La ciudad ha engullido su pasado y lo conserva, generalmente, sin digerirlo, sin saber bien lo que significa: algo no entendido y ya sin vida, un poco a la manera en que el mercado nos entrega bienes que trascienden absolutamente su valor de cambio.

1. Historia antigua: naturaleza y recinto

Es difícil resistirse al relato trivial que nos cuenta los orígenes de la ciudad. Según esta Vulgata, primero fuimos cazadores solitarios o en manada, luego devinimos recolectores y nos agrupamos en entornos de población con base agrícola. Tras esa mera agrupación, una especie de *ciudad procariota*, sin núcleo, surgieron lazos más fuertes que la simple proximidad, unas relaciones que se elevaron sobre el cañamazo de la coexistencia hasta que aparece algo ya más parecido a una *ciudad eucariota*, con estructura más definida. Una vez que *la ciudad* existe seguramente comienza a ensimismarse y a acoger en su seno como razón de ser no su mera existencia, sino su perfección, siguiendo aquello que dice Aristóteles (Política, III, 1281a 14) de que “una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena”.

Los griegos teorizaron abundantemente sobre la ciudad que fue para ellos el único estado concebible y en el que su memoria alcanzaba para comprender que el hombre estaba rozando la perfección de la vida. Luego azares, tecnologías y ambiciones nos han traído a este mundo globalizado y la teoría no lo tiene tan fácil con *ciudades* que exceden en tanto la dimensión que históricamente se ha considerado humana.

En la antigüedad, la persistencia de bandas de malhechores y la rivalidad entre las ciudades obligó probablemente a la erección de la muralla² y eso trajo consigo la geometría de la ciudad, la sustantivación de su unidad, la diferenciación de funciones, el proceso que puso las bases para que apareciese la complejidad que nos determina como algo más que meros individuos.

Vitruvio pensaba que el tamaño ideal de la ciudad se debe definir por lo que un hombre puede recorrer a pie sin extenuarse: estaba seguramente explicando la ciudad en función de la casa, como una prolongación de ella en la que se comparte la vecindad que es la base física de la ciudadanía.

² No me resisto a consignar este otro fragmento de un Aristóteles (Política, VII, 1330b 9) optimista a propósito del progreso y cuya lectura no puede hacerse hoy sin esbozar una sonrisa: “Pero puesto que ocurre y puede ocurrir que la superioridad de los atacantes esté por encima del valor humano y del de unos pocos, si es preciso salvarse y no sufrir daño ni ultraje, se ha de pensar que las murallas más sólidamente fortificadas constituyen la más segura protección militar, especialmente ahora en que los inventos relacionados con los proyectiles y las máquinas de asedio han llegado a una gran precisión”.

Como recuerda Mumford (1969, 83), "compartir el mismo lugar es quizá el más primitivo y elemental de los vínculos sociales, como la forma más simple de asociación es estar cada vecino a la vista del otro". Las ciudades se instalaron, más o menos afortunadamente, sobre espacios naturales apropiados en los que la proximidad local se superpuso al parentesco familiar o de clan para crear la vecindad, una relación fundada en compartir la vida en un idéntico entorno natural que queda singularizado por la apropiación que de él hace la *comunidad* y que determina inicialmente las posibilidades de vida del grupo que en él se asienta.

El mito fundacional de Roma (al igual que el Sócrates de la *Apología* platónica) nos advierte prontamente sobre la importancia de la ley (mayor que la de la vida personal, un bien de reconocimiento tardío), y nos incita a pensar en los límites de la ciudad como esencia primordial de la misma. La ciudad se funda en sus límites, en sus murallas físicas y civilizatorias. No ha habido nunca ni puede haber en realidad una ciudad completamente abierta pese a que los cosmopolitas se desgañiten proclamando lo contrario.

La ciudad siempre ha sido vista como algo suficiente, soberano, cerrada y protegida frente a lo *extraño*, las amenazas, y frente a lo *inferior*, la naturaleza salvaje y aniquiladora. Dos especies de hombre viven, en cierto modo, al margen de esa pretendida suficiencia de la ciudad: los viajeros, y los comerciantes. Unos se mueven porque la ciudad no les satisface porque la viven como un encierro, como un robo de lo natural y tornan a la vida de aventura. Otros viajan para ver, para aprender, aunque muchas veces lo hagan como embajadores de la ciudad, como leales súbditos de ella. De estos dos oficios, del viajero (origen remoto del pensador, del que distingue lo esencial de lo que no lo es y está dispuesto al cambio) y del comerciante (que todo lo vende y lo compra y se convertirá en financiero), vendría, en buena medida, el fermento de un desarrollo que acabase con el caparazón de las ciudades.

En el interior de la ciudad se perfecciona otro ámbito cerrado que, siendo genética y lógicamente anterior a la muralla política, puede introducir ciudadelas en el espacio común y hacerlo inspirándose en el modelo de la ciudad: el espacio interior de las casas, allí donde todavía ahora penetran con alguna dificultad las leyes públicas. Todas las utopías *cálidas* que aspiran a instaurar valores *familiares* en el espacio público se expresan de modo autoritario porque quieren imponer en la plaza y el mercado el orden de la casa. Todas las utopías *frías* que aspiran a la universalidad de valores formales se expresan de modo autoritario porque quieren imponer en la casa los valores válidos en el mercado y en la plaza. Frente a las utopías que simplifican el caso, cabe suponer como cierto que no habrá futuro posible para la civilización sin mantener la distinción de esa doble fuente de moralidad (que se respetó en Occidente, sin embargo, cuando se distinguió entre el poder civil y el poder religioso).

La vecindad es, digamos, la materia con la que se configura la forma de la ciudad antigua, lo que configura una cierta identidad de origen (familiar, de clan o manada) en la que la existencia ciudadana va sugiriendo un

sentido de la vida más allá de la pertenencia a la célula básica para afirmarnos como miembros de una comunidad en la que la sangre jugará un papel crecientemente menor, un ámbito en el que se puede pasar, más o menos suavemente, de la sumisión a la autoridad de un padre o caudillo a la igualdad que define a los ciudadanos por su capacidad de hablar y representarse ante una asamblea que ya no se limita al clan.

En el seno de las ciudades antiguas, como lo testimonian los textos griegos, se discutía abundantemente la naturaleza del buen gobierno y es claro que se estableció una línea de progreso que va de la autoridad basada en el poder individual y en las armas a la autoridad basada en la ley y en cierta igualdad, en lo que luego ha dado en llamarse la *patria*. Las alianzas de ciudades y el poder de jefes de los ejércitos dan lugar a los Imperios, esa especie de pre-estados que constituyen las primeras instituciones políticas geográficamente muy extensas. Luego Roma puso de nuevo las cosas en su sitio y construyó la teoría más sólida de la ciudad perfeccionando el derecho civil y dando pie a la primera economía integrada a gran escala de la que tenemos noticia.

2. Historia medieval: de la vecindad a la ciudadanía

De las ciudades medievales tenemos una abundante representación iconográfica y son muy numerosos los estudios que se han adentrado en la constitución espiritual, jurídica y política de esos *ayuntamientos* sobre los que se construyeron las ciudades europeas. Tal vez el rasgo más diferencial de las ciudades medievales, es el que las define como comunidades humanas en las que, independientemente de sus orígenes, se ha alcanzado un alto grado de unidad y devoción entre sus habitantes. Dice Pirenne (1972, 136), “efectivamente es necesario remontarse hasta la Antigüedad para encontrar una devoción parecida por la cosa pública como de la que los burgueses hicieron gala. *Unus subveniet alteri tamquam fratri suo*, que uno ayude a otro como un hermano, reza una carta flamenca del siglo XII, y estas palabras fueron una realidad. [...] El afán de lucro se alía en ellos con el patriotismo local. Cada uno está orgulloso de su ciudad y se dedica espontáneamente a trabajar por su prosperidad”.

La ciudad medieval se constituye en una doble dimensión terrenal y religiosa que expresa con claridad el sistema de vida que rige entre sus habitantes muy persuadidos de la unidad que les da fortaleza y alimento, que les deja vivir y prosperar. La ciudad se estratifica orgánicamente para ejecutar todas las funciones necesarias bajo la analogía expresada en el texto latino de los Proverbios según la cual, *frater qui adiuvatur a fratre est quasi civitas firma*, de modo que la estructura social en capas (clero, nobleza, comerciantes etc.) responde a una idea de solidaridad horizontal y de complementariedad vertical, que resulta natural y legítima. Este carácter orgánico de la vida medieval se refleja en la estructura espacial de sus ciudades que adquieren una forma que puede compararse formalmente con la de cualquier ser vivo: una capa (muralla) que protege el cuerpo de las agresiones externas y a cuyo través penetran los alimentos

y se expulsan los residuos, un corazón que es la catedral y una cabeza que se sitúa en el ayuntamiento. Según Pirenne (1972, 118), "la ciudad medieval no consiste en una simple amalgama de individuos. Ella misma es un individuo".

En la época premoderna, la ciudad trata de hacerse autosuficiente y de fortalecerse como un refugio seguro, un lugar de paz y de orden, se organiza en sindicatos, se dota de reglas minuciosas y se autopercibe y legitima como un anticipo de la ciudad celestial. Esta representación ideal se imagina en la cumbre de un monte (la naturaleza es un pedestal del hombre) elevada hacia el cielo, pero esa imagen no debe ocultarnos la tensión y el conflicto en el que se ven envueltos sus habitantes, la competencia comercial, la lucha política, la defensa frente a los señores de fuera, frente a los reyes y, finalmente, frente al Estado. La ciudad está atravesada por una lucha entre sus convenciones y la fuerza que las precede, entre la legitimidad que origina y el poder de las armas, la política y el tráfico comercial. Esa convivencia entre intereses contrapuestos, da lugar a un refinamiento en el trato, a una cierta sofisticación de los usos sociales que se han de mover en un equilibrio inestable entre el respeto, la competencia y la cooperación: a la buena educación, signo inequívoco de civilización. Esa tensión competitiva y reglada agudiza el ingenio y promueve la invención de las artes y las técnicas y el cultivo de las letras como signo de distinción.

Poco a poco, el tipo ideal de hombre va cambiando, del caballero que se entretiene con la caza, la espada y el honor al burgués curioso, emprendedor, dueño de lo suyo y guardián de su libertad dentro del orden común. De la ciudad medieval sale, pues, tanto el comerciante y el inventor como el hombre de letras (el abogado, el narrador incluso) una pareja de caracteres sobre los que se edificará después el cambio hacia la ciudad moderna porque, al igual que el clero y a diferencia de los campesinos, han escapado del control señorial y son aliados objetivos e incipientes del poder nuevo de los reyes nacionales.

Fuera de la ciudad y hasta la invención de la nación, queda primero el espacio agrario, y luego esa tierra de nadie, asiento de bandidos y de brujas, hogar de buhoneros y trashumantes, de gentes que no aguantan la ciudad. Los estados nacionales aparecerán a medida en que la ley se expande e instala fuera de los recintos lo que contribuye, con el indispensable auxilio de las armas, a trazar las fronteras, esas demarcaciones que ahora tienden a desaparecer con la ola globalizadora aunque persisten en los mapas esenciales que, como todo el mundo debiera saber, son los militares.

3. Historia moderna: del capital a los barrios

Una de las más batallonas peripecias de la historiografía es la distinción entre lo moderno y lo que todavía no lo es. En el caso de las ciudades se puede decir que, si es que no ha sido así en todas partes, la transición fue

absolutamente continua y suave. De este modo, para cuando podamos encontrar huellas de instalación de la *modernidad* en las ciudades, la modernidad, digamos, intelectual será ya vieja. En realidad no hay una idea nueva de ciudad hasta que la ciudad no se traslada al plano cartesiano, hasta que triunfe del todo la idea de que se puede alterar la naturaleza de las cosas manipulándolas de acuerdo con un diseño consciente y sistemático.

En el fondo, cabe decir que hasta que el pensamiento moderno no llega a ser plenamente consciente no ya de su carácter revolucionario, sino de su inaplazable designio de poner en la realidad lo que antes se ha puesto en el reino de las ideas, no aparece ninguna nueva idea de la ciudad y que, cuando lo hace, lo que trae consigo es la necesidad de fundar un mundo nuevo. En este sentido, la idea moderna de la ciudad es contemporánea, conceptualmente, de la idea de revolución, y ello aunque Haussman haya diseñado las grandes avenidas, trazadas a golpe de bala de cañón, para evitar que se repitieran las barricadas parisinas.

Frente a las ciudades abigarradas que le sirven a Descartes para ejemplificar lo que no es aconsejable en la marcha del intelecto, la ciudad específicamente moderna nacerá bajo el influjo de una idea inspirada en la reciente ciencia. Para los nuevos saberes, la realidad es física y geométrica y la ciudad se hará conforme con ese enfoque edificándose sobre un campo en que se puedan desenvolver las ambiciones de la razón capaz de crear un nuevo mundo. La naturaleza, subyacente y oculta bajo el asfalto, acabará por perder cualquier poder evocador y paradigmático. La ciudad ya no será capaz de retener una unidad sustancial, no será por más tiempo algo semejante a una persona sino, más bien, una máquina, una entidad de artificio que se define por un proyecto, que consume una energía, que tiene un período de vida limitado y que sirve a los objetivos de una ambición que nada parece respetar en sus planes.

Las máquinas se adueñan de la ciudad por dentro y por fuera, la hacen y la deshacen, la obligan a parecerse a ellas. Aparece no ya el arquitecto, que siempre estuvo ahí, sino el urbanista, el que aplica un saber especial al mecanismo de la ciudad, el que rompe con una cierta *espontaneidad civil* del desarrollo urbano y pretende someter el crecimiento a un plan que se legitima como la consecuencia última del ejercicio del poder de la razón, encarnada en el poder político, en el Estado.

La ciudad proyectada encarna una idea de ciudadanía e independencia privada. La ciudad moderna lo esperará todo de sí misma, de su identificación con la razón en marcha hacia el paraíso. Es el momento en el que las casas comienzan a vivir más hacia fuera que hacia dentro, en el que las *fachadas* se convierten en el valor esencial. En la ciudad premoderna no había otras fachadas que la de las iglesias y palacios y, algo después, la de los ayuntamientos y corporaciones, pero ahora el burgués con dinero reclama su derecho de asomarse a la calle a mostrar su poder y los símbolos que le ennoblecen.

La vida de la ciudad se irá subordinando cada vez más a la economía del capitalismo y el poder financiero se convierte en un símbolo de su fuerza y su unidad, en lo que cualquiera aspira a poseer, un poder que ya no se fundará simplemente en el dominio del terreno o en la capacidad militar sino en tener maestría en los procesos que comportan la acumulación de capital dinerario.

El dinero, en la forma que adquiere en la economía moderna, es el típico invento anónimo, fruto de la experiencia y la ambición de operadores mercantiles que, desde bien dentro de la época medieval, comienzan a valorar el crédito, frente a la desestima religiosa de la usura: en *Inferno*, Dante coloca a los usureros en el tercer anillo del Séptimo Círculo, junto con blasfemos y sodomitas. El dinero mismo se convierte en una fuente de riqueza y los financieros aprenden a cultivarlo y a darle viabilidad y, a través de instrumentos cada vez más ingeniosos y atrevidos, a convertirlo en algo mucho más importante que un instrumento de cambio, en el verdadero valor del conjunto de los procesos económicos, algo que nunca entenderán del todo bien los que meditan a la antigua sobre los principios.

El dinero goza de un prestigio perfectamente describable entre los hombres de pluma, que ni lo tienen, ni lo entienden, ni lo valoran y, a base de no hablar de él, llegan a pensar, como Quijote, que el mundo idílico es aquel en el que nada hay ni tuyo ni mío. Este olvido del carácter creativo (y destructivo, por supuesto) del dinero aparece siempre que se diseña una utopía o se anuncia el paraíso, precisamente porque el dinero no es un mero invento o concepto sino una creación cooperativa, algo que sólo puede existir con el apoyo permanente de muchos: como ha recordado Daniel Bell (1977, 37), Marx no se preocupaba del destino de la economía en el paraíso que estaba pergeñando.

El dinero que todo lo gobierna pretende ocultar sus raíces menos brillantes construyéndose un pasado ilustre y por eso los ricos tratan de nobilizarse, de no perder su enlace con los orígenes mercantiles y jurídicos de la ciudad medieval y premoderna. Por esta razón, los que se dedican al préstamo y trabajan con dinero se instalan en el centro de las urbes y ese es un proceso que establece un nivel de precios radialmente decrecientes, un sistema que se confirma relegando hacia las afueras a lo que no tiene raíces, a lo proletario. La aglomeración urbana aparece, pues, de dos maneras, como expulsión del centro hacia la periferia y como avenida del campo hacia la ciudad, hacia sus afueras en la confluencia y acumulación espacial de los barrios pobres y de las *chabolas*.

El barrio que tenía en la ciudad medieval un significado predominantemente profesional (o étnico y religioso) se convierte en un fenómeno de significado fundamentalmente económico, al menos hasta que el tamaño desmesurado de las ciudades de este siglo, el tejer y destejer de las tramas urbanas y las distintas revoluciones contraculturales propicien la reaparición de barrios con un significado cultural: el Village neoyorquino o el Chueca madrileño. Los barrios son partes de la ciudad que gozan de los servicios que ofrece el centro histórico pero son también

ciudades en marcha, comunidades en que se restablece una nueva vecindad dentro de la misma urbe.

4. El Estado y la libertad ciudadana

El Estado reconoce los derechos esenciales de los ciudadanos, les reconoce la soberanía, bien que borrosa y limitadamente, al asentarse en la democracia, les recuerda su sometimiento a la ley, su sujeción, en cuanto son todavía súbditos de algo superior (la nación, generalmente), les convierte en proveedores involuntarios de las finanzas públicas mediante los impuestos, les asigna un papel de clientes, en destinatarios de una serie de servicios con los que se legitima la buena intención y los buenos sentimientos del Leviatán público. Claus Offe (1990, 168), como buen socialdemócrata, reconoce la función de soberanía, la sujeción y la clientela, pero se olvida de la condición *pagana* o impositiva a que se ve sometido el ciudadano quiera o no quiera. Generalmente, sólo los muy ricos consiguen salir con bien de este trance fiscal.

El ciudadano emprendedor que es paradigma de la entrada en la modernidad, que hereda ese espíritu de los mercaderes y viajeros medievales, aspira también a que se reconozca su influencia en el plano político: es, al menos intencionalmente, un demócrata y exige, por tanto, la instauración de instituciones que se sometan a los designios del nuevo soberano, del pueblo.

La realización efectiva del ideal liberal y democrático que trae consigo el moderno ciudadano ha tropezado con dos fuerzas que se que se han interpuesto en el decurso ideal de ese sano propósito. Por una parte, la explotación mercantil de los pobres que les priva, en la práctica, de su condición de iguales, de su ciudadanía, por tanto. Por otra parte, en buena medida como reacción a esa deriva del sometimiento, pero también por razones hobbesianas, el Estado mismo, la institución que encarna el ideal de la revolución democrática, se ha convertido en un nuevo poder de control muy difícil que, como tal, se sitúa, abierta o disimuladamente, por encima de las reglas que lo legitiman, de lo que constituye el fundamento de la igualdad y la fraternidad ciudadana.

El ciudadano puede llegar a verse frecuentemente privado de una igualdad efectiva frente a la ley en nombre de los *desheredados*. El Estado que ha venido a liberar del sometimiento a un soberano mortal se ha convertido en un nuevo déspota para quienes, como Hayek, afirman que en su ascenso se ha producido una paulatina disminución de la esfera de las acciones que dependen exclusivamente de reglas fijadas y un aumento demagógico de políticas y prácticas arbitrarias. Consecuencia de ese desbordamiento de los límites legítimos de la acción política es lo que Barzun (2001, 1183) ha descrito como corrupción del ideal de la libertad para recaer en el permisivismo, en la retórica paternalista de estados protectores pero muy absorbentes, corruptos e ineficientes.

Pese a sus carencias y disfunciones, el llamado *estado providencia* europeo ha permitido, por decirlo de la manera más suave, un crecimiento altísimo del nivel de bienestar, ha mejorado la salud pública, ha eliminado la mortalidad infantil, ha retrasado la edad a la que se espera la muerte, ha traído consigo un aumento extraordinario del número de habitantes del planeta y ha dado lugar a la ciudad contemporánea, a la ciudad de las masas, la tecnología universal y los medios de comunicación.

5. La ciudad que habla

La ciudad no puede ser sino tradición o invención, no tiene otra forma de libertad que una mezcla de ambas. La ciudad contemporánea ha seguido mucho más de cerca el paso de la innovación que los encantos de la tradición: esta es casi la única cosa en la que han venido a ponerse de acuerdo en los últimos años las derechas y las izquierdas, hay que cambiar, hay que olvidarse de lo pasado para vivir hacia el mañana.

Esa desestima de la tradición ha dado y da mucho que hablar. Con el nacimiento de los modernos medios de comunicación, la ciudad se somete a la *dictadura blanda* de la opinión, una especie de cambio perpetuo sin que nada cambie, una tarea en la que continuamente se teje y se desteje el manto de la vida sin otras reglas que lo decidan que la *agenda setting* de los medios que refleja y construye la actualidad que nos afecta y el cambio que nos interesa. Bajo este imperio de una comunicación que ahora es instantánea (siempre atentos a la pantalla), las ciudades del mundo tienden a confundirse, a edificar los mismos símbolos, a bailar al mismo son, a engalanarse del mismo modo, a consagrarse a una estética que en todas partes se promueve como la imagen de la cultura y del futuro.

Esa búsqueda del mañana se ha asentado en una universal conformidad con el cambio y con la pluralidad (bienes indiscutibles en cualquier caso y siempre mejores que sus contrarios) que ha traído consigo la generalización de una vida apenas sometida a controles ideológicos y en la que los ámbitos de indiferencia pública hacia lo que cada cual haga son realmente muy amplios. Una consecuencia de esa forma de vivir la libertad es la absoluta indiferencia de cada uno hacia las vidas de los demás: la ciudad ha dejado de ofrecer un modelo positivo de vida y se convierte en un modelo *negativo* de tolerancia (lo que dio pie a que Marcuse pudiese hablar de *tolerancia represiva*) pero eso trae consigo el desinterés más radical por lo que otros hacen, creen y padecen. El incremento de la permisividad social y de la indiferencia no ha sido fruto de ninguna revolución, ha llegado como de pronto, ni siquiera poco a poco, y se ha generalizado, fundamentalmente, a partir de la década de los sesenta del siglo pasado. Luego, ciertas costumbres antes reprimidas se convirtieron en *conquistas*, en señuelos ideológicos para tratar de forzar la barrera que separa lo público de lo privado y aun de lo íntimo y pudieron hacerlo porque la tensión política del sistema estaba neutralizada. Las ciudades ya no ofrecen moral, solo expiden moda, porque nada tienen que ver con lo personal y sí dependen de los roles sociales, de los signos.

Ante la ausencia de una preocupación efectiva por el prójimo, el Estado tendrá que ocuparse de todo aquello que pueda llegar a ser insoportable (la enfermedad, la pobreza extrema, lo locura, la vejez) porque la dedicación a vidas ajenas está fuera de la agenda de la ciudad masificada, un sistema en el que cada cual tiene su opinión y todas son igualmente respetables porque cada uno puede hacer de su capa un sayo y cosas aún más atrevidas.

Los intelectuales han dado en numerosas ocasiones la voz de alarma frente a la invasión de las masas, frente a la generalización de los modos de vida del héroe romántico, frente a la democratización del malditismo. Por eso puede decirse que si la ciudad medieval fue una ciudad orgánica y la ciudad moderna puede describirse como el reino de la iniciativa y del dinero, la ciudad contemporánea puede ser etiquetada como la *ciudad que habla*, la ciudad en que el consumo y un nivel de vida medio ejecutan la ilusión de la autonomía personal dentro de un esquema permisivo, un modelo que se presenta a sí mismo como el resultado de una liberación de los controles del pasado, como una conquista del *sapere aude* que, además, coincide con un cierto final de la historia.

El elitista Ortega y Gasset (1946, II, 543) hizo, a propósito de la Roma clásica, el siguiente esbozo de lo esencial a la ciudad: “La urbe es, ante todo, esto: plazuela, foro, ágora, lugar para la conversación, la disputa, la elocuencia, la política. En rigor, la urbe clásica no debía tener casas, sino solo las fachadas que son necesarias para cerrar una plaza, escena artificial que el animal político acota sobre el espacio agrícola”. Aunque el modelo descrito por Ortega es más mediterráneo que anglosajón, parece que acierta con alguna antelación en el diagnóstico de las ciudades en las que la información y la comunicación se han convertido en sustancia de la cosa, no en las *plazas*, inevitable casticismo al fin, sino en los nuevos espacios establecidos en la sociedad de la comunicación de masas.

La presentación orteguiana debiera ser corregida en varios aspectos porque no en vano han pasado muchas aguas bajo los puentes desde esa fotografía. Para empezar, de algún modo ya no hay política, no hay apenas esa clase de política que supone una confrontación fuerte, una política que ahora podríamos llamar *decimonónica*. A falta de esa política, el espacio verbal e icónico se encuentre repleto de otra clase de políticas o subpolíticas que cursan dialógicamente (lo que no quiere decir, desde luego, racionalmente) su persistente guerra *ideológica* y estética, mientras los fundamentos del sistema ya no se discuten en serio por nadie, a no ser por los *violentos*, que hoy son una relativa minoría pero que tal vez podrían dejar de serlo.

La nueva disconformidad multiforme frente al sistema (una entidad cada vez más abstracta y cada vez menos vulnerable) cristaliza en reencarnaciones sucesivas de *renovaciones* políticas (generalmente por la izquierda); a fecha de hoy ese espacio está ocupado por las banderas de la antiglobalización, un caso claro de “esto no me gusta” sin propuesta positiva suficientemente clara: es obvio, sin embargo, que esta oposición

antisistema se formula desde la moral permisiva y anómica que el capitalismo y la tecnología han hecho posible, aunque en su favor se suele apuntar que se trata, desde luego, de un síntoma, no de una solución madura.

La apuesta por el diálogo como alternativa a otras formas más crueles de confrontación no puede sino ser celebrada como una gran conquista. Sin embargo, con el crecer de los participantes en la conversación el ruido se ha hecho absolutamente ensordecedor y cabe dudar del sentido de esa conversación. El *collegium* intelectual y la actividad político-ideológica se han visto muy afectados por el poder de la galaxia mediática que se nutre del trabajo de las agencias de comunicación y de los gabinetes de imagen (razones del poder de los medios que valen más por lo que ocultan que por lo que exponen). Se ha descubierto que, al fin y a la postre, la única opinión que importa es la mayoritaria, una realidad que no puede ser tratada sino con técnicas de engaño y seducción, con estrategias de comunicación que ya no son argumentativas sino que, tanto subrepticamente como de manera desinhibida, se dirigen a manejar y alterar las imágenes públicas que mueven a los clientes, los votantes y los lectores: como se ha dicho tantas veces, un buen vendedor no necesita conocer las *necesidades* del cliente sino sus debilidades, aquello que le pueda llevar a subordinarse a lo que se le quiere vender.

La ciudad de hecho se ha convertido en un mercado sin límite, en algo así como la sección de anuncios por palabras de los grandes diarios, en un gran teatro en el que permanentemente se confunden y se truecan el escenario y la platea. Cada cual busca y consigue su minuto de gloria y una gloria algo más permanente solo se reserva a los soberanos (políticos y poderosos), a los santos (famosos) y a los guerreros (deportistas).

No es fácil dar las cifras del caso pero bastará con una aproximación cualitativa: a fecha de hoy, en un día cualquiera se produce y se procesa en todo el mundo más información, datos y opinión que todo lo que ocurrió en miles de años anteriores. Olvidémonos de los medios de comunicación para centrarnos en los formatos de habla culta, en los libros. Se calcula que en el mundo se publica un libro nuevo cada medio minuto. Puede estimarse que un lector plenamente dedicado a leer todos los libros (y solo ellos) que se publican en un año en España necesitaría de dos largas vidas (unos ciento cincuenta años) para culminar esta tarea agónica y cruel. No es sólo un problema de literaturas. El gran matemático Stanislaw M. Ulam (2002, 273) refiere una estimación, realizada hace ya cerca de treinta años, sobre el número de teoremas matemáticos que se producían en un año: el cálculo arrojaba una cifra superior a los 200.000. Ulam comenta. “Un número tan enorme, ciertamente debería ser motivo de reflexión”.

Las dolencias que se derivan de esta glotonería informativa no son menores. Como escribía hace poco Vicente Verdú (2002), “ha terminado el tiempo en que los acontecimientos obedecían a un proceso. Las noticias de hoy estallan. Son del orden de la hecatombe, los milagros o la fatalidad. ¿Por qué se viven más de 30 meses seguidos de descenso bursátil cuando nunca antes, incluso con la Segunda Guerra Mundial, se alcanzó esta

longitud? La respuesta es que, en el presente, la talla de cualquier realidad necesita ser récord. [...] La idea de ir poco a poco se encuentra anticuada. Más aún: no puede ser televisada. En el capitalismo actual, cubierto de incontables pantallas, de pantallas como espejos, la realidad se complace en sí misma, se emborracha de su imagen, y ya nada que importe dejará de ser un vómito espectacular y obscuro”. Esta sociedad irretratable pero multiretratada a cada segundo, este espectáculo *multi-media-total* en el que el público participa y se expone, pero al que también asiste, constituye una forma de vida inédita.

La ciudad en la que todo el mundo opina y nadie escucha porque nada tiene que aprender, la metrópoli del relativismo a lo Lipovetsky, es lógicamente vista como una encarnación del mal por los fundamentalistas, y resultará necesariamente ajena y sospechosa para quienes crean, simplemente, que hay alguna distinción relevante entre lo que es verdad y lo que solo lo parece, entre lo que puede venderse y lo que hay que conservar.

La *información* es el manto que cubre tanto la sabiduría como la estupidez en el teatro de la ciudad contemporánea, de la ciudad que habla. En este sentido, cualquier cosa que pueda ser la *ciudad digital* podrá verse como una obvia sofisticación tecnológica de la ciudad parlanchina, como una plasmación especialmente sólida de lo que se llamó la *sociedad del espectáculo*, esa sociedad en la que todo es posible porque todo se puede representar y no consiste más que en eso.

Hay que reconocer que, pese a la condición casi imposible de la tarea de discriminación entre lo valioso y lo que es basura, el sistema funciona razonablemente bien. La información disponible puede ser sometida a muchos procesos de redundancia y la mayor parte de la gente aprende muy bien a no escuchar sino a quienes le conviene.

A veces hay sobresaltos, pero también recuperaciones. El caso de Jan Hendrik Schön, un joven físico de los laboratorios Bell (del que se habló incluso como candidato al Nobel), es muy representativo de lo que puede pasar. Según la investigación que se llevó a cabo por Bell Labs (a la vista de las suspicacias suscitadas por los espectaculares experimentos de Schön), no hay evidencia de que sus resultados, publicados entre 1998 y 2002 en venerables revistas especializadas, sean fiables, lo que significa lisa y llanamente que Schön, ha protagonizado uno de los más gigantescos fraudes (si no el mayor) de la historia de la ciencia. Que un engaño de tal magnitud haya podido pasar inadvertido para la mayoría durante varios años es muy sorprendente y pone en tela de juicio el sistema de control de los centros de investigación y de las revistas de referencia. El caso Schön recuerda al caso Sokal: la broma que un físico neoyorquino le gastó a una revista posmoderna colándole un artículo lleno de estupideces pretenciosas pero que sonaban gratamente a los editores. Si Sokal no hubiese revelado la broma no sabemos lo que habría tardado en descubrirse. El caso Schön es más grave, sin embargo, por varias razones. Lo que revela es que la ciencia de punta está sometida a unas tensiones que son devastadoras para quienes carecen de escrúpulos con tal de

alcanzar notoriedad. Sokal quería burlarse de intelectuales deseosos de adornarse con plumas cuánticas, pero Schön ha conseguido confundir a sus colegas, a sus financiadores, a muy buena parte de la comunidad científica internacional y, de no habersele ido la mano, tal vez lo hubiera logrado por completo.

No será fácil saber lo que intentaba Schön. Tal vez acabe vendiendo millones de ejemplares de un libro en que cuente su vida. La diferencia entre lo que tomamos por ciencia y lo que rechazamos como tal, es más compleja y difusa de lo que algunos se empeñan en creer, especialmente en un mundo en el que la ciencia, la notoriedad y los negocios ya no viven en casas separadas.

Sin duda, el problema principal de esta clase de ciudades digitales y posmodernas es que viven en un desequilibrio total entre la solidez de sus ciencias y sus capacidades tecnológicas y la incurable debilidad de lo que sienten y opinan sus habitantes, de modo que la educación ha llegado a convertirse en un problema realmente grave. La *conversación de la humanidad* de la que hablaba Oakeshott está adquiriendo los caracteres de una esperpéntica ceremonia de la confusión en la que el único orden aparente depende de la liturgia de los medios de comunicación dominantes que se pasan el día *descubriendo, redescubriendo, recuperando, denunciando...* realizando y celebrando toda clase de portentosas hazañas y eventos culturales, poniendo a cada cual en su sitio en continuas orgías de exaltación y vilipendio (menos de lo segundo, porque hay que vender libros y los malos *oficiales* son pocos, aunque suficientes) y entronizando a una variopinta clase de *tuttologos* en la cima de los distintos saberes. Sólo las ciencias duras se libran, no siempre, como queda dicho, de las imposturas y de la dura ley de los medios (lo hacen con cierta facilidad en la medida, precisamente, en que son actividades internacionales) aunque tampoco es seguro que puedan seguir ajenas indefinidamente de la servidumbre de la opinión que, al fin y a la postre, las financia.

En este contexto, la *batalla de las humanidades* puede ser vista como el esfuerzo por reintegrarnos una imagen coherente de lo que somos más allá de nuestra consagración febril al comercio, a la innovación y a la imagen, tomando de nuevo en consideración sería tanto las enseñanzas de la historia como el valor de la palabra. Entre tanto, en la *cultura de mercado* los *creadores* se erigen en los nuevos libertadores de la esclavitud económica y se consagran definitivamente en la medida en que desafíen radicalmente lo poco que aún nos queda de prejuicios burgueses, precisamente porque ese desafío fortalece la tendencia solipsista del que aspira a hacer solamente aquello que se le antoje.

Ortega decía que una civilización avanzada se mide por su capacidad para afrontar problemas arduos. Si se trata de un problema que requiera la movilización de recursos y de ingenio es casi seguro que podremos con él, pero desde otros puntos de vista la respuesta que haya de darse en relación con *la ciudad que habla* no es tan clara.

6. La ciudad espectacular y digital

Si algo nos han enseñado las ciencias de la vida que no supiésemos previamente es que las causas pueden combinarse de maneras impensadas para producir efectos que nadie habría podido prever: a esto se le puede llamar complejidad, emergencia o como se quiera, pero el nombre no debería hacernos olvidar que, en más ocasiones de las que admite la propaganda, no sabemos qué acabará pasando a la larga cuando alteramos variables y valores en el universo de la vida humana. Ahora estamos experimentando multitud de mutaciones de este tipo, tomando decisiones sobre cuyo alcance no tenemos realmente competencia alguna porque la experiencia histórica no nos enseña nada al respecto, es decir que carecemos de modelos que nos hagan patente las consecuencias ulteriores de nuestras opciones. Cuanto más procuramos vivir desde el futuro, descontar sus efectos, como se dice en Bolsa, el decurso que realmente tomarán los acontecimientos se vuelve más impenetrable e ignoto.

La *ciudad que habla* puede progresar hacia una digitalización mayor que la presente, pero esa nueva vuelta de tuerca en la maduración de ciudades virtuales, espectaculares y abiertas no va a ser, en ningún caso, un sendero en el que los riesgos y tropiezos estén ausentes. Las ciudades de la pre-globalización tienen necesidad de un sinfín de procesos y sistemas para soportar el interminable y protervo desfile de imágenes, signos, cifras y discursos con las que se alimenta su máquina y que permiten a la ciudad seguir siendo ese ámbito de la palabra (y de la conducta) libre que han decidido ser.

La acumulación gigantesca de información que caracteriza estas nuevas ciudades de lo que se ha llamado *sociedad del conocimiento* se podría haber convertido en un fenómeno literalmente incontrolable sin la ayuda de las tecnologías digitales (es bueno recordar el problema tal como aparece en *Fahrenheit 451*). Manejar esta avalancha incontenible de *bits* exige herramientas nuevas y muy poderosas porque los miles de millones de páginas publicadas impondrían un consumo insoportable de volumen, tiempo y personas. Así, tenemos la situación un poco paradójica de que aunque no estén claros los criterios de discriminación (lo que necesita quien piense que es necesario distinguir la información relevante de la que no lo es) tenemos una serie muy potente de tecnologías que nos facilitan el manejo de las enormidades a nuestra disposición.

Los artificios digitales multiplican, sin embargo, el aspecto central del problema: hacen más accesible la información escasa y clasificada, pero suponen su multiplicación casi al infinito. Tenemos una tecnología que nos facilita la repetición, el collage, la mixtificación de toda clase de discursos, imágenes y argumentos. Es pronto para saber que resultará de todo esto y

no es imposible ser optimista, pero tampoco está claro, en cualquier caso, que el resultado efectivo haya de ser el mejor de los posibles.

Nuestra vida cotidiana experimenta una digitalización creciente que, como es obvio, está llena de ventajas. No estamos en condiciones mínimamente válidas para realizar una estimación de los costes ocultos en esta clase de cambios que se imponen por elecciones de mercado perfectamente legítimas una a una, pero de consecuencias colectivas más problemáticas.

Un caso especialmente importante es el de la posible *digitalización* de la política. En la medida en que la vida de la ciudad contemporánea se basa en la información disponible y la política democrática adquiere un fundamento argumental, vale decir, más allá de los propósitos e intenciones de fuerzas definidas de manera *natural* o *histórica* e independientes supuestamente superiores al mero criterio del individuo, fuerzas tales como *clases*, o *naciones* y sus órganos respectivos como sindicatos, partidos nacionales etc.), debería irse abriendo paso una progresiva *digitalización* de la política. Las consultas de opinión y los plebiscitos no tendrían que seguir haciéndose como ahora se hacen, porque disponemos de las tecnologías necesarias para conocer con exactitud y prontitud (en tiempo real, como se dice) las opiniones y decisiones de toda clase de grupos humanos. La referencia a la voluntad mayoritaria ya no necesitaría ritualizarse electoralmente en la forma consagrada en épocas pasadas en las que comunicaciones y recuentos constituían una verdadera hazaña.

Ahora mismo, la política democrática se legitima en procesos electorales cíclicos que sirven para nombrar representantes que deciden las políticas hasta el siguiente proceso electoral. Lo que de hecho ocurre es algo ligeramente distinto: los gobiernos se mueven a golpe de encuesta y de campaña de opinión, eso sí, dentro de los límites, siempre ambiguos, de sus ofertas electorales y de la flexibilidad de la confianza pública en su liderazgo icónico, de la potencia de su capacidad de condicionar la opinión que nunca se reduce del todo a la agenda de los medios³.

Si las cosas son efectivamente así, ¿porqué no confiar a encuestas electrónicas realizadas con un ciclo mucho menor que el electoral, con un carácter habitual, las decisiones cotidianas y también las decisiones cruciales que pudieran plantearse? Si tratásemos de contestar afirmativamente a esta pregunta se pondría en evidencia que no sabemos bien cómo podrían funcionar de hecho los resortes de la opinión enfrentados a decisiones graves, continuas e inmediatas y que no tenemos ni idea de cómo podrían ponerse en marcha semejante sistema de cuestionamiento sin que los distintos aparatos encargados de la intermediación manipulasen a su gusto las cuestiones y las respuestas.

¿Qué papel quedaría en un esquema de este tipo para los partidos políticos y grupos parlamentarios que actúan entre elección y elección ejerciendo de

³ Según parece, a José María Aznar le gusta decir que obtuvo la mayoría absoluta de 2002 gobernando sin *prisa*.

modo vicario la soberanía popular que representan? ¿Cómo evitar la catalización de los anhelos más demagógicos e irresponsables de los distintos colectivos *afectados* que podrían tender a vengar sus agravios con sólo apretar un botón? ¿Qué sustituiría a la petición de responsabilidades con la que se legitima la destitución de un gobierno cuando el electorado le retira la confianza después de un largo período de puesta a prueba? ¿En qué quedaría la iniciativa de los políticos, y la libertad de todos, si ante cada posible decisión tuviésemos una representación milimétrica de los apoyos que concita?

Hasta tanto no sepamos cómo responder con claridad esta clase de preguntas, es seguramente razonable que pervivan las instituciones de legitimidad surgidas en épocas predigitales, pero mientras no se habiliten nuevos cauces de información y nuevas formas de expresión de la voluntad popular, tal vez crezca la sospecha de que la legitimidad de la democracia está, en el fondo, fundada únicamente en aspectos formales de la teoría de la responsabilidad política frente a la soberanía popular.

En cualquier caso, esta clase de cuestiones se sustancian mejor con una teoría de la responsabilidad política, como la popperiana, que con una teoría que dependa de la idea de que la representación es el fundamento último y único de la racionalidad política y de la legitimidad. Popper, afirma que la cuestión decisiva no es otra que la de los medios legales necesarios para poder destituir al gobierno sin recurrir a la violencia y sin derramamiento de sangre, por procedimientos constitucionales. Puede decirse que fortaleciendo la representatividad del ejecutivo lo que hacemos es impedir que un gobierno que represente a la mayoría, pueda ser destituido, aunque lo esté haciendo rematadamente mal. Esa es, en cierto modo, la aspiración *utópica* de los políticos poltrones: representarlo todo, que nadie les reclame nada y no responder ante nadie. Para Popper la verdadera cuestión política se expresa así: “¿Cómo se puede minimizar los efectos de un mal gobierno?” Su respuesta implica redefinir la democracia como el sistema que garantiza la destituibilidad del gobierno legítimo por medios pacíficos. En cualquier caso, es muy probable que un gobierno destituible digitalmente no se atreva nunca a acometer planes costosos en el corto plazo, por más que sean beneficiosos a más largo término, algo que, por lo demás, ya ocurre con los procedimientos electorales en uso.

No se trata sólo, por tanto, de que, como ha escrito Echeverría (1999, 169), esté en juego “la estructura, la regulación y el destino de las redes telemáticas globales” porque la vida futura “dependerá mucho más de Telépolis que de los Estados-Naciones”, sino de algo seguramente más grave. No parece que los estados nacionales (algunos al menos) estén en retirada frente al empuje de los señores feudales que Echeverría describe: cabe suponer que Microsoft, por ejemplo, tendrá siempre menos poder que el presidente de turno de los EEUU. Sin desdeñar esa batalla, me parece que los problemas de fondo son otros.

Una plena *digitalización* de la política favorecería otro movimiento de fondo de la vida contemporánea el *multiculturalismo*, una forma de entender el conjunto de la vida social y la moral individual basándose en

formas de vida que se legitiman meramente porque existe un grupo que las practica. En la versión relativista de este tema, nada vale más que nada y todo consiste en ganar cuotas de pantalla y de aceptación social. En cualquier caso, en un mundo cada vez más homogéneo desde tantos puntos de vista, nuestro universo de elecciones seguirá poblándose de cuestiones relacionadas con identidades, con prácticas culturales, con reconocimientos etc. etc.

En otro orden de cosas, para el destino de la ciudad digital será decisivo el resultado de la pugna entre *civilizaciones*, para entendernos, en la que andamos metidos. Ese futuro se decidirá, me temo, de manera enteramente independiente del espesor y el rigor de nuestras cavilaciones. Tal vez ello se deba a que el poder político que realmente cuenta no está sometido al control electoral de todos sus *súbditos de hecho*, lo que, de ser así, invitaría rápidamente a favorecer la declaración de un imperio universal bajo control democrático convencional, propósito que, hoy por hoy, no deja de ser una utopía perfectamente irrealizable.

Es posible que el progreso hacia una única cosmópolis no esté tan a la mano como los medios de comunicación y la globalización económica nos llevan a creer que está. También podría suceder que se camine hacia ese objetivo por derroteros que poco tienen que ver con lo que ahora se nos ocurriría hacer para lograrlo. Tal vez la cuestión se acabe decidiendo, en la práctica, más por aproximaciones sucesivas que por acuerdos políticos a la manera de los tratados internacionales. Si la ciencia y la tecnología, que son de hecho a-nacionales y positivamente internacionales, continúan determinando el curso de nuestra historia futura, cabe suponer que un suave desentendimiento acabe por difuminar las fronteras políticas y favorezca alguna clase de control internacional de poderes imperiales aunque no esté claro que esto pueda identificarse con ninguna variante del ideal cosmopolita.

En un plano estético cabe preguntarse por la forma que tendrán nuestras ciudades en el mañana más lejano. La ciencia ficción nos ha asomado a urbes oscuras, a ciudades en las que ni penetra el sol, como la monstruosa urbe de *Blade Runner* en la que existen ciudadanos que son auténticos robots biológicos dotados de una falsa conciencia, de una memoria artificial. También hemos visto vislumbres más o menos sombríos de lo que puedan ser nuestras colonias espaciales. Ello contrasta fuertemente con el profundo deseo que, por todas partes, se experimenta de vivir en lugares dotados de sentido, en escenarios naturales, en jardines antes que sobre asfalto o ante pantallas de plasma. Es significativo que se suponga que todo va bien mientras abundan las profecías pesimistas. En utopías benignas se puede contemplar con esperanza la posibilidad de que los excesos de occidente se suavicen con algo de perfume oriental, al menos mientras China y la India sigan llegando un poco tarde a nuestra cita.

Para terminar, no está de más recordar que, como ha escrito Lyon (2000, 11), “la realidad se niega a desaparecer, incluso cuando la atmósfera es densamente posmoderna”, esto es, que por fuertes que parezcan los atentados a la naturaleza y a la humanidad son siempre formas de

naturaleza y de humanidad quienes los cometen. Puede que haya una post-historia pero nunca habrá una ciudad post-humana, enteramente virtual y digital por mucho que subrayemos los rasgos virtuales e inasibles de su imagen más obvia. Que no sepamos describir las cosas no quiere decir que las cosas no existan, sólo que son más complejas que nuestras categorías. Puede que *lo que es* parezca estar cada vez más oculto y que los discursos sobre el *ser* sean cosas del pasado, pero algo seguirá pasando y, de un modo u otro, lo contaremos.

Bibliografía

- Ayllón, Manuel (1995), *La dictadura de los urbanistas*, Temas de hoy, Madrid.
- Barzun, Jacques (2001), *Del amanecer a la decadencia*, Taurus, Madrid.
- Bell, Daniel (1977), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid.
- Debord, Guy (1967), *La Société du Spectacle*, Buchet-Chastel, Paris.
- Debord, Guy (1992), *Commentaires sur la Société du Spectacle*, Gallimard, Paris.
- Echeverría, Javier (1999), *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*, Destino, Barcelona.
- González Quirós, José Luis (2002), “Lo que la tecnología da que pensar” en Escuela Contemporánea de Humanidades, Ed. *El buscador de oro*, Lengua de trapo, Madrid.
- Lipovetsky, Gilles (1988), *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona.
- Lynch, Enrique (2000), *La televisión: el espejo del reino*, De bolsillo, Barcelona.
- Lyon, David (2000), *Posmodernidad*, Alianza, Madrid.
- Marcuse, Herbert (1970), *El hombre unidimensional*, Joaquín Mortiz, Méjico.
- Morris, Desmond (1972), *El mono desnudo*, Plaza-Janés, Barcelona.
- Mumford, Lewis (1969), *Perspectivas urbanas*, Emecé, Buenos Aires.
- Negroponte, Nicolas (1995), *El mundo digital*, Ediciones B, Barcelona.
- Offe, Claus (1990), *Contradicciones en el Estado del bienestar*, Alianza, Madrid.
- Ortega y Gasset, José, (1946), *Obras completas*, sexta edición, Revista de Occidente, Madrid.
- Parrondo, Juan Manuel (2002), “La digitalización de la experiencia” en Escuela Contemporánea de Humanidades, Ed. *El buscador de oro*, Lengua de trapo, Madrid.
- Pirenne, Henri (1972), *Las ciudades de la edad media*, Alianza, Madrid.
- Routh, Guy (1975) *The Origin of Economic Ideas*, Mac Millan, London.
- Stock, G. (1993), *Metaman: The Merging of Humans and Machines into a Global Superorganism*, Simon and Schuster, New York.
- Slouka, M. (1995), *War of the Worlds*, Basic Books, New York.
- Stoll, C. (1995), *Silicon Snake Oil*, Doubleday, New York.
- Ulam, Stanislaw M. (2002), *Aventuras de un matemático*, Nivola, Tres Cantos.
- Verdú, Vicente (2002), “Espectáculo”, *El País*, 5 de octubre.

