

Coordinadas espacio-temporales de la distinción entre urbe y ciudad

Alberto Hidalgo Tuñón
Universidad de Oviedo

1. Introducción

Aunque los arquitectos, urbanistas, planificadores, periodistas, políticos e incluso algunos geógrafos tienden hoy a utilizar indistintamente los términos de «urbe» y «ciudad» como sinónimos, al tiempo que usan confusamente como equivalentes expresiones en las que ambos conceptos se funden en una realidad social omni-abarcadora, basta reflexionar un instante para darse cuenta de que es un error confundir los *fenómenos espaciales urbanos* con los acontecimientos histórico-culturales que constituyen el *espacio socio-político* de la ciudad. Aunque etimológicamente ambos conceptos estén bien diferenciados haciendo la *civitas* referencia al *civis romanus*, que es aquella condición política superior que todo ciudadano, primero de la república (*res-publica*) y luego del imperio, ostentaba frente a los esclavos y a los bárbaros, mientras el término *urbs* deriva de la reja de arado (*urvum*) que se empleaba ceremonialmente para marcar el círculo o aro redondo (*urvo*) sobre el que se edificarían las murallas de los nuevos asentamientos de población latina, pronto ambos conceptos se fundieron en *la urbs Roma* convertida en el centro del orbe (*Orbis*) terráqueo. Y cuando el orbe era todavía mediterráneo, el ciudadano romano, Agustín de Hipona, despreciando maniqueamente su condición política, y ensalzando la pertenencia de los elegidos a la Jerusalem celestial, proyectó místicamente la *urbs Roma* hacia el infinito, desgajando el elemento mágico o numinoso, que ligaba toda ciudad a su territorio. El cristianismo, así pues, al transformar Roma en una capital espiritual, en cuyo territorio conviven mezcladas otras dos ciudades antagónicas: la *ciudad de Dios* (*Civitas Dei*), Jerusalem celeste, ciudad eterna de los santos, y la Babilonia pecadora, ciudad temporal de los *hombres soberbios*, introdujo una nueva confrontación intestina entre dos almas antagónicas que, sin embargo, comparten el mismo cuerpo urbano enclavado siempre en un espacio y tiempo precisos. Al margen de que la confusión de ambos aspectos resulte inevitable en la civilización occidental que lleva cuño romano, pero proyección gótica, la tradición filosófica había pergeñado, incluso antes de esta deriva romana, una clara distinción entre ambos conceptos, al menos desde que Aristóteles en la *Política* distinguió los distintos tipos de ciudades por la forma en que se distribuía el poder en sus constituciones y no tanto por su configuración del espacio urbano. Con ello la dialéctica entre urbe y ciudad garantizó una supervivencia política que llega hasta el límite actual en la que el proceso de urbanización amenaza la supervivencia misma de las ciudades, *dualizando* sus estructuras básicas, generando mega-ciudades y articulando las coordenadas espacio temporales de una nueva forma. La socióloga Sakia Sassen (1994) establece a finales del siglo XX que la nueva economía global se articula territorialmente en torno a redes de ciudades. Sobre la base de este diagnóstico y de lo que Manuel Castells caracteriza como *sociedad de la información*, éste y su discípulo Jordi Borja han planteado un dilema de futuro entre «el relanzamiento de las ciudades como formas dinámicas de vida y gestión» o un *mundo sin ciudades* «organizado en torno a grandes

aglomeraciones difusas de funciones económicas y asentamientos humanos diseminados a lo largo de vías de transporte, con zonas semi-rurales intersticiales, áreas periurbanas incontroladas y servicios desigualmente repartidos en una infraestructura discontinua» (Borja y Castells, 1997, p. 13). La filosofía no hace una mera disquisición académica fuera de lugar cuando replantea situar la *distinción entre urbe y ciudad* en estas nuevas coordenadas espacio-temporales. Su reflexión presta un servicio esencial para comprender qué está pasando hoy con la ciudad intercomunicada y la ciudadanía electrónica y supranacional y porqué. Toda filosofía del presente necesita recurrir a la historia; porque, como lo prueba la reflexión de Sloterdijk para comprender el verdadero significado de la globalización actual, es trámite obligado reconstruir morfológicamente la historia política de las ciudades desde Babilonia hasta hoy, pasando por Grecia, pero sobre todo por Roma.

2. La ciudad como *polis* en Grecia

Toda reflexión filosófica debe comenzar por esa peculiar construcción griega que se llamó *polis*, entendida como ciudad-estado, que trajo de cabeza al maestro Platón quien tanto en la *República* como en *Las leyes* definió la política como una «ciencia regia» (*Político*, 259 a-b), cuyo dominio exigía ejercitarse en la virtud y el arte de la dialéctica hasta el punto de reclamar el gobierno para quienes «naturalmente» lo merecían conforme a la «verdadera realidad ontológica», no conforme a la mera apariencia, porque estaban en mejores condiciones de ejercerlo con justicia: los «reyes filósofos». Mientras Platón, ateniense de rancio abolengo aristocrático, se obsesionó por construir una *sociedad ideal*, sometiendo el espacio urbano a su nueva jerarquía moral, que conformaba los hechos sociales a las normas éticas de estratos espirituales intangibles, Aristóteles, observador extranjero del fenómeno de la *polis ateniense*, discrimina con precisión el recinto amurallado de la configuración del poder político. «La *polis*, en efecto, es una cierta multitud de ciudadanos, de modo que hemos de examinar a quién se debe llamar ciudadanos y qué es el ciudadano». Una cosa es la *polis* como marco social de la historia de la propia cultura helena y otra muy distinta las construcciones físicas (*oikodemos*) que albergan a los habitantes de la *polis*. Después de un primer análisis, Aristóteles, privilegiando todavía las *formas* o *esencias* platónicas, llega a la conclusión de llamar «ciudadano a quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial» según una constitución y «ciudad a un conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía» (*Política*, 1275 b). Esta definición *esencial* de ciudadano permite identificar a la verdadera *polis* extensa con la democracia por ser el único régimen que garantiza, si no a todos, a la mayoría de sus miembros el ejercicio de las magistraturas y demás derechos políticos, siendo los demás regímenes puros formas menos perfectas de ciudad. Y es que para Aristóteles rige el *principio anti-evolucionista* de que lo más perfecto va primero y que, en consecuencia, los «regímenes políticos... defectuosos y degenerados serán forzosamente posteriores a los perfectos» (*ibid.*).

Parece que Aristóteles identifica la *polis* con la forma de organización de los ciudadanos para facilitar la solución de su problema fundamental: el *cambio*, el movimiento, la serie de regímenes que se suceden en función de su *equilibrio homeostático y teleológico* y en consonancia, además, con las metáforas biológicas que impregnan su

pensamiento. Hay cambio cuando un mismo lugar (*topos*) es ocupado por configuraciones diferentes. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando la población se dispersa, por ejemplo después de la batalla de las Termópilas y la invasión de Artajerjes en el 480 a. C.? «¿Cuándo — se pregunta Aristóteles — debe considerarse que la ciudad es *una*?». Al analizar el problema de la extensión o del territorio que conviene a una ciudad unitaria se ve claramente que la arquitectura (las murallas) no es lo relevante, de donde se deduce que no es lo mismo una *ciudad* como Atenas que una *megalópolis* como Babilonia. No es que el territorio o la etnia (el nacimiento o la raza) no sean relevantes, pero no definen *esencialmente* la *polis*. Que Aristóteles concibe la ciudad en términos estrictamente políticos queda patente cuando se plantea el problema de la ciudad ideal en el Libro VII, pues no es el número de habitantes o la extensión lo que la hace grande, «sino el *poder...* pues la que tiene muchos obreros manuales, pero pocos hoplitas, no puede ser grande» (*Política*, 1326 a). ¿Sólo cuenta entonces para el preceptor de Alejandro Magno el *poder militar*? No; también cuenta el tamaño y la virtud. No es lo mismo una ciudad grande que una muy populosa, donde, además, es difícil que haya buenas leyes, pues a la hora de elegir a los *mejores* o más virtuosos para ocupar las magistraturas deben conocerse todos los ciudadanos entre sí (sin contar esclavos, metecos y extranjeros, que lógicamente no son ciudadanos). El mismo criterio vale respecto a la extensión del territorio que debe ser suficiente para llevar una vida holgada, con liberalidad y prudencia. Fácil de recorrer (abarcable) y con buenas comunicaciones, la *mejor* ciudad «debe ser inaccesible para los enemigos y de fácil salida para los habitantes» (*Política*, 1327 a). De ahí que el emplazamiento de la ciudad sea también una cuestión de estrategia militar. No obstante, frente al criterio conservador y aislacionista de Platón, Aristóteles argumenta de las *tasalocracias* abiertas al mar por razones mercantiles y geográficas:

«Puesto que actualmente vemos que muchas regiones y ciudades disponen de muelles y puertos naturalmente bien situados en relación a la ciudad, de modo que no tengan su asiento en la propia ciudad ni tampoco demasiado lejos, pero estén protegidos con murallas y otras fortificaciones similares, es con el fin (*telos*) de que si a través de la comunicación con los puertos resulta algún *beneficio*, ese beneficio lo posea la ciudad, y si algún perjuicio, sea fácil preservarse de él indicando y determinando mediante las leyes quiénes no deben y quiénes deben tener tratos unos con otros» (*Ib.*).

No se trata sólo de excluir a los marinos de la ciudadanía, sino de garantizar una cierta homogeneidad de la población. Suele malinterpretarse a Aristóteles cuando se describen sus preferencias por la *mesocracia*, sin reparar en que en el Libro IV distingue en toda ciudad un mosaico de *partes o clases heterogéneas*, de modo que hay no sólo tres regímenes ideales puros y tres degenerados, sino varias clases de democracia y mezclas de regímenes en función de las siete o diez clases de gentes que enumera en distintos lugares y de las ventajas e inconvenientes de cada uno...

Más allá de las taxonomías, como quiera que para el mensurado Aristóteles lo que importa es evitar los movimientos revolucionarios que causan desequilibrios, el Libro V se dedica a analizar los motivos de las

disensiones y las causas de las revueltas. La idea de que una cierta homogeneidad racial evita disensiones no significa, sin embargo, que haya de preservarse una raza pura contra el inevitable mestizaje cuando los grupos se compenetran. El mestizaje, sin embargo, requiere tiempo,

«pues igual que una ciudad no surge de una multitud cualquiera, así tampoco se forma en cualquier espacio de tiempo; por eso la mayoría de las ciudades que admitieron ciudadanos extranjeros al fundar una colonia o después de fundarla, tuvieron disensiones con ellos; por ejemplo, con los treceños los aqueos fundaron Síbaris, y luego al llegar a ser más numerosos los aqueos, expulsaron a los treceños, de donde vino la maldición a los sibaritas» (*Política*, 1303 a).

Las 150 constituciones *escritas* que Aristóteles utilizó como material empírico para construir su perspicaz doctrina sobre la *polis* tienen sin duda una extraordinaria influencia doctrinal, pese a privilegiar un tipo de comunidades muy peculiares que muchos asimilarían, por su extensión, con lo que modernamente llamamos *municipios*. Ciertamente que la *polis* griega tiene un *núcleo urbano* industrial y comercial, preferentemente con acceso al mar (por lo que el modelo colonial será prototípico en su investigación), pero abarca una determinada extensión de terreno agrícola circundante, que resulta esencial para garantizar su *autarquía*, por lo que en sus textos no consolida una clara distinción entre *campo* y *ciudad* que será uno de los elementos decisivos en la posterior asimilación dialéctica de la *urbe* con la *ciudad*. Aristóteles establece explícitamente la continuidad entre la comunidad (*koinonía*) familiar y la comunidad o asociación política en el Libro I, pero era bastante consciente de las peculiaridades de la cultura helénica respecto a la de los pueblos circundantes, aunque sea por puro etnocentrismo, como su defensa de la esclavitud como institución del derecho natural pone de manifiesto. Que el ámbito geográfico por el que se extiende esta cultura política es el Mediterráneo parece explicitarse en las demarcaciones políticas que aparecen en el texto a la hora de fijar su ámbito de experiencia. Además de las constituciones de las colonias griegas, hace un estudio detallado de otras que considera próximas entre sí y cuya organización comunitaria elogia como fuente relevante de información: «Estos tres regímenes — el de Creta, el de Laconia y este tercero de Cartago — están en cierto modo muy próximos entre sí y son muy diferentes de los demás y muchas de sus instituciones son buenas» (*Política*, 1273 a). La idea tan suya de que la «la virtud es el término medio entre dos extremos viciosos» justifica esta elección de la *polis* situada entre las aldeas y campamentos bárbaros por un lado y la hipermasificación de las megalópolis orientales, injustas y corruptas, por otro, mediante una suerte de determinismo físico. En última instancia, la distinta variedad de regímenes urbanos parece derivar del carácter natural de los habitantes de distintas regiones:

«Los que habitan en lugares fríos y en Europa están llenos de coraje, pero faltos de inteligencia y de técnica, por lo que viven más bien libres, pero sin organización política o incapacitados para mandar en sus vecinos. Los de Asia, en cambio son inteligentes y de espíritu técnico, pero sin coraje, por lo que llevan una vida de sometimiento y esclavitud. En cuanto a la raza helénica, de igual forma que ocupa un

lugar intermedio, así participa de las características de ambos grupos, pues es a la vez valiente e inteligente. Por ello vive libre y es la mejor gobernada y la más capacitada de gobernar a todos si alcanzara la unidad política» (*Política*, 1327 b).

Ese prejuicio naturalista y mesocrático, condensado en forma del principio ontológico de que «la naturaleza no hace nada en vano» (*Política*, 1254 b), es lo que le autoriza a criticar, por un lado, el artificio del comunismo de Platón en la *República* y, por otro, el diseño matemático de las *Leyes*, una de cuyas concreciones es la ciudad hipodámica, que pretende organizarlo todo de forma extravagante en tercios.

El comunismo desnaturaliza la ciudad al pretender extender la *koinonía* familiar y aldeana más allá de ese mínimo común que es el territorio o lugar que comparten sus habitantes. Reducir la pluralidad constitutiva de la ciudad a la *unidad de una casa* (*oikos*, base de la economía que no es más que la administración natural de la familia) e incluso a la de un individuo es un reduccionismo organicista que no respeta su naturaleza constitutivamente moral, por un lado, mientras por otro merma su autosuficiencia. Para Aristóteles la *igualdad* de los ciudadanos no depende ni del suelo ni de la sangre, sino, como repite también en sus *Éticas*, de la «reciprocidad» (*Política*, 1261 a)¹. Las propuestas políticas de Sócrates son tan genéricas, abstractas y poco realistas que el propio Platón intenta reformularlas con mayor precisión matemática en las *Leyes* en su vejez. Como quiera que en las *Leyes* tampoco dice nada del régimen político por más que pretenda acercar sus originales propuestas a las ciudades actuales, Aristóteles rechaza los razonamientos de Sócrates, entre otras cosas por razones económicas, ya que los cinco mil cuarenta guardianes que precisa su modelo, necesitarían los excedentes de «una región como Babilonia o alguna otra de extensión desmesurada» (*Política*, 1265 a). Más ejecutables y realistas parecen las teorías políticas de Faleas de Calcedonia, que pretendió regular la propiedad, y la de Hipodamos de Mileto, que oficia en los anales de la historia como el inventor de la planificación urbana. Como buen jonio, el estrafalario y afectado Hipodamos era demasiado original para Aristóteles, que exigía a los modelos matemáticos que no fueran imposibles y por eso ironiza sobre la obsesión trinitaria del gran arquitecto que «proyectaba una ciudad de diez mil hombres, divididos en tres grupos: uno de artesanos, otro de agricultores, y el tercero, de defensores en posesión de armas. Dividía el territorio también en tres partes. Una sagrada, otra pública y otra privada... Pensaba también que eran sólo tres los tipos de leyes» (1267 b). El hombre es ciertamente un ser social o político, pero su racionalidad no le fuerza a diseñar la *polis more geometrico*. Sería reducir las constituciones a un asunto espacial, geométrico y convertiría las leyes en *eternas* e inamovibles, pero «tampoco es mejor dejar inmutables las *leyes escritas*, porque como en las demás artes, también en la *normativa política* es imposible escribirlo todo exactamente, ya que es forzoso que lo escrito sea general, y en la práctica sólo hay casos particulares» (*Política*, 1269 a)

En resumen, en tanto que realidad político-jurídica, la ciudad no se confunde nunca con un espacio físico amurallado, aunque en ese recinto se instalen los edificios públicos y administrativos de la misma (templos,

¹ En la *Ética a Nicómaco*, V, 8, 1132 b 33 ss; y la *Ética a Eudemo*, VII, 10, 1243 b 29 y ss.

arerópago, palacios, etc.). Y ello no sólo porque su jurisdicción territorial y administrativa se extiende geográficamente hasta los límites de su *politeia*, es decir, hasta donde alcanza el poder de sus decisiones políticas, la integración identitaria de sus habitantes y la fuerza (militar o no) de obligar legalmente, sino también porque en teoría es una organización política de ciudadanos que podría desplazarse libremente por el espacio y reconstruirse en otro lugar. La *polis* de Aristóteles, según eso, desliga la organización política o el poder de su emplazamiento originario y posibilita las campañas de Alejandro Magno que extenderán el modelo helénico de ciudad por el Oriente Medio y Egipto a finales del siglo IV a. C. El ejemplo más claro de que Aristóteles no confunde la ciudad como realidad socio-política con la urbe como espacio físico se ve, sobre todo, en las referencias que hace a la *megalópolis* de Babilonia, que tiene una muralla de setenta kilómetros, por contraposición a las *polis griegas*, que ciertamente no tienen una sola muralla para rodear el Peloponeso, pero sus habitantes, incluso dispersos por el campo, saben muy bien a qué régimen constitucional se adscriben. En cambio, «de Babilonia y de toda la población que tiene el perímetro más bien de una nación que de una ciudad dicen que al tercer día de haber sido tomada, una parte de la ciudad no se había enterado» (*Política*, 1276a). Pero si una ciudad es una *comunidad de ciudadanos* que comparten un mismo régimen político, entonces cuando cambia el régimen político, cambia también la ciudad «y es posible llamarla con un nombre distinto o el mismo ya sean los que la habitan los mismos hombres ya sean otros completamente distintos» (*Política*, 1276 b). Ahora bien, si tal es el caso, el realista Aristóteles parece abocado a sostener que la ciudad propiamente hablando no es más que un producto artificial de una técnica intelectual, la *técnica de la escritura*, y otra militar, el poder, antes que de las técnicas manuales de la arquitectura, la albañilería, la cantería o la carpintería, puesto que las constituciones escritas requieren ese instrumento gráfico para plasmar de forma permanente el régimen de relaciones que obligan a los habitantes de un espacio físico determinado. Dado que ya en tiempos de Aristóteles las relaciones entre los habitantes de un territorio se fijaban también mediante *contratos escritos*, el capítulo dedicado a establecer la definición y duración de la ciudad-estado concluye con una observación de largo alcance que compromete el mismísimo criterio arqueológico de las ciencias contemporáneas a la hora de determinar el carácter ciudadano o no de distintos asentamientos de población. «En cuanto a si es justo cumplir o no los contratos cuando la ciudad cambia a otro régimen, es otra cuestión diferente» (*ib*). Pero si una constitución es un contrato entre los habitantes de un territorio que sólo supone la escritura, ¿es la aglomeración urbana la que dio lugar a la constitución de la sociedad política o la sociedad política la que hizo la urbe? Y si toda urbe supone la previa cristalización de una sociedad política que pacta contratos, ¿pudo haber ciudades antes de la invención de la escritura o es la escritura la *conditio sine qua non* para que exista la ciudad propiamente dicha? ¿Está Aristóteles anticipando a Morgan?

Por supuesto, había cultura e incluso una gran diversidad cultural antes de que existieran ciudades. Pero ¿son las culturas las que determinan distintos tipos de ciudades o el término “ciudad” debe emplearse en un sentido unívoco?

3. La dialéctica entre *Urbs* y *Civitas* en Roma

Pese a que la mítica fundación de Roma por los hermanos Rómulo y Remo el 21 de abril del 735 a. C. habría ocurrido cuatro siglos antes de que Aristóteles escribiera su *Política*, no hay menciones explícitas a la diferencia que la ciudad romana podría representar con respecto al modelo de las colonias griegas italianas de la Magna Grecia, cuyos avatares sí aparecen reflejados con mucha frecuencia ¿Procede Roma del mismo tipo de cultura que las polis griegas? Spengler defendió la tesis de que los etruscos compartían cultura con los antiguos griegos. El modelo de la fundación de la capital del Lazio por *confluencia de varios pueblos* en los márgenes del río Tíber es utilizado por Gustavo Bueno en su teoría de la ciudad para explicar el origen general de este tipo de formación al objeto de rescatar, reinterpretándolo materialistamente, el modelo platónico (Bueno, 1989)². Mientras para Aristóteles la ciudad está ya dada como fin natural (*telos*) en la configuración de la comunidad primera que es la familia o la casa, pues sencillamente es la culminación del desarrollo orgánico de varias aldeas cuando alcanzan «el nivel más alto de autosuficiencia» (*Política*, 1252b), para los romanos la ciudad de Roma, fruto singular de la Fortuna, necesitaría para consolidarse designios humanos intencionales y, a ser posible, planos, planes y programas planificados normativamente (es decir, lo que G. Bueno denomina un «ortograma»³). Los umbros del sur se juntaron con los etruscos del norte y el este y sus intercambios entre los brazos del río vadeables gracias a una isla intermedia se convirtieron en polo de atracción y confluencia para los nómadas pastores latinos emparentados entre sí que bajaban desde las colinas circundantes y los Apeninos: sabinos, campanos, ausones, oscos, samnitas, etc.⁴ La *asociación latina* forjada bajo el reinado de longevos monarcas sabinos y etruscos durante dos siglos y medio sólo se fracturó con la expulsión del último rey y la formación de una república oligárquica en el 509 a. C. Es esta forma de organización republicana la que, tras un periodo de luchas intestinas entre patricios y plebeyos, personificada en la institución del *Senado*, por un lado, y los *cónsules*, por otro, generará la mayoría de las instituciones y magistraturas romanas y emprenderá una serie de guerras de conquista que permitirán a la *urbs Roma* convertirse en una potencia militar capaz de controlar toda la península itálica. No obstante, desde que en el 282 a. C. tropezó con la gran colonia griega de Tarento que había ayudado a Pirro, rey de Epiro, la expansión de la república, lejos de cesar, se aceleró (guerras púnicas, conquista de Galia, Hispania, Macedonia, el Imperio seléucida, etc.) hasta que el dominio del Mediterráneo (*Mare Nostrum*) obligó en el siglo I a. C. a terminar con la vieja república y fundar un nuevo Imperio de Césares Augustos con nuevas formas de organización territorial capaz de administrar *urbi et orbe*.

No es del caso contar aquí la historia de Roma, pero sí procede recordar que la expansión de su cultura desde el final del siglo III a. C. llevó aparejado un nuevo tipo de arquitectura con innovaciones constructivas como el arco, la bóveda de arista, la cúpula, el entramado y el mortero, que cambiaron la fisonomía urbana de las nuevas ciudades

² Una primera y sucinta exposición integrada en un contexto más amplio puede verse en Bueno, Hidalgo, Iglesias, 1987, págs. 396-407

³ Cfer. Hidalgo, 2001. El ortograma imperialista de Roma sería «no permitir que la otra ribera del mar visible (Mediterráneo) no fuese romana».

⁴ Leyendas aparte, se sabe que la *Roma Quadrata* asentada sobre el *Monte Palatino* fue construida por tres tribus (Ramnes, Ticios y Lúceres) y que la ciudad de Roma propiamente dicha resultó de su fusión con otro asentamiento tribal en el Quirinal. Los padres de la patria (los 100 primeros patricios) pactaron acuerdos y nombraron rey de este enclave privilegiado por ser encrucijada de tráfico, cumpliendo todos los requisitos termodinámicos de la teoría de los lugares centrales de Christaller (1941)

y generaron una tupida red de carreteras (*vias*) por la que se desplazaban poderosos ejércitos de legionarios. La nueva y recia ciudad romana forma, conforma y configura una nueva *ciudadanía urbana* que se funde en la época helenística con los elementos sencillos y extraordinariamente bellos aportados por la *democracia filosófica* de las *polis* griegas que Alejandro había extendido por oriente. En tiempos de César Augusto se trasladó a Roma el griego Dionisio de Halicarnaso (61-7 a. C.) quien escribió *Romaniké Archaiología*, una obra destinada a homologar la fundación de Roma con los modelos de la *polis* griega. No sólo defiende los orígenes griegos de Roma, sino que atribuye a este mérito racial —y no a la Fortuna— la hegemonía conseguida. Demostrada su estirpe no bárbara, el éxito de los romanos se debe a que han perfeccionado la herencia griega en lo militar, lo político y lo cívico. Siguiendo el modelo de Tucídides, Dionisio utilizó como fuentes la analística romana (sobre todo la del s. I a. C.), a Jerónimo de Cardia, Polibio, Timeo y Varrón, pero aquí nos interesa porque inaugura la idea de que cabe hacer una historia de los orígenes o principios (*archai*), literalmente una arqueología, nombre de la ciencia moderna que se plantea seriamente dar una explicación científica acerca de los orígenes de la ciudad.

Cierto. No hacía falta que Dionisio viniera a convencer a los romanos de la superioridad de sus ciudades (*urbes*) y de su sobrio modelo de vida. El *civis romanus* estaba muy por encima de los demás pueblos y tenía derecho a dominarlos y sojuzgarlos para elevarlos al nivel de la civilización, no por sus excepcionales cualidades raciales, sino por la superioridad de sus técnicas de organización de la vida colectiva, que primaba lo público y común sobre lo privado y particular. Gracias a su organización corporativa había progresado tanto la obra civil (templos, baños, circos, acueductos, calzadas, etc.), que resplandecía en todas las *urbes* romanas a imagen y semejanza de los *cives*. La dominación romana, así pues, no fue sólo militar. Supuso una innovación espectacular del hábitat conquistado. La romanización funda la *urbs* y cambia el paisaje transformando lo que había sido una fortificación en un lugar para vivir con desahogo. ¿Será entonces la palabra romana *urbs* la que agrega desde ahora el componente arquitectónico a la definición esencialmente política de la ciudad? De hecho, la asociación de la ciudad con la *urbs* obliga a distinguirla de las villas, o casas de campo, y estas de otro género de hábitat, intermedio, el *oppidum*; lugar aledaño cuyos habitantes eran *oppidani* y *oppidaneus* todo lo que tenía que ver con ese género de asentamiento, al que se accedía a pie. La villa romana en el bajo imperio es una manifestación económica y social de la penetración de las estructuras romanas en el ámbito provincial. En este contexto, incluso el primitivo *castrum* de origen militar podía tener parecidas características cuando se convertía en municipio. La *urbs* romana, sin embargo, aunque gana con la seguridad que le ofrecen las murallas, pierde en autosuficiencia y autarquía, porque no confiere ya *per se* la ciudadanía. Además, no se autoabastece, se especializa en beneficio del conjunto. Es algo más que un refugio porque permite vivir confortablemente, pero empieza a depender cada vez más de órdenes y decisiones que se toman muy lejos de su alcance. Las ciclópeas moles de piedra que adoquinan el imperio y las *urbes* parecen, sin embargo, detener su impulso conquistador cuando cristaliza la *Pax Romana* (17 a. C.), que el gran historiador inglés Edward Gibbon resume en estos inquietantes términos:

«Los primeros siete siglos rebosan de una amplia sucesión de triunfos, pero corresponde a Augusto renunciar al ambicioso proyecto de dominar toda la Tierra e introducir un espíritu de moderación en los organismos públicos. Inclinado a la paz por su carácter y situación, no le costó mucho descubrir que Roma, en el estado de entusiasmo del momento, tenía mucho menos que ganar que temer del riesgo que suponían las armas; y que, en la prosecución de guerras remotas, la empresa se hacía cada día más difícil, el acontecimiento más dudoso y la posesión más precaria y menos beneficiosa. La experiencia de Augusto añadía peso a estas saludables reflexiones y lo convencía de que, mediante el prudente vigor de sus designios, sería fácil asegurar cada concesión que la seguridad o la dignidad de Roma requiriera de los más formidables bárbaros. En lugar de exponer su persona y sus legiones a las flechas de los partos, obtuvo, mediante un tratado honroso, la restitución de los estandartes y prisioneros arrebatados en la derrota de Craso» (Gibbon, 2005, pág. 33-34).

La única adquisición del Imperio Romano, añade Gibbon, en el siglo I de nuestra era fue la conquista por las armas de su patria *Britania* por Claudio, que puede servirnos de pretexto para ilustrar el ritual fundacional de Londres (*Londinium*), que en el año 43 d.C. se unió a la red de ciudades replicantes extendidas por todo el Imperio (como Barcelona, Zaragoza, Valencia, Mérida, Córdoba o Sevilla en Hispania). Para fundar una nueva ciudad, según cuenta Vitrubio en su tratado *De Architectura*, los romanos seguían un protocolo ritual que comenzaba con el examen de los arúspices de aves y otros animales del sitio elegido, con lo que se pretendía augurar que el lugar era sano. Los arquitectos calculaban a continuación las medidas de cada uno de los espacios comunes en función del número de habitantes previsto y, tras recoger tierra en un arca para erigir un altar (en honor a los dioses lares), se procedía finalmente al trazado de los cimientos con un arado tirado por dos bueyes blancos, macho por la parte de fuera (guerra) y hembra (hogar) por la de dentro. Las puertas se marcaban levantando el arado, etc. Lo importante de todas estas *normas arquitectónicas* era marcar con un sello propio los territorios ocupados en vistas a garantizar que la extensa red de ciudades ayudase no sólo a la *romanización* (conforme al *ortograma* inicial), sino también a la administración centralizada del imperio. No sólo todos los caminos conducían a Roma, sino que todas las ciudades imitaban a la capital imperial. En la época de máximo esplendor del Imperio, durante el siglo II de nuestra era, en la que la dinastía Antonina reconstruyó y embelleció la *urbs Roma* con mármol, mejoró las leyes y protegió los limes con muros y fortificaciones, la capital tenía casas de hasta 11 pisos de altura, 11 foros, 10 basílicas, 10 termas, 20 conducciones de agua para alimentar cientos de fuentes públicas, 18 vías, dos capitolios, dos circos, dos anfiteatros, tres teatros, cinco *naumaquias* (circos llenos de agua en los que se representaban batallas navales), 290 graneros, 37 arcos de mármol con otras tantas puertas, 42.602 islas o manzanas de casas, 856 baños, 1352 pozos, 254 hornos, 46 lupanares, 144 letrinas y 28 bibliotecas. Una urbe romana no era un montón de casas hacinadas, que a veces existían como *sub-urbios*, sino un conjunto de servicios públicos que permitían a sus pobladores una vida digna de ciudadanos romanos. A medida que la red ciudadana se extendía por nuevas provincias y diócesis, el emperador iba otorgando cartas de ciudadanía romana a los extranjeros. En el 74 d.C. se hace extensiva la ciudadanía romana a Hispania, que pronto dará grandes emperadores militares. El proceso culmina, sin embargo, con la promulgación de

la llamada *Constitutio Antonina* del 212 por la que se extendía la ciudadanía romana a todos los habitantes libres de provincias. Este edicto ordenado por el hijo de Septimio Severo, numidio de origen, a quien Gibbon considera sin paliativos «el principal autor de la caída del Imperio Romano» por haber drenado el poder del senado y dejado Roma a merced de la soldadesca, es bastante ambiguo en cuanto a sus motivaciones, pero claro en sus efectos. En efecto, el edicto promulgado por su cruel hijo, el emperador «Caracalla» (188-217), apodado así por llevar siempre una larga capa de estilo galo (al haber nacido en Lyon), amplió aparentemente los *derechos de ciudadanía* a toda la población no esclava con el objetivo de ampliar los ingresos por impuestos del Imperio; pero, por otro lado, al estrechar la cúpula del poder matando a su propio hermano Geta (como Rómulo) y a sus testigos y partidarios (unos 20.000 romanos), incrementó las desigualdades y la arbitrariedad en el ejército, además de lograr fama de «enemigo de la humanidad». De ahí que esta supuesta ampliación de la ciudadanía haya sido valorada por Oswald Spengler como una anulación *de facto* del antiguo concepto de *civis romanus* y como una auténtica deslegitimación de la religión romana, pues significaba equiparar las deidades de la *ubs Roma* a las del resto de las ciudades, lo que tuvo además consecuencias para la configuración del ejército imperial, cuya fidelidad deja de estar referida a las instituciones del estado para ponerse al servicio de sus propios intereses⁵.

Lo importante para nuestra reflexión sobre las relaciones dialécticas entre la *ciudad* como categoría política y la *urbe* como realidad arquitectónica es que en la primera mitad del siglo III d.C. desaparece la *fusión* entre ambas que el modelo de ciudad romana propiciaba. Prueba de ello es que cuanto más se amplía la ciudadanía política, menos crece la construcción de nuevas ciudades. Aunque las moles de piedra de las antiguas ciudades permanecen congeladas como testimonio momificado de un viejo esplendor sin vida, sus instalaciones se ponen al servicio de la milicia. La *obra civil* se interrumpe y la *sociedad civil*, al desvincularse cada vez más de la materialidad física de los edificios, se desentiende de la política, de modo que el concepto de ciudadanía se hace cada vez más espiritual, dando oportunidad al nuevo concepto *de Civitas Dei*, que san Agustín de Hipona acuñará con motivo de las exitosas invasiones bárbaras de Alarico ya en el 410, pero introduciendo en Roma con ello una mentalidad ajena a Lacio, más oriental, desértica, árabe.

No podemos establecer con precisión las causas que dieron al traste con las egregias moles del Imperio Romano hacia el año 500 de nuestra era, pero sí guardamos memoria de algunos datos importantes ocurridos en los tres últimos siglos de decadencia que el fácil expediente de atribuir la caída al salvajismo de las invasiones bárbaras relega a la penumbra. Hay también causas interiores como la tiranía militar que la falta de documentos auténticos impide narrar sin contradicción. Por lo que hace a la urbanización del Imperio, aparte de reparaciones y obra de reconstrucción, la única y última fundación de una ciudad que se hizo en ese periodo es la Constantinopla de

⁵ Agrega Oswald Spengler (1923) a este propósito otra transformación que el Edicto de Caracalla tuvo al crear el concepto: «— extraño al alma antigua y propio, en cambio, del alma mágica— del *ejército imperial*, del que son *manifestaciones* las distintas legiones. Los viejos ejércitos romanos, empero, no *significan*, no manifiestan, sino que *son*. A partir de este momento cambia el tenor de las inscripciones; ya no dicen *fides exercituum*, sino *fides exercitus*; en lugar de las deidades aisladas, que eran sentidas como algo corpóreo (la fidelidad, la fortuna de legión), a las cuales se sacrificaba el legado, aparece ahora el principio de un espíritu universal. Idéntica transformación semántica se verifica en el sentimiento patriótico de los orientales —no sólo de los cristianos— en la época imperial.... para el hombre mágico, para el cristiano, el persa, el judío, el maniqueo, el nestoriano, el islamita, la patria no tiene relación alguna con las realidades geográficas» (Spengler, 1923 Vol I, pág. 575-6).

Constantino I el Grande en las inmediaciones de la antigua colonia griega de Bizancio, entre el Cuerno de Oro y el mar de Mármara, por su posición estratégica entre Europa y Asia en el 324 d. C. Los trabajos duraron 12 años, pero sin finalizar las obras —el 11 de mayo del 330— Constantino mandó inaugurarla mediante los ritos tradicionales, que duraron 40 días. La nueva capital del imperio se construyó a imagen y semejanza de Roma, con foro, capitolio, senado, catorce regiones y siete colinas circundantes. Su territorio fue considerado suelo itálico (libre de impuestos), lo que favoreció su posterior crecimiento acelerado.

Ahora bien, cuando esto ocurre el espíritu del *civis romanus*, la idea misma de qué significaba ser romano se había transformado profundamente, porque los emperadores que ostentaban el cargo de *pontífices máximos* de las antiguas creencias habían provocado con sus desmanes un desbarajuste total sobre el sistema de creencias y el *sentido mismo* de la vida. La tolerancia religiosa había permitido a Roma en el pasado incorporar sin problemas a su panteón los dioses de los pueblos conquistados (incluidos los cultos orientales de Cibele y Atis o el de Osiris), pero ya el pintoresco Heliogábalo, sucesor de Caracalla en el trono, instauró el culto solar de Emesa, convirtiendo su reinado en una sucesión de orgías, en una de las cuales se quemó el entarimado de madera del Coliseo, que tardó 20 años en ser reconstruido. Durante las obras se suceden tres nuevos emperadores asesinados por sus guardias, la invasión de los persas sasánidas, una guerra civil y el ascenso al poder de Filipo *el Árabe*, que pacta con los persas en el este, pero tiene que enfrentar la primera invasión de los godos por el norte. Se da la circunstancia, así pues, de que un imperio asediado celebra con 12 años de retraso los mil años de la fundación de su capital, Roma, gracias a que un bereber convoca los últimos *juegos seculares* con este fin en el 247. Cuando el ilustre Decio I, que lo releva como emperador, intenta restaurar las antiguas instituciones y los viejos cultos decretando la persecución de los sediciosos, especialmente de los cristianos que se niegan a combatir por el Imperio, apenas tiene tiempo para poner en marcha el puesto de *ensor* y nombrar sucesor a Valeriano. Este sufre la mayor humillación del Imperio cuando es derrotado, hecho prisionero y exhibido en público por el rey persa Sapor I en la batalla de Edesa del 260. Puede que sea incidental que en el séquito de Sapor I viajase Mani, el fundador de la nueva religión maniquea, pero lo que no es casual es la desafección espiritual que se había producido en los habitantes del imperio respecto a la política. La necesidad espiritual de seguridad y salvación trasciende las murallas de la ciudad y unifica místicamente los espíritus de un modo que, cuando la peste del 269 diezma la población e infecta al propio emperador, las religiones místicas y el cristianismo que ofrecen la salvación en otro mundo aumentan su número de adeptos. Cuando Tétrico I traslada su corte a Tréveris en el 271, el Imperio en ruinas parece acercarse al fatal momento de su disolución. El problema del imperio no era ya que no pudiese sostener la paz en sus fronteras de norte y sur desde el muro de Antonino y los límites de Dacia hasta el Atlas y el trópico de Cáncer, ni la del Eúfrates en el oeste, sino que en el interior de esos 3.200 kilómetros de ancho y casi 5.000 de largo, se producían un sinfín de disensiones, luchas intestinas y desafecciones crecientes de grupos religiosos que obligaban a persecuciones y enjuiciamientos constantes. Como quiera que entre esos grupos los llamados cristianos habían tenido un éxito espectacular entre las mujeres y los esclavos, sólo cuando Diocleciano (284-305), de origen esclavo él mismo, restauró el orden y puso a funcionar un régimen tetrárquico estable, el antiguo espíritu del *civis romanus* pareció recobrar aliento. Pero

también Diocleciano elevó a Mitra a la consideración de Dios imperial henoteístico. En realidad, la restauración del *culto imperial* se asocia a la persecución del cristianismo sólo cuando éste se niega sistemáticamente a compatibilizarlo con el culto a su Dios único. Obsérvese, no obstante, que la persecución continúa después de la abdicación de Diocleciano en el 305 y es que desde el siglo III la fidelidad a un credo es el supuesto de la verdadera ciudadanía, de modo que, como era ya una cuestión de estado, los cristianos infiltrados en la política y el ejército estaban jugando todas sus cartas para favorecer a alguno de los contendientes en la disputa por el poder. Primero apoyaron a Galerio, quien en el 311 promulgó, en recompensa por esta ayuda, el *Edicto de Tolerancia de Nicomedia* por el que cesa la persecución a los cristianos en los reinos orientales. *El edicto de Milán* por el que Constantino hace lo mismo en occidente en el 313 tiene, así pues, más que ver con el apoyo cristiano que recibe contra Majencio en la *Batalla del puente Milvio*, que con su mística conversión debida a la aparición del lábaro de la cruz en el combate como pretende la leyenda. Ser tolerante con los intolerantes exige ciertas habilidades políticas que Constantino demostró con la sagacidad de un califa. En la citada fundación de Constantinopla no sólo utilizó los antiguos rituales, sino que conservó los templos paganos, nunca persiguió a los fieles de los antiguos cultos, y además construyó nuevos templos para ellos (aunque también para los cristianos). Es cierto que abolió la crucifixión como castigo y las luchas de gladiadores, que reguló los divorcios y restauró una seriedad sexual en las costumbres que luego adoptarían los cristianos, pero no por ello dejó de saquear el patrimonio de las ciudades cercanas en beneficio de la capital ni se abstuvo de colocar en el foro una estatua de Apolo (aunque con su cabeza). El edicto de tolerancia, así pues, convierte la controversia religiosa en una cuestión civil, pero no impide la coexistencia de una doble moral, cristiana y pagana, entre los ciudadanos. Pese a la ventaja que el cristianismo tuvo sobre otras religiones místicas durante el siglo IV (no sólo en Roma, pues en el 321 el rey Tirídates de Armenia y más tarde el rey Mirián de Georgia hicieron reinos cristianos) a lo largo de tres o cuatro generaciones, la balanza se irá decantando muy lentamente a su favor, porque las distintas facciones cristianas lucharán entre sí ferozmente hasta imponer la ortodoxia de su dogma ante la mirada incrédula y escéptica de los filósofos paganos. De hecho, cuando en el lecho de muerte Constantino consintió en ser bautizado, fue el obispo arriano Eusebio de Cesarea quien lo hizo. Por cierto, en las provincias de Hispania, donde el imperio tuvo un firme soporte en los últimos siglos, los visigodos invasores fueron también arrianos hasta que Recaredo se cambió de bando.

En resumen, Grecia y Roma representan los dos modelos clásicos de ciudad: el *modelo autárquico* de la *polis* que sólo contempla cambios de régimen en función de la posición de los ciudadanos en la constitución política, y el modelo expansionista de la *urbs Roma* originaria. El primero se multiplica mediante la fundación de colonias cuando la presión demográfica lo exige, pero tiende a generar singularidades sometidas al mismo régimen naturalista, cíclico y anti-evolucionista que la metrópolis, mientras el modelo arquitectónico de los romanos se multiplica por expansión y conquista, conservando las ciudades replicantes un vínculo genético con la capital a través de una tupida red de vías empedradas. La polis griega, comercial y tasalocrática, aspira a incrementar su poder mediante pactos y federaciones de iguales, en el convencimiento de que su superioridad señorial les permitirá mantener su orgullosa independencia contra los bárbaros del norte y los serviles regímenes esclavistas de los

imperios hidráulicos. La fuerza expansiva de los romanos se fia a la fortaleza de sus organizaciones comunitarias, al trabajo disciplinado y cooperativo que saca el mejor rendimiento de la mano de obra esclava y al mantenimiento de una ciudadanía de caballeros patricios duchos en las armas y las artes de la construcción. Cuando este modelo integrado de ciudad, so pretexto de impulsar la romanización, se reduce con Caracalla a un conjunto de obras públicas (como las termas que llevan su nombre), a un sistema de recaudación de impuestos y de acuñación de moneda para garantizar los estipendios de un ejército mercenario, la arquitectura se degrada y la ciudadanía se diluye. Griegos y romanos, aunque ponen por escrito sus experiencias, viven sus historias *sub specie aeternitatis*. Tucídides piensa que nada importante ha sucedido antes de su época y Julio César que las guerras púnicas no tienen ninguna importancia para sus campañas en la Galia. De ahí que para ambos pueblos las ciudades sean realidades espaciales, no temporales, lo que significa que el tiempo es mítico y la cronología una ficción.

4. Metamorfosis industriales y máscaras estéticas de rebeldía ante un futuro incierto

El examen de las dos grandes culturas clásicas de Occidente arroja la sospecha de que el término ciudad no designa una realidad unívoca ni siquiera en los momentos de máximo equilibrio, pero tampoco enteramente equívoca. Hablamos de ciudad con metáforas y analogías y eso hace que confundamos constantemente el plano urbano (la urbanización) con el político (la condición de vida de las poblaciones, la lucha de clases, la gobernanza, etc.). Llevamos pasaporte de ciudadanos europeos, pero somos habitantes de un municipio del que esperamos las comodidades de la vida. Los egregios modelos clásicos son para nosotros historia, *aunque de modo circular* la historia es una disciplina que supone ya constituida la ciudad y sirve para identificarla. La ciudad es una realidad espacial, pero no temporal hasta que no necesita proyectarse en el futuro. Incluso sus historias son crónicas, relatos que suceden en un tiempo presente al margen de la termodinámica de los procesos irreversibles. Pero en la modernidad empieza a dividirse la historia de la humanidad en Edad Antigua, Media y Moderna para representar los grandes cambios que se suceden en economía (modos de producción), infraestructuras (ciudades, construcciones, transportes, etc.), morfologías culturales y formas de organización, y las ciudades comienzan a excavar en sus cimientos en busca de abolengo. En el siglo XXI no hay ciudad europea que se precie que no tenga un museo para contar su historia. Diacronía y sincronía se funden en la ciudad contemporánea.

Grecia y Roma pertenecen a la historia antigua y hay también historias sobre la ciudad medieval (el *burgo*), que pronto llagaría ser ciudad *nacional*, y en cuyas postrimerías nació una clase social (la *burguesía*) que transformaría el concepto de ciudadano de una manera revolucionaria, poniendo la ciudad al servicio de la industrialización: *la ciudad industrial*. Sería interesante investigar hasta qué punto la dialéctica entre *urbe* y *ciudad* sufre una metamorfosis radical en el siglo XIX, que conduce no ya a contraponer la *ciudad celestial* con la *ciudad terrenal*, cuanto a inspirar la creación vanguardista de una *ciudad utópica* que se contrapone al modelo de ciudad generada a partir de la revolución industrial en la que se producen importantes contradicciones: hacinamiento, especulación del suelo, contaminación, congestión circulatoria, desintegración social y violencia, destrucción del paisaje, etc. Tanto

el socialismo utópico como los movimientos políticos y sociales cobrarían un aspecto diferente y ello podría servirnos para evaluar hasta qué punto los planes estratégicos y los proyectos urbanos de transformación metropolitana siguen presos de la misma dialéctica entre *urbanización* y *ciudadanía* como *conceptos conjugados*. No es este mi objetivo aquí, pero no pasaré por alto que en los orígenes del industrialismo la ciudad se sacrificó en gran medida a la *producción económica* y que la *burbuja inmobiliaria* que supuestamente está en los orígenes de la depresión actual es pura *reproducción económica*, sólo que desde la óptica financiera del capitalismo electrónico.

Es cierto que la *ciudad industrial*, bien descrita en la literatura de Charles Dickens (1812-70), inspiró anhelos de cambio y modelos utópicos de urbanismo y nuevas viviendas, pero excitó también añoranzas románticas de arquitectos vernáculos y humanistas, porque la industrialización destruía la vieja *ciudad nacional* (el *burgo*) con personalidad e idiosincrasia propias. Al lado de Saint-Simon, Fourier, Owen, Proudhon y Marx, que para mejorar la vida de los obreros diseñan grandiosas transformaciones políticas y sociales, una nueva clase de ingenieros, arquitectos y urbanistas provocan transformaciones territoriales que, a su vez, cambiaron la morfología urbana. Sólo recordaré aquí a Ildefonso Cerdá (1815-1876), quién inspirado por Cabet escribe una *Teoría de la construcción de ciudades* (Cerdá, 1859) y, más tarde, se aplica a solucionar los problemas de la concentración demográfica y del desarrollo industrial en Barcelona con su *Teoría general de la urbanización* (Cerdá, 1867), proyectando la *reforma interior* y *el ensanche* cuya geometría sigue hoy plenamente vigente. Cerdá propuso el «ensanche ilimitado», una cuadrícula regular e imperturbable a lo largo de todo el trazado urbano, que con su ritmo repetitivo engloba internamente todos los demás aspectos de la sostenibilidad (espacios verdes, edificios públicos, integración social de los obreros, salubridad, circulación, etc.). Más allá de su valoración de las condiciones de vida de las clases populares y el espíritu progresista que combina arquitectura y sociología y le aproxima al estudio de las desigualdades sociales en salud, su modelo ideal supone el *triumfo absoluto de la ciudad sobre el campo*, que queda fagocitado en su interior, y anticipa los problemas actuales de la globalización, ya que, dado el *carácter finito del globo terráqueo*, las ciudades globales llevan a una situación de *interconexión planetaria de bloques civilizatorios enfrentados*. Para ver la *distancia* entre el *urbanismo universalista* de Cerdá y el *proyecto civilizatorio* de los ilustrados que todavía enfrentan el campo como una realidad salvaje, basta compararlo con los asentamientos de las nuevas poblaciones en Andalucía y Sierra Morena que un siglo antes había iniciado Pablo de Olavide. Otro ejemplo español de la dialéctica entre ciudad y urbe es el representado por «la ciudad lineal» de Arturo Soria (1844-1920), seguidor de Cerdá e influido por el funcionalismo organicista de Spencer, quien proponía conservar los núcleos históricos de la ciudad burguesa conectándolos entre sí por una ancha vía (50 metros) con ferrocarril de longitud ilimitada en principio, que posibilitaba su crecimiento indefinido. Como elemento estructurador del territorio, el tren discurría paralelo a la calle central, en la que se concentrarían los servicios públicos y una ciudad alargada construida en 200 metros a ambos lados de la vía con viviendas e infraestructuras centrales. Tras 100 metros más destinados a bosques aisladores habría campos de cultivo parcelados. La repercusión de estos modelos en distintas ciudades europeas y norteamericanas se funde con otros movimientos como el de Ebenezer Howard de la *ciudad jardín*, que son barriadas obreras en el campo bien comunicadas, pero teorizadas por la idea de *The Three*

Magnets, que concibe la ciudad y el campo como polos magnéticos, con sus virtudes y defectos, y a las personas como alfileres. El tercer imán sintetiza los atractivos del campo-ciudad de acuerdo con un modelo ensayado en *Letchworth* al norte de Londres por la *Garden Cities Association*. Mientras la ciudad pierde así sus límites, su forma y su identidad tradicional, los arquitectos buscan nuevos diseños para sus edificios, incorporando materiales de diseño industrial y redefiniendo las funciones y jerarquía de la urbe. Por un lado, los historicistas, siguiendo las ideas estéticas de *Las siete lámparas de la arquitectura* (1849) de John Ruskin sobre el gótico y las ideas prerrafaelistas de William Morris (1819-96), critican la sociedad industrial y recuperan lenguajes arquitectónicos de épocas pasadas (neoclásico, neogótico, neomudéjar) con la intención de regenerar moralmente a la sociedad. Pero por otra parte surge una arquitectura *de ingeniería* que quiere conciliar el arte con la técnica, que valora positivamente el progreso industrial y que incorpora materiales como el cristal, la cerámica, el hierro colado. Londres, de origen romano, incorpora nuevos monumentos emblemáticos como el *Parlamento* —historicista— y el *Palacio de Cristal* —arquitectura de ingeniería—.

Pero nuestra idea de ciudad no es ya ni siquiera moderna. Desde mediados del siglo XX, el urbanismo ha puesto en evidencia que los problemas de una ciudad ni se originan en ella ni pueden ser resueltos autárquicamente. Aunque las estadísticas varían según los países, las migraciones del campo a la ciudad y el incremento de la urbanización son rasgos acentuados *in recto* por la globalización de los flujos económicos desde los años 60. Entre 1960 y 1970 la contribución de la migración rural-urbana al crecimiento de las ciudades fue del 36,6%, mientras entre 1975 y 1990 alcanzó un 40%. En 2011, según datos de *Citypopulation*, 26 ciudades del mundo habían superado la cifra de 10 millones de habitantes⁶. Desde los años 70, además se habla de «sistema de ciudades», cuyas relaciones se miden por medio del índice de regularidad *tamaño-rango* que demuestra, por ejemplo, que sobre un total de 1.500 elementos (cuyo valor R sería 0,68), las 20 mayores están fuertemente relacionadas (con valor R superior al 0,97), pero también con el índice Clark-Evans y otros⁷. Las oficinas de ordenación del territorio para definir políticas urbanas, por su parte, distinguen entre una gran variedad de *habitats* que se ajustan a la definición de ciudad como «asentamiento humano dotado de ciertas funciones económicas y sociales, que supera cierto umbral de población»⁸: La dualidad urbe / ciudad se confunde más cuando se distingue entre «asentamientos urbanos», «ciudades», «grandes ciudades», «metrópolis», «áreas metropolitanas», «regiones metropolitanas», etc.

La lógica que sigue el modelo de concentración urbana es la de incrementar cada vez más la eficiencia productiva. Desde el punto de vista del capitalismo privado, las economías de aglomeración incrementan en conjunto las ganancias globales al tiempo que exigen procedimientos más sofisticados para garantizar la distribución de los recursos. La maximización del crecimiento entra en conflicto desde esta perspectiva con la equidad en la distribución y plantea graves problemas de gobernanza a las autoridades administrativas de las ciudades. El

⁶ <http://www.citypopulation.de/world/Agglomerations.html>

⁷ Berry, 1961 y 1968; Berry y Garrison, 1958. El índice de Clark- Evans mide la distribución espacial y el índice Nelson cuantifica la distribución funcional del sistema.

⁸ 30.000 habitantes, según el informe de G. Breese para la ONU, *The City in the Developing Countries* (Breese 1969), pero en España bastan 20.000 y en otros países 10.000 habitantes.

espectacular crecimiento de las ciudades latinoamericanas en la segunda mitad del siglo XX ofrece un excelente ejemplo de las contradicciones asociadas a la transformación de sociedades en urbes por el éxodo del campo a la ciudad. La aparente prosperidad económica de los sesenta se había transformado en los ochenta en los mejores exponentes empíricos del índice Gini para medir la preocupante desigualdad creciente. En la misma calle veíamos manifestaciones de riqueza y pobreza extremas (rascacielos, Mercedes y BMWs al lado de limpiabotas, vendedores ambulantes, niños de la calle, etc.). Una urbanización de aluvión entrevera cinturones de miseria y zonas residenciales perdidos en suburbios inmensos llenos de autoconstrucciones familiares. Un informe de Alan Gilbert que alertaba contra el desastroso retroceso de los 80 y las posibles explosiones de resentimiento, tras el cambio de tendencia en los 90, auguraba un futuro menos apocalíptico para ellas: «Las ciudades latinoamericanas no van a desintegrarse debido a la violencia social o a los desastres físicos. No se verán abrumadas por migraciones masivas de campesinos con bajo nivel educativo ni serán eliminadas por las insurgencias urbanas o el terrorismo. Más bien, gran parte de ellas se asemejarán cada vez más a las ciudades pobres de Estados Unidos y Europa oriental» (Gilbert, 1997, pág. 190).

El desbarajuste urbano que aproxima cada vez más la imagen de las ciudades de todo el mundo entre sí en cuanto a su fisonomía urbana, ha concitado en el mundo globalizado movimientos cada vez más poderosos de asociaciones internacionales de ciudades. Este es uno de los rasgos más novedosos a nivel planetario de la evolución de las ciudades en el siglo XX sin parangón alguno con el pasado. Vinculado a los problemas de sostenibilidad y medio ambiente en la *Conferencia de Río* del 92, las organizaciones internacionales de ciudades crearon el grupo de coordinación G4, que tras la ampliación al G-4+4 de Nueva York convocó una Asamblea Mundial de Ciudades y de Autoridades Locales *Habitat II* en Estambul, en 1996. La Asamblea General de Naciones Unidas ha convocado *Habitat III* para el año 2016 con una agenda más ambiciosa a la vista del fortalecimiento creciente de las autoridades locales⁹. Aunque el ritmo de observación para los cambios urbanos se ha fijado, como se ve, en una gran asamblea cada veinte años, lo cierto es que la mayor y más antigua organización internacional de ciudades, la IULA, se remonta a 1913; tras sufrir las dos guerras mundiales cuenta hoy con más de 250 organizaciones en más de 90 países, y en ella indirectamente están representadas la mayoría de las autoridades locales.

Ahora bien, la aparición y multiplicación de estas asociaciones internacionales de ciudades en el fondo ponen de manifiesto su gran diversidad no sólo geográfica e histórica, sino también en cuanto a su nivel de desarrollo económico y de organización social, administrativa y política. Si Aristóteles pudo en su día distinguir las distintas formas de las *polis* a partir de sus constituciones, la dificultad de encontrar hoy una característica común que permita valorar, o simplemente ordenar, la bondad o debilidad de las áreas urbanas nos obliga a retrotraernos a un plano más profundo que el de las ordenanzas municipales. La UTO (Organización de Ciudades Unidas), fundada en 1957 y que reúne a autoridades locales y regionales de más de 100 países, creó en 1989 la UTDA, una agencia de desarrollo centralizada y especializada para propiciar proyectos de cooperación según redes temáticas. Una de las

⁹ http://www.cities-localgovernments.org/committees/dal/news.asp?id_news=54&L=ES

dificultades mayores es encontrar *rankings* fiables que permitan la transferencia de experiencias exitosas. En toda gran ciudad sobreviven o infra-viven formas de vida comunitarias ancestrales, identidades culturales pronunciadas, nuevos sincretismos mestizos y desesperados proyectos de afirmación étnica. De ahí que la imaginación de los planificadores no vaya mucho más allá de acudir al criterio más primitivo de ciudad: la concentración de la población sigue siendo el primer indicador para establecer cortes definitivos entre ciudades. Eso explica la fundación de *Metropolis* en 1985 en Montreal, que reúne más de 55 ciudades y regiones metropolitanas de más de un millón de habitantes. Para entrar en este exclusivo círculo de programación estratégica y cooperación internacional e interurbana hay que cumplir un mero requisito cuantitativo. Lo mismo ocurre con la interesante red *Summit*, con 27 ciudades miembros, en la que no puede haber dos del mismo país para garantizar un equilibrio entre las diferentes regiones del mundo. Ello hace sospechar que las demás categorías, tanto económicas (riqueza, creación de empleo, crecimiento) como sociales y culturales (calidad de vida, atractivo, conexiones internacionales, etc.) dependen en última instancia del tamaño. ¿Acaso las metamorfosis provocadas por las revoluciones industriales no han producido otra cosa que una nueva Babilonia? ¿Son las nuevas construcciones de acero y cristal, con su emporio de nuevas tecnologías incrustadas en sus entrañas, nada más que nuevas máscaras estéticas para enfrentar el terror ante un espacio vacío y un futuro siempre incierto?

5. Historia y arqueología de los orígenes de la ciudad: la evolución de las sociedades

Para una teoría general de la ciudad sería interesante contar con algo más que criterios numéricos y espaciales; aunque pueda haber variaciones en distintas épocas y lugares, no vendría mal tener aproximaciones históricas que permitieran una *periodización* evolucionista de los sistemas de ciudades. Según el historiador Mac Neill, desde el punto de vista de las ciudades, la historia se divide también en tres periodos, si bien no coinciden con las tres edades clásicas (antigua, media y moderna), pues el primero se extiende desde el 4500 al 500 antes de nuestra era y abarca los orígenes y desarrollo de las ciudades de Oriente Medio; mientras el segundo periodo de *equilibrio cultural* sucede ya en Eurasia y se extiende desde el 500 antes de Cristo hasta el 1500 después; Por último, habría una era de predominio occidental que se extendería desde 1500 hasta hoy. Pero tampoco esta *periodización lineal* se ajusta bien al desenvolvimiento de las distintas culturas y civilizaciones, pese a que se atiende a grandes áreas de difusión. De hecho, entre las diez ciudades más pobladas del mundo en el siglo XXI sólo México y Nueva York serían occidentales, siendo asiáticas las ocho restantes. En este sentido, Oswald Spengler arguye mucho más convincentemente contra la existencia de una *historia universal* en el sentido positivista de Leopold von Ranke, pero también contra la hipótesis naturalista en el sentido evolucionista inglés de Darwin, planteando una tercera posibilidad *morfológica* que distingue entre dos eras: la de una *cultura primitiva* que puede ser objeto de una experiencia biológica acerca de la especie humana en general, y una experiencia organicista de las ocho *grandes culturas* habidas hasta el momento, cuyos ciclos vitales siguen pautas homologables, porque habrían logrado precisamente el nivel de grandes civilizaciones. «En toda cultura primitiva actúa lo impersonal, lo cósmico, con tan inmediato poder, que todas las manifestaciones del microcosmos en mitos, costumbres, técnicas y ornamentaciones

obedecen exclusivamente al impulso momentáneo. No podemos descubrir regla alguna». Esta tematización de la contraposición entre campo (*naturaleza*) y ciudad (*cultura*) no tiene, sin embargo, en Spengler formato hegeliano, porque la historia carece de *sentido*, ya que se inspira, por un lado, en la crítica nihilista de Nietzsche y, por otro, en una aplicación relativista de los cuatro periodos o épocas de la cultura señalados por Goethe:

«La aparición súbita del tipo de gran cultura dentro de la historia humana es un *accidente casual* cuyo sentido no podemos comprobar. No sabemos tampoco si en la existencia del orbe sobrevendrá de pronto un acontecimiento que produzca una forma completamente nueva. Pero el hecho de que ante nosotros se ofrece el espectáculo de ocho grandes culturas, todas de igual tipo constructivo y de evolución y duración homogénea, nos permite hacer un *estudio comparativo* y nos da un conocimiento que se extiende hacia atrás sobre épocas desaparecidas, y hacia adelante sobre periodos por venir; siempre en la hipótesis de que un sino de orden superior no venga a sustituir este mundo de formas por otro» (Spengler, 1923, vol. II, pág. 66).

La oposición entre campo y ciudad a través del concepto de cultura, que hará también nuestro Ortega y Gasset, asimilando al campesino con el vegetal, permite desbordar el plano fenoménico, regresando mediante la oposición termodinámica entre *sistema* y *entorno* o *medio* a procesos que tienen alcance estructural. Peter Sloterdijk, fiel a la hebra morfológica de Spengler, extrapola aún más el fundamento de la experiencia general que éste hace de nuestra existencia orgánica para valorar que haya tropezado con una *dificultad circular* insalvable como signo y síntoma de su pertenencia al pensamiento contemporáneo, que le convierte en el «predecesor inmediato de historiadores de estructuras revolucionarias como Foucault, Deleuze y Guattari» (Sloterdijk, 2004, pág. 233). La dificultad de la que levanta acta el propio Spengler, corrigiendo con ello sus declaraciones escépticas sobre la historia universal, es una versión del *dialelo antropológico* que podemos llamar el *dialelo urbano*. Cito el texto completo, porque la reflexión vale no sólo para Platón, Aristóteles, Plotino y san Agustín, sino para Descartes, Hegel, Marx y nosotros mismos.

«Hay un hecho decisivo; nunca, sin embargo, apreciado en toda su significación. Y es que todas las grandes culturas son culturas urbanas. El hombre superior de la segunda era es un *animal constructor de ciudades*. Aquí encontramos el criterio propio de la «historia universal», que se distingue, muy precisamente, de la historia humana. *La historia universal es la historia del hombre urbano*. Pueblos, Estados, política, religión, todas las artes, todas las ciencias descansan sobre un *único* protofenómeno de la existencia humana; en la ciudad. Pero todos los pensadores de todas las culturas viven en ciudades, aunque su cuerpo se encuentre en el campo; por eso no saben cuán extraña cosa es la ciudad. Debemos sumergirnos en la estupefacción de un hombre primitivo que por primera vez contemplase en medio del paisaje esa masa de piedra y madera, con sus calles envueltas en piedra, con sus plazas cubiertas de

piedra, con sus construcciones de extraña forma, en donde pululan los hombres» (Spengler, 1923, pág. 145).

Ahora bien, lo interesante de este *dialelo urbano* no es que demuestre la historicidad de la filosofía, sino que, al relativizarlas, coloca todas las visiones alternativas sobre la historia universal (incluidas las de naturaleza teológica) en pie de igualdad, al tiempo que privilegia este profenómeno de la ciudad como la prueba irrefutable de que toda formación social capaz de construirla constituye una civilización. Así, para Ranke, «la historia comienza cuando los monumentos empiezan a ser inteligibles, allí donde se nos ofrecen *datos escritos* dignos de confianza», lo que en la terminología gnoseológica de Gustavo Bueno significa que la historia fenoménica se construye con *reliquias y relatos*¹⁰. En la tradición naturalista, por su parte, se insiste en el carácter uniforme de la naturaleza humana en los distintos grados de civilización, de tal manera que las diversas instituciones observables en distintas sociedades son resultado de la *adaptación al medio* que una sociedad ejecuta como resultado de su historia anterior. En el siglo XIX, la idea de que la configuración social llamada ciudad se encuentra en los orígenes mismos del proceso civilizatorio cobra tal fuerza que se convierte en el centro de las controversias entre las dos grandes estrategias investigadoras de la antropología, la arqueología y demás ciencias categoriales de nueva factura. Quiero subrayar con esta alusión a la polémica entre *evolucionismo* y *difusionismo* que, pese a las pretensiones de urbanistas, geógrafos, economistas, planificadores, políticos, etc., no se pueden establecer tesis generales sobre los fenómenos urbanos sin comprometer premisas filosóficas acerca de la naturaleza de la *polis* (el estado) y acerca de la evolución histórica de la humanidad desde el estado salvaje al civilizado. Llegamos así al núcleo del problema que queremos plantear aquí. ¿Cuándo, dónde y por qué surgen las ciudades?

El *dialelo urbano* coge a la historia por la espalda, ya que los relatos de las ciudades y sus instituciones suponen la escritura. ¿Por qué se desarrolló la escritura cuando lo hizo? En 1812 el danés Thomsen decidió agrupar, para el *Museo de Antigüedades Nórdicas* de Copenhague, los objetos fabricados y utilizados en el mismo periodo de tiempo en tres Edades, de Piedra, de Bronce y de Hierro, que pronto alcanzarían gran aceptación entre los prehistoriadores en orden a reanimar las culturas anteriores al uso de la escritura. El llamado predominio occidental quizá no sea otra cosa que nuestra pretensión de imponer nuestros criterios de clasificación. Pero estas edades no son contemporáneas en todas partes y no coinciden con los periodos geológicos. De ahí que los arqueólogos hayan vacilado en este terreno en orden a clasificar las culturas y hacerlas corresponder con sociedades distintas. Gordon Childe, siguiendo a Morgan, distinguió entre *Salvajismo*, *Barbarie* y *Civilización* como periodos étnicos separables por criterios tecnológicos y utilizó la escritura como criterio de demarcación para las civilizaciones. Pero ¿qué es lo que impulsa a unas aldeas a constituirse en formaciones urbanas? Para los arqueólogos el criterio demográfico se asocia circularmente con la complejidad social que reflejan los agrupamientos de casas, edificios públicos y

¹⁰ Leopold von Ranke (1795-1886) pasa por ser el fundador de la historia científica por su pretensión de escribir la historia "como realmente fue" (*wie es eigentlich gewesen ist*), para lo que usó el método filológico y fuentes primarias como documentación. Aunque no escribe ninguna historia universal y no es partidario de grandes generalizaciones teóricas desde su *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* de 1924 hasta su póstuma *Weltgeschichte - Die Römische Republik und ihre Weltherrschaft* (1886, 2 vols.) adopta el método que G. Bueno considera precursor del materialismo histórico y alineado con su propio criterios gnoseológicos (Bueno, 1978).

espacios comunitarios. En 1950 Gordon Childe ligó el «progresivo incremento de la unidad de cohabitación» con «la acumulación de excedentes», que lleva aparejada una rápida diferenciación social y el citado criterio de la «invención de la escritura». Pero una década después Kathleen Kenyon, utilizando carbono 14 para datar las excavaciones del asentamiento amurallado de Jericó, llevó los dos primeros criterios hasta el octavo milenio, mucho más allá del milenio IV en que aparece la escritura. Las primitivas ciudades eran bastante modestas, pero una vez creadas se desarrollaron con gran velocidad y eso ocurrió en lugares muy distintos, pero en los que se había desarrollado la aclimatación de ciertas especies de cereales cultivables en importantes cuencas fluviales (entre el Tigris y el Éufrates, a orillas del Nilo, del Indo o del Amarillo). La aparición de ciudades en esos territorios dio lugar a diversas sociedades políticas, en cuyos intersticios seguían habitando nómadas guerreros o pastores. Y, aunque sea cierto que los urbanitas han reclutado a nómadas como mercenarios y éstos se hayan transformado en una casta de aristócratas militares que, al convertirse en estadistas y dictadores, han hecho de la ciudad un redil superpuesto a un jardín, en realidad lo que sigue sorprendiendo es la capacidad de los elementos dirigentes para obligar a la población a construir proyectos de gran complejidad como los zigurats de Mesopotamia, las pirámides de Egipto, la tumba real de Qin Shi Huang o el Gran baño de Mohenjo-daro. La arqueología suministra datos fiables sobre la evolución de la tecnología y la economía de las sociedades sin escritura, pero las instituciones sociales tales como el gobierno, la justicia, la familia, el rango, la propiedad, la guerra y la religión son descritas con términos que carecen de precisión y muchos aspectos son irrecuperables. Por ejemplo, que en la civilización del Indo no haya ricos enterramientos reales ni grandes construcciones funerarias permite sospechar que no había reyes-sacerdotes, ni clanes reales. Pero los indicios negativos no tienen valor y muchos son ambiguos. La aparición de la escritura en este sentido clarifica la situación, pues refleja la existencia de castas de escribas que cumplen funciones administrativas de los excedentes, ceremoniales (sacerdotales), históricas y legislativas al servicio o no de monarcas y clases dominantes.

De manera sensata Karl Wittfogel puso el germen de la dinámica histórica de las ciudades de los Imperios hidráulicos, no tanto en la voluntad de poder de ampliar ilimitadamente su territorio, cuanto en la reorganización social a la que obligó la necesidad de acometer grandes obras de regadío en los valles aluviales áridos de Mesopotamia, donde se había concentrado gran cantidad de población agrícola. La aparición de una élite administrativa capaz de gestionar la construcción, mantenimiento y asignación de obras es el núcleo de las complejas sociedades que se albergan en las primeras ciudades. En los años 70 Robert Carneiro volvió a remozar la hipótesis marxista del conflicto originario entre montañeses y vallecianos para explicar cómo el simple incremento de la densidad de pobladores en un territorio provoca la división de clases entre invasores dominantes armados y esclavos sedentarios sometidos. Es el control de los súbditos y la racionalización de los sistemas de explotación lo que obliga a las castas superiores a legitimar un dominio burocrático cada vez más sofisticado y jerarquizado. La distinción entre *imperios generadores* e *imperios depredadores* que estas explicaciones insinúan no se deduce, sin embargo, fácilmente de los cada vez más abundantes restos arqueológicos de las grandes urbes descubiertas en los orígenes de la civilización. Como estableció Gordon Childe, la transición de la barbarie a la civilización fue un

proceso de «evolución social, ordenado y racional» sin que la existencia de innovaciones excluya procesos de difusión.

«La parte del testimonio arqueológico de que disponemos puede dividirse en cuatro «culturas» consecutivas, que también representan periodos de tiempo consecutivos, denominados a partir de asentamientos típicos — Halaf, el'Obeid, Uruk y Jamdet Nasr — y seguidas de inmediato en Babilonia por la primera fase de civilización conocedora del uso de la escritura, llamada Primitiva Dinástica. La primera de ellas, la cultura halafiense, se extiende desde Siria hasta Asiria... La cultura de el'Obeid está también representada en Sumeria, así como en el norte. Pero los estadios subsiguientes de Uruk y de Jamdet Nasr sólo alcanzaron su forma clásica en la baja Mesopotamia (Babilonia)... Los testimonios literarios descubren la existencia de grupos predominantemente pastoriles al lado de agricultores asentados en poblados y ciudades. Pero los textos que hacen referencia a estos son apenas anteriores al 2000 a. C., y tales comunidades no están representadas en el testimonio arqueológico.... Vemos que antes de los tiempos de Uruk eran escribas profesionales los que hacían las cuentas en Sumeria y los documentos escritos del Primitivo periodo Dinástico nos informan de que forjadores de cobre, carpinteros, plateros, escultores, curtidores, hiladores, grabadores, cerveceros, panaderos y otros artesanos recibían estipendios o raciones de los tiempos» (Gordon Childe, 1985, pág. 150-2).

Es obvio que, si las reliquias no resultan suficientes, las interpretaciones dependerán cada vez más de la forma en que relacionemos los relatos con las morfologías conservadas. En este punto el método morfológico inaugurado por Spengler sigue siendo la fuente más fecunda para las hipótesis más brillantes. Tomando la *esfera* como metáfora radical para desvelar el sentido morfológico de la realidad desde el feto individual hasta la historia del mundo político representado hoy por la Idea de globalización, propone Sloterdijk construir una «ontología del espacio cercado» con el objetivo de desvelar la paradoja psicopolítica que plantean los complejos arquitectónicos de las ciudades mesopotámicas, los templos egipcios de acuerdo con una fórmula que también valdría para el Mausoleo del Primer Emperador de la dinastía Qin china con los famosos guerreros de Xian del 200 a. C. descubiertos casualmente en 1974. Suponiendo que las murallas proporcionan cobijo, la pregunta es: ¿cómo se explica que grandes multitudes hayan sido presas de la sublime ilusión de pensar que las formaciones más artificiosas y ostentosas proporcionan mejor cobijo y protección que la estrategia campesina más tradicional del «vivir oculto»? Tres tipos de consideraciones flanquean su respuesta:

«La primera tiene que ver con las consecuencias fenomenológico-religiosas de la ciudad: ante todo, su efecto creador de espacio interior y su papel en la nueva ordenación de las relaciones entre inmanencia y trascendencia; la segunda se refiere al monumentalismo y su diseño inmunológico como Estado mágico y ampliación utero-técnica; la tercera trata de aclarar la cuestión de cómo habría que imaginar la

complementación íntima de cada una de las almas individuales de los ciudadanos mediante genios comunes de la ciudad» (Sloterdijk, 2004, Vol II, pág. 243).

La primera consideración apunta a los orígenes religiosos de la ciudad «como el proyecto de construir, con ayuda de los conocimientos de un arquitecto, el asiento de un dios avecindado», lo que explicaría no sólo la asimilación de la altura de las murallas con la potencia constructora del Dios-Alto-Profundo escondido tras las siete murallas con sus fosos descritos en las *Historias* de Herodoto (la presencia mural manifiesta la poderosa trascendencia trasmural), sino también la razón psicoanalítica de por qué el *Génesis* judío escrito durante el cautiverio de Babilonia encarna la *Hybris repulsiva y masoquista del observador*, que venga su humillación parapetándose detrás de un Dios creador que no hace ciudades sino al propio mundo y al hombre mismo en una semana babilónica. El argumento de Sloterdijk sigue en parte la insinuación de Spengler sobre el parentesco entre las religiones mágicas de Oriente Próximo como doctrinas tecno-gnósticas de salvación. La segunda consideración penetra en los delirios de grandeza de las orgías del amurallamiento como una hipertrofiada necesidad de seguridad. Sólo que, en lugar de apelar a la lucha entre nómadas agresivos y labradores sedentarios, Sloterdijk acude otra vez al interior mismo de la esfera para explicar que la inmunidad buscada es más bien auto-organización contra la complejidad de un mundo introyectado cada vez más rico:

«Desde el punto de vista morfológico, las antiguas ciudades gigantescas son pompas de jabón amuralladas: petrificaciones de una gran conformación de fragilidad. En ellas los seres humanos tienen mucho en que fijarse: han de procesar una corriente, siempre en aumento, de datos de experiencias concretas y presentes en categorías ancladas siempre a mayor profundidad, y al mismo tiempo, cada vez más generales... En el momento de madurez narrativa de la era metafísica surge la epopeya hegeliana sobre el tema: cómo consigue el espíritu reabsorber absolutamente la exterioridad. Lo que había comenzado entre los años 12000 y 8000 a. C., con la aparición de la forma de pensar y de comportamiento: «almacenaje», quiere acabar y consumarse ahora en un último texto-receptáculo autoreflexivo. En las tablas de contabilidad de los antiguos sumerios, la idea «almacen de grano» se representa mediante un cuadrado con un símbolo de espigas; en la metafísica de Hegel, como almacén de todos los almacenes, se presentará bajo la imagen de un círculo de círculos. Este sistema de inmunidad y apercepción que ha superado todas las pruebas ha recolectado y reunido absolutamente todo de lo que en cualquier momento puede y ha podido archivar, y repartirse de nuevo, como provisión o espíritu objetivo: grano, derecho, religión, ciencia, técnica, arte» (Sloterdijk, 2004, Vol II, pág. 268-269).

Es interesante observar que en este punto el imperativo morfológico de la esfera lleva a Sloterdijk, como hace también Gustavo Bueno, a dar un salto hasta el *ego trascendental*: «Desde el punto de vista histórico-filosófico, en estas arquitecturas monumentales puede reconocerse un primer balbuceo de lo que un día lejano se llamará el sujeto

trascendental. La ciudad se recoge en sí misma como condición autosuficiente de la posibilidad de un mundo comprendido, autocorregido, autosuficiente y autosustentante» (Sloterdijk, 2004, Vol II, pág. 270).

No seguiré aquí con esta polémica que nos retrotrae siempre a Husserl, porque la tercera consideración, pensada en clave socialista por Sloterdijk, se aparta bastante de la supuesta neutralidad morfológica mediante la que Spengler pretende zanjar el desenlace de la tercera fase de la ciudad, cuando su victoria desemboca en una *civilización*, mediante una fase de decadencia insoslayable: «desarraigada, ...entregada irremisiblemente al imperio de la piedra y del espíritu... desenvuelve un idioma de formas... que puede cambiar pero no desarrollarse» (Spengler, 1923, II, pág. 172). Se sigue de ahí que con la victoria definitiva de la ciudad y de la escritura aparecen las lenguas comunes, las *koinés* uniformes, prácticas, enemigas de los dialectos y de la poesía, características de los pueblos «felahs», sin patria, sin raíces, fríos y precisos porque pueden ser aprendidas por cualquier comerciante o cualquier mozo de cuerda: el helenístico en Cartago y en el Oxus, el chino en Java, el inglés en Shangai. « ¿Quién es, pregunta Spengler, su verdadero creador? No es ni el espíritu de una raza ni el espíritu de una religión. Es simplemente el espíritu de la economía» (Spengler, 1923, II, pág. 245). Cuando Sloterdijk concluye, así pues, que en la época de la globalización ya no es posible la absorción de los individuos humanos desperdigados y flotantes en espíritus raciales, que sean holistas pero no fascistas, y constata que el individualismo, poseído de escepticismo antipolítico, ha abandonado el espacio público y comunitario, su apelación al camino esferológico y a la política «como arte de lo atmosféricamente posible» (Sloterdijk, 2004, pág. 282 y 879) es bastante menos realista que el diagnóstico apocalíptico de Spengler sobre la acometida titánica del dinero hace más de 80 años, un diagnóstico que en esta época de crisis monetaria no está de más recordar. Para él la lucha entre capitalismo y socialismo no es la que se da entre empresarios y obreros industriales, ya que para él, el comunismo con su «lucha de clases» no es sino un buen servidor del gran capital financiero. La lucha fundamental es entre el *dinero* y la *sangre*, y, en la ciudad, entre *el dinero* y *el derecho*. En realidad, los partidos obreros, como más tarde los nazis de Hitler y Goebbels, no luchan contra el valor del dinero, sino que quieren poseerlo.

«La dictadura del dinero progresa y se acerca a un punto máximo natural... Y ahora sucede algo que sólo puede comprender quien haya penetrado en la esencia del dinero. Si este fuese algo tangible, su existencia sería eterna. Pero como es una forma de pensamiento, *ha de extinguirse tan pronto como haya sido pensado hasta sus últimos confines el mundo económico*, y ha de extinguirse al faltarle materia. Invadió la vida del campo y movilizó el suelo; ha transformado en negocio toda especie de oficio, invade hoy victorioso la industria para convertir en presa y botín el trabajo productivo de empresarios, ingenieros y obreros. La máquina, con su séquito humano, la soberana del siglo, está en peligro de sucumbir ante un poder más fuerte.... Los poderes *privados* de la economía quieren vía franca para su conquista de grandes fortunas: que no haya legislación que les estorbe la marcha. Quieren hacer las leyes en su propio interés, y para ello utilizan la herramienta por ellos creada: la democracia, el partido pagado. El derecho, para contener esta agresión, necesita una tradición distinguida, necesita la ambición de

fuertes estirpes, ambición que no halla su recompensa en amontonar riquezas, sino en las tareas del auténtico gobierno, allende todo provecho de dinero. *Un poder sólo puede ser derrocado por otro poder y no por un principio... Sólo la sangre superará y anulará el dinero*» (Spengler, 1923, II, pág. 777-79).

Sabemos que el cesarismo en el que confiaba Spengler no era el de Hitler, aunque sí estaba impresionado por Mussolini. Muerto en 1936 tras renunciar a la dirección del Archivo Nietzsche y denunciar las interpretaciones nazis de su pensamiento, Spengler no tuvo ocasión de conocer el eslogan de Churchill de «sangre, sudor y lágrimas». Pronosticó la Primera Guerra Mundial y lamentó la derrota alemana, pero se negó a escribir a favor de la salida de Alemania de la Sociedad de Naciones en 1933. No sabemos su opinión sobre la verdadera naturaleza de los contendientes en el último y más global de los enfrentamientos de *poderes*, el ocurrido durante la Segunda Guerra Mundial, que produjo el *descuartizamiento simbólico* de una ciudad, Berlín, en cuatro partes, por ser la capital donde se refugiaba el monstruo nazi, cuyos horrores habían sido ejecutados, sin embargo, en *campos* de concentración. Con la guerra fría este reparto se materializó en la construcción de un *Berliner Mauer*, bautizado como *Antifaschistischer Schutzwall* (Muro de Protección Antifascista) por Erich Honecker, su planificador. Los “Pastores del Pueblo” siempre han acorralado a las masas para ordeñarlas y explotarlas con el pretexto de salvarlas. Durante 28 años, no sólo la desconfianza mutua de los dos bloques, sino también el recelo de los aliados respecto a la bestia nazi «amordazada» alimentaron el llamado *telón de acero*. Pero cuando cayó el muro en 1989, el dinero no había sido vencido ni superado. Al contrario, convertido en sustancia electrónica sigue acrecentando su poder con vigor extraordinario.

Por lo que respecta a la dialéctica entre urbe y ciudad, las burbujas inmobiliarias han sido producidas, según todos los datos, por la acometida titánica del dinero, siendo su resultado más ostensible esas inmensas urbanizaciones residenciales sin residentes que no podrán recuperarse para la ciudad más que a través de un reparto social que traiga sangre fresca de ciudadanos participativos al desierto asfáltico de la urbe. Según eso, el reparto de cartas es evidente: la especulación financiera apuesta por la urbe. La política, es decir, la *polis* pierde, de momento, la batalla frente al dinero, sin que el derecho esté todavía en condiciones de poner coto al imperio crematístico. Que en el 2012 algunos jueces hayan paralizado los deshaucios más sangrantes, mientras los partidos políticos (sedicentes democráticos) son incapaces de generar un *derecho a la vivienda legítimo* es todo un síntoma de cómo van las cosas en la «civilizada» España. La ciudad pierde.

Bibliografía

- Aristóteles (2000) *Política*, Biblioteca básica Gredos, Madrid (Traducción y notas de Manuela García Valdés).
- Borja, Jordi; Castells, Manuel (1997), *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, UNCHS, Taurus, Madrid.
- Berry, Brian J. (1961), «City Size Distributions and Economic Development», *Economic Development and Cultural Change*, vol. 9, no. 4, Part 1, pp. 573- 588.
- Berry, Brian J. (1968), «Theories of Urban Location», *Association of American Geographers*, Resource Paper, nº 1.
- Berry, Brian J.; Garrison, William L. (1958) «Alternate Explanations of Urban Rank-Size Relationships», *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 48, pp. 83-91.
- Breese, Gerald (1969), *The City in the Developing Countries* Prentice Hall, New York.
- Bueno, Gustavo (1978), «Reliquias y relatos: construcción del concepto de 'Historia fenoménica'». *El Basilisco*, 1, pág. 5-16.
- Bueno, Gustavo (1989), «Teoría general de la ciudad», *Abaco*, nº 6, págs. 37-48.
- Bueno, Gustavo; Hidalgo, Alberto; Iglesias, Carlos (1987), *Symploké*, Júcar, Madrid.
- Cerdá, Ildefonso (1859) *Teoría de la construcción de las ciudades*, vols. 1 y 2, Reedición de 1991, MAP y Ayuntamientos de Barcelona y de Madrid.
- Cerdá, Ildefonso (1859), *Teoría general de la urbanización y aplicación de sus principios y doctrinas a la reforma y ensanche de Barcelona*, Reedición 1968-1971, Barcelona, Instituto de Estudios Fiscales.
- Christaller, Walter (1933), «Raumtheorie und Raumordnung», *Archiv für Wirtschaftsplanung*, Vol. I, 1941, pp.116-35.
- Gibbon, Edward (2005), *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, RBA, Barcelona (traducción del resumen de Saunder por Carmen Francí),.
- Gilbert, Alan (1997), *La ciudad latinoamericana*, siglo XXI, México, Madrid.
- Gordon Childe, Vere (1965), *La evolución de la sociedad*. Prólogo de Sir Mortimer Wheeler, Ciencia Nueva, Madrid.
- Hidalgo, Alberto (2001), «El concepto de “ortograma” y el problema de la ideología. Tres dificultades», *Studia Philosophica*, II, nº 2, pág. 443-468.
- Platón (1988), “Político”, en *Diálogos V*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid (traducción del diálogo, a cargo de María Isabel Santa Cruz).
- Racionero, Luis (1978) *Sistemas de ciudades y ordenación del territorio*, Alianza, Madrid.
- Sassen, Sakia (1994). *Cities in a world economy*, Thousand Oaks; Pine Forge/Sage Press (2011).
- Sloterdijk, Peter (2004), *Esferas II*, 3 Vols, Editorial Siruela, Madrid (traducción de Isidoro Reguera).
- Spengler, Oswald (1923), *La decadencia de occidente*, 2 Vols., RBA, Barcelona (Traducción de Manuel G. Morente).

