

# CIUDAD Y MATERIALISMO HISTORICO

Enrique Tierno Galván\*

Con pausa —puesto que disponemos de un rato para la meditación intelectual, para la reflexión— y sin pausa —podamos llegar a donde podamos llegar, sin comprimir el tiempo en la urgencia, dejando el tiempo que cumpla con su función de transcurrir, sin meterle en la apertura de una determinada temporalidad que se superponga al propio tiempo y lo restrinja— vamos a reflexionar sobre “marxismo y ciudad”. Tema este poco estudiado, en cuanto a la reflexión sobre qué dijeron los marxistas clásicos sobre la ciudad. Esta reflexión, que está condicionada por la brevedad y la escasez de los textos y, después por la dispersión de los supuestos fundamentales del marxismo entre los urbanistas, ha hecho que su perfil se pierda y que una cierta confusión o, al menos, un conjunto heteróclito de puntos de vista y de respuestas oculten las fórmulas capitales.

Yo quisiera comenzar por reflexionar sobre el hecho de que Carlos Marx, no Engels, es quizá el primer occidental, el primer europeo —basta para decir, en este caso, el primer occidental— que percibe el cansancio del fundamento o, si Vds. prefieren, el cansancio sobre la pregunta acerca del *fundamento*.

Es el tema de nuestra inteligencia colectiva, si me permiten la expresión, es el tema de la cultura de Occidente, el tema acerca de *cuál es el fundamento*, dónde está el fundamento. El fundamento que algunos llaman *ser* —o el fundamento que se puede interpretar desde el punto de vista metafísico, pero que siempre lleva una pregunta metafísica de *qué es el fundamento*— lleva a una respuesta

teológica y en ocasiones simplemente a una respuesta mundana, pero en cualquier caso desde los pensadores griegos hasta Hegel, la pregunta concreta, densa, la pregunta de todas las preguntas es la pregunta sobre el fundamento, que es la prolongación caducante, pero prolongación, de la metafísica en el siglo XIX hasta Heidegger se convierte en la pregunta *de qué es el ser* interpretada como *qué es el fundamento* de cuantas cosas sabemos. Marx no se formula esta pregunta; es decir en Marx no hay una metafísica construida de una manera sistemática desde la pregunta fundamental, la pregunta de las preguntas. No lo justifica, es cierto, no hay una justificación formulada críticamente acerca del por qué de la ausencia. Lo que hay es una evasión de la pregunta metafísica. Sólo lo aborda en algunos textos, fundamentalmente juveniles. Con la madurez se va vinculando a la práctica, al análisis de los hechos, a las relaciones entre las ideas y los hechos y se va apartando de algunas preguntas que hacen referencia a cuestiones que tienen sentido y alcance en la inteligencia pura, con referencias a los filósofos. Pero llega a la negación, en cierto sentido, de la metafísica, entendiéndola que la pura metafísica es una ideología. No tiene mucho sentido que nos preguntemos acerca de qué es el ser, cuál es el fundamento, e intentemos con las respuestas a estas preguntas dar una explicación del mundo, cuando estamos convencidos, tal era el caso de Marx, que estas preguntas y sus respuestas forman parte del contexto del conjunto de conceptos que definen la ideología del capitalismo. No. Sería preguntarnos acerca del fundamento partiendo de un supuesto

\* Catedrático de Derecho Político de la Universidad Complutense de Madrid.

que ya está teñido de falsedad, porque es el resultado de unos determinados *modos de producción* y no tiene la pureza absoluta que Kant la atribuye. Por lo tanto veámosle como el primer intelectual en la historia de la cultura de Occidente que afirma respecto de la metafísica que es sospechosa, porque la metafísica al uso, cualquier metafísica, es una metafísica que está condicionada por el modo de producción capitalista. No es por consiguiente posible intentar adentrarnos en el pensamiento de Marx buscando una metafísica del ser del hombre que pueda referirse después a la ciudad. La ciudad como objetivación metafísica de la espiritualidad —esto está en Hegel— en Marx por las razones que he expuesto, porque la propia metafísica es una ideología, no aparece.

Hegel había dicho: “*todo lo racional es real*”. Lo que había producido la respuesta irónica de Marx, que había formulado entre líneas, pero con claridad, esta otra respuesta posible: “*todo lo real puede ser razonable*”. Es decir, estamos en condiciones de *racionalizar* la realidad, de someterla a peso y medida, de conceptualarla. Todo lo real puede ser razonable. El “puede ser” significa el *esfuerzo* del hombre y ésto a su vez, quiere decir que la historia no es el destino ciego, que la historia se produce por el esfuerzo humano y con la *posibilidad* de la conducción de la razón humana como guía. La razón humana puede ser guía de la historia. En este sentido la ciudad puede ser objeto de la reflexión de la razón y puede ser corregida de acuerdo con la razón.

“Todo lo real puede ser razonable”, siempre que hagamos el esfuerzo por conferirle esta condición de razonabilidad. Y ésto significa que la historia puede ser dominada por el hombre, la ciudad puede ser dominada por el hombre.

Hay un humanismo marxista que es el humanismo que nace del convencimiento de que podemos racionalizar el proceso de la historia conduciéndole a altos niveles de bienestar del espíritu y de la materia. Y hay un humanismo “historicista” que en última instancia somete al hombre el proceso de las fuerzas que dominan la historia. Hay dos modos de ver el marxismo: quienes se inclinan a admitir que es, sobre todo historicismo, que la historia transcurre y nos arrastra, y quienes se inclinan a admitir que es fundamentalmente un humanismo que admite la primacía de la inteligencia sobre el proceso histórico y la posibilidad de su orientación y definición por el esfuerzo intelectual del hombre.

Ahora bien, Marx, en su juventud, insinuó y desarrolló en algunos casos brevemente, el *materialismo dialéctico*. El proceso de la historia es un proceso dialéctico, con negociaciones y afirmaciones, los elementos de la contradicción se van sustituyendo en un proceso reiterativo, pero linealmente progresivo, que nos va dando resultados cada vez más perfectos, en lo que se refiere a las consecución del sentido de la esencia. Así, a toda negación le sigue una afirmación, a esa afirmación una negación, y cada paso es un paso que implica un progreso lineal hacia la perfección de la totalidad del ser humano. Pero ésto quiere decir que la dialéctica de la historia está envolviendo a la propia conciencia humana y a la inteligencia del hombre; y

así se ha entendido la frase de que “la conciencia está definida, determinada, por el ser”. Una interpretación que se referiría a una valoración juvenil de la historia. Yo creo que Marx fue abandonando, como he dicho al principio, los supuestos del materialismo dialéctico y que fue entrando cada vez más, en los supuestos del *materialismo histórico*. Yo diría que hay un progreso hacia el materialismo histórico. El materialismo histórico, —que es un hubiese eludido la metafísica y lo que hay de metafísica en el materialismo dialéctico, que fuese un método que nos permitiese aproximarnos con mucha seguridad a la realidad existente, más que a la realidad puramente pensante, y a lo que contiene esa realidad existente, y que este método nos pudiese descubrir la verdad y promover la publicidad de la verdad, y este método es el materialismo histórico. El materialismo histórico, —que es un modo de interpretar los hechos colectivos e incluso las actitudes personales, que no se había advertido hasta que Marx, eludiendo las interpretaciones metafísicas, lo puso de manifiesto según él, permite afirmar que según son las relaciones de producción así son las ideas con las cuales interpretamos y configuramos al mundo. Cuando las relaciones de producción sean de tal manera libres que el condicionamiento acerca de nuestras ideas sea un condicionamiento vencible por la propia reflexión, el hombre será un ser pensante que no tendrá limitaciones que oscurezcan su reflexión. Pero cuando los modos de producción nos impongan limitaciones tales que oscurezcan la reflexión, la reflexión oscurecida será una reflexión *ideológica*, en cierto modo, si me permiten la interpretación, una reflexión históricamente perfecta, pero metodológicamente impura. Y el modo de producción con que se han encontrado los filósofos, el modo en el que ha crecido la humanidad, el modo de producción en el que ha crecido la ciudad, ha sido un modo de producción que se define, desde tiempos muy antiguos, por una fórmula muy clara, por una expresión muy clara, a saber: que la fuerza del trabajo del hombre ha servido para producir ganancias o beneficios a otros hombres que eran los que poseían en propiedad, o en términos equivalentes a la propiedad, los medios de producción por los que se hacía efectiva la fuerza de trabajo. De manera que, desde las culturas más antiguas, el hombre ha trabajado para el hombre y algunos hombres se beneficiaban del trabajo de los demás, de acuerdo con una tasa de ganancia que venía a incrementar sus posibilidades de aumento de la explotación del hombre por el hombre.

De acuerdo con esta idea, cierta o falsa, y de acuerdo con esta perspectiva, la visión marxista del mundo, es una visión o una versión que tiene mucho de empírica. Es una versión que se orienta en el sentido de tener que *desinterpretar la historia*, tener que desinterpretar la metafísica y tener que desinterpretar la reflexión sobre el arte; porque tanto la metafísica como la historiografía —para ser más pulcros en la expresión—, como crítica del arte y el arte mismo, han estado condicionados por el modo de producción. Es un método de desmascaramiento. Un método de averiguación de lo que hay detrás, un método que nos permite

apreciar las formas de cómo la historia se ha producido. Ya no vale el método de Carlyle, de los héroes, ya no vale el método de los movimientos colectivos de las grandes revoluciones entusiastas, al modo de Chateaubriand. Ya no vale ninguno de los métodos por los que interpretábamos la historia desde criterios que Marx califica de idealistas. Ahora la historia se interpreta desde el supuesto de las relaciones de producción, las cuales han creado ricos y pobres, y han hecho que los ricos tengan un arsenal de ideas, unos equipamientos intelectuales que están definidos por su condición de ricos y que les han llevado a una interpretación peculiar de la realidad; lo mismo que los pobres tienen una interpretación peculiar de la realidad. Y esto ha falsado toda la epistemología del largo proceso de la historia de la humanidad. No hay ninguna dimensión epistemológica, es decir ninguna dimensión del conocer, que por estos condicionamientos no esté impurificada o, por lo menos, condicionada de tal manera que permita ver con certidumbre la realidad.

Desde este punto de vista, ¿cómo interpretar la ciudad? En algunas frases y en algunas páginas de "El Capital", Marx y, más tarde interpretando rigurosamente la línea de Marx, Lenin —y más tarde Wittgenstein que dice una interpretación muy semejante— ven la ciudad y la reflexión sobre la ciudad como una consecuencia de la ideología estética, la ven como el resultado de un grande esfuerzo por conseguir la armonía; pero porque así la han visto los poderosos y los que sirven a los poderosos, los artistas, los que están condicionados por una ideología que a su vez procede de los modos de producción. Y la ciudad no puede verse tampoco como la realización del espíritu, al modo hegeliano, porque la propia visión de Hegel y la del entendimiento hegeliano del espíritu, era un entendimiento que estaba definido por las condiciones de la burguesía. Marx dice: "Acerquémonos a la ciudad de Londres, del Londres de su tiempo, de acuerdo con este nuevo método que nadie ha aplicado hasta ahora que es el materialismo histórico". Es decir, veámos la historia y nuestra historia actual, lo que está ocurriendo en el presente, con un criterio *materialista*; pero no materialista en el sentido metafísico, sino materialista en el sentido de interpretar lo que está ocurriendo según el hecho, fundamental y permanente de que la fuerza de trabajo de algunas personas está explotada en beneficio de otras personas, lo que ocurre desde Babilonia y en Londres ocurría también. ¿Qué ha pasado con las ciudades de esos supuestos que Marx cree que son supuestos por sí mismos evidentes? "No voy a explicarlo —dice—, porque eso es un hecho, no por la sola presencia del dinero como relación específica de los modos de comunicación del pobre con el rico, sino porque basta ver la estelas funerarias o basta ver cualquier monumento griego para darse cuenta de que había diferencias de clases, y que las diferencias de clases implican diferencias en la percepción en el conocimiento, diferencias en la epistemología. El conocimiento está condicionado por los medios de producción, por las relaciones de producción y por la estructura que las relaciones de producción, a su

vez producen. ¿Y qué es el Londres de mi tiempo?"

Busca estadísticas sanitarias, busca estadísticas de vivienda, busca estadística de gastos de consumo y las introduce en unas páginas densas de "El Capital"; y después en sus cartas saca algunas conclusiones y en algún artículo de periódico. Y asienta las bases de lo que es una interpretación marxista rigurosa de la ciudad, desde este punto de vista del materialismo histórico, es decir, de la aplicación del método de la interpretación materialista de la historia, de la interpretación de la diferencia de clases y de la ideología correspondiente. No desde la metafísica, no desde el materialismo dialéctico, no desde la gran filosofía de la historia, no introduce estos elementos en "El Capital". Engels algún tiempo después, muerto Marx, hará un enorme esfuerzo por convertir materialismo histórico en materialismo dialéctico y a él le corresponderá el prestigio y la fama de haber intentado asentar científicamente los fundamentos del materialismo dialéctico, pero lo que predomina en las tesis —opiniones de Marx— es el materialismo histórico.

Pues bien, la ciudad es esencialmente el espacio creado en torno a un mercado y las consecuencias de la actividad de ese mercado. Durante un largo proceso esto ha sido así y ha habido una concentración en un espacio definido, en un espacio dado, una concentración cuantitativa de seres humanos, concentración a la que ha seguido la industria —concentración industrial— y a la que han seguido otras concentraciones —concentración artística, concentración de la distracción, concentración de los símbolos del poder, concentración, incluso, de las estructuras que cobijan el poder—; pero todo girando en torno del hecho primordial de que es en el mercado capitalista, es decir, es en el mercado, en cuanto espacio en el que se expresan las relaciones de producción, los modos de producción —que a su vez se formulan en diferencias de clases— donde éstos tienen su máxima consistencia y su modo de expresión más claro y nítido. Y así la ciudad no sólo es una gran concentración de las consecuencias del mercado y de los resultados del mercado, sino que además ofrécese como el mejor modelo para estudiar las posibilidades del capitalismo. No es el campo, es la ciudad.

El régimen feudal —que es un régimen que, admitamos, que tenía un carácter preferentemente agrario— no ofrece las mismas claridades para apreciar lo que son las consecuencias globales del sistema capitalista en la ciudad. Porque la ciudad tiene en su seno a los pobres y a los ricos en una permanente contradicción cuyas dimensiones son muy superiores a las que se producen en las instituciones rurales, menos contradicciones en el feudalismo y más a partir del Renacimiento. Hay un proceso de ignorancia y de quietud en el feudalismo que impide que los resultados de las relaciones de producción lleguen a los niveles de tensión dialéctica a que llegan en la ciudad. En la ciudad se da la máxima tensión dialéctica posible entre burgueses y proletarios, y esta tensión —que es también lucha de clases— se traduce en el proceso mismo de la formación de la ciudad.

¿Qué hay en la ciudad? —se pregunta Marx, con relación a Londres—. ¿Qué hay en la ciudad que no sea expresión de la presencia del proletario urbano y de la burguesía urbana? En el campo esto está más diluido, aparecen los elementos religiosos que se introducían como una superposición mágica que daba una cierta vaguedad a la relación. Estaba la iglesia románica e incluso la iglesia gótica con una ambivalente actitud de los protagonistas de la creencia religiosa próximos al humilde, espiritualmente cercanos a la pobreza, políticamente al lado del poderoso; pero que introducía un elemento de confusión en la percepción, en la valoración epistemológica de las consecuencias de las relaciones de producción. Pero en la ciudad no. Ahí está Westminster, ahí está el gran Parlamento, ahí está Buckingham, ahí está la estructura de la ciudad como estructura de poder de los que dominan sobre los dominados. La ciudad no es otra cosa. Y, ¿en qué relación? ¿En qué dimensiones?, ¿de qué modo? —que argumenta con las estadísticas que, como ustedes saben, son alucinantes—. Marx se alejaba y no quería mencionar y mencionó muy pocas veces a Dickens, pero estaba muy próximo a las críticas dickensianas. Ya conocen ustedes la historia de las grandes industrias de la lana y de la seda inglesa, la industria textil la enorme pobreza de un proletariado que moría realmente de hambre, con una enorme cantidad de defunciones por razones de tisis, la protesta continua de cierto sector benéfico de la ciudad; pero el gran Imperio y la sede del gran Imperio, construido realmente sobre la miseria y la sordidez de la miseria da para construir grandes estructuras políticas en quietud y sin alteraciones. Y esto es lo que ven en Londres o en Manchester una expresión en la grandeza de la piedra y de los grandes palacios, en la miseria de las infraviviendas, de las relaciones de producción que se han expresado en una forma de mercado que ha dado lugar a una estructura de la ciudad que, a su vez, responde a una teoría del conocimiento que impide que un lord británico entienda realmente lo que significa un “cokney” aparte de que habla con él. Esta crítica de Marx es una crítica que, en su tiempo, pasó prácticamente inadvertida porque el método era inadvertido para la burguesía inglesa, porque el método no llevaba en sí, hasta que no se divulgó, ningún tipo de alarma. Llevaban más alarma las consecuencias del método; pero como no implicaba ninguna violencia inmediata el método por sí mismo se recoge por los periódicos británicos sin conocimiento de su alcance. Pero la Commune sí llevaba alarma. Marx trata sobre la revolución de la Commune, los acontecimientos del 70 en Francia son ya unas reflexiones que, a bastantes autores franceses, les lleva a pensar sobre el fenómeno “revolución y ciudad”. Es una consecuencia de la valoración de la ciudad, de la ciudad como espacio del mercado capitalista y de las consecuencias del mercado capitalista y expresión simbólica y material del poderoso y del que no es poderoso.

Y en esta ciudad la dialéctica de la lucha entre esos que están oprimidos y los oprimentes, según la terminología que se quiera. Y esa dialéctica, en algunos casos, salta al nivel revolucionario, es

decir, a un movimiento social cuyo brazo lo constituyen los miserables y que tiene como finalidad ocupar el nivel de poderosidad y de bienestar que los poderosos ocupan y cuyas consecuencias serían en el orden teórico, una nueva ordenación del mundo. Toda revolución en este período —y en Francia se había manifestado y se manifiesta, dice Marx— tiene dos dimensiones: la dimensión de la *cupiditas*, de la avidez, del deseo de tener lo que los demás tienen y el elemento racionalizador que los dirigentes revolucionarios imponen al proceso y que consiste en una nueva ordenación de la sociedad y en una nueva relación del poder social con el poder político y, como consecuencia, *una nueva situación del hombre en el mundo*. La consecuencia es clara, la ciudad es el espacio propio de la revolución. No sólo es el espacio propio del mercado, no sólo es el espacio propio del poder, no sólo es el espacio propio del conocimiento desde el poder, creando el arte según la burguesía, la filosofía según la burguesía, la religión según la burguesía. Hay un cristianismo de verdad y un cristianismo interpretado por el proceso del mercado capitalista. El cristianismo interpretado por el proceso del mercado capitalista lleva las culpas, penas y, según Marx, las manchas morales del capitalismo. El cristianismo interpretado más allá de las definiciones del mercado capitalista se alza como una religión espiritual bellísima, altruista y seduciente.

La ciudad se convierte así en el espacio propio de las revoluciones. Ahí se dan las revoluciones, no ya en el campo. En el Renacimiento, al acabar el sistema feudal, en su madurez y prepotencia institucional, se habían producido las grandes luchas de los campesinos, lo que había llenado de horror a Luis Vives y a tantos otros contemporáneos. Pero ahora no hay luchas de campesinos y, si las hay, el poder deja caer su mano y las aplasta. Ahora hay luchas en la ciudad que es el ámbito en que el proletariado puede organizarse. He aquí cómo la ciudad se convierte en un elemento indispensable de la historia contemporánea para racionalizar la revolución. *La revolución se racionaliza en la ciudad*. Es entonces cuando va a producirse una comprensión del fenómeno revolución como categoría intelectual que pretende cambiar la historia. Eso se va a hacer fundamentalmente por organizaciones proletarias, del proletariado urbano, y un poco, en segundo término, por organizaciones del proletariado rural. Y de ahí las afirmaciones de Marx en el prólogo a la traducción de “El Capital” al ruso, en el que dice: “Yo dudo que ahí se pueda producir una revolución violenta hasta que no haya muchas ciudades y grandes ciudades.” La condición para que la revolución se produzca y salte es que aumente la ciudad, el espacio del mercado capitalista como espacio de la lucha de clases, como espacio de la posibilidad de la organización del proletariado contra la clase dominante.

A más industria, más ciudades; a más ciudades, más posibilidades revolucionarias. Es la tesis del marxismo en aquellos momentos, no la tesis del marxismo en estos momentos, después de la grandísima evolución que las tesis marxistas han sufrido,

porque se han introducido otros elementos que han producido variaciones en el supuesto.

Ahora bien, esto significa que dentro de la concepción marxista —no en la proudhoniana, en el caso de Proudhon es distinto— el derecho municipal es un derecho puramente benéfico, es un derecho que tiene unas dimensiones altruistas; pero no es un derecho revolucionario, ni un derecho que fomente la revolución.

Las normas que produce el poder central del Estado suelen ser normas que, de una manera u otra, estimulan el proceso revolucionario porque son normas que nacen de los poderosos. Pero las normas del derecho municipal que tienen un sentido más comunitario Marx las califica de normas de carácter preferentemente benéfico. Es un derecho normativo dominado por la idea de beneficencia, por la idea de ordenanza, por la idea de policía urbana; ciudad, beneficencia, cierto altruismo, es decir, una consecuencia espúrea de la moral que cubre, como ideología, el predominio de los poderosos sobre los oprimidos.

Engels lo alteró, como ustedes saben, y presionó sobre la razón discursiva de Marx y presionó sobre el marxismo posterior, introduciendo ya elementos sobre la filosofía de la historia de la ciudad. El nacimiento de la ciudad, su evolución, la cobertura política de la ciudad por las grandes instituciones, la presencia de la lucha de clases dialécticamente y su expresión dialéctica en la ciudad. Y, a su vez, la ciudad como una relación de prepotencias sobre el campo y la tergiversación de la naturaleza primigenia del hombre, por razón de la estructura de la ciudad. Quizá sea lo que ha dicho Engels de más importante y lo que el marxismo de nuestros días recoge.

La ciudad es pervertidora. No se trata de que con esto volvamos a la idea del campo y la relación feudal o la relación patriarcal como idea que salva la inocencia. Las consecuencias del mercado capitalista y de la estructura de la sociedad a que da lugar no salvan ninguna inocencia. Las inocencias, desde este punto de vista, están siempre sometidas a las rigurosísimas exigencias del mercado y sus consecuencias. No salva ninguna inocencia. Pero la ciudad es más pervertidora, en el sentido de que la ciudad oscurece más la posibilidad de ver la realidad desde la libre perspectiva de quien se aleja de la filosofía pura y se introduce en el método materialista histórico.

Engels y los continuadores marxistas sostienen que el viejo dicho medieval “la ciudad hace libre” —que entonces tenía cierto sentido— ahora se puede traducir en “la ciudad hace libre al modo burgués”. Es decir, la ciudad hace al hombre libre para poder aumentar la desigualdad. Y la ciudad es entonces no sólo el espacio en el que se da el mercado, la dialéctica, la lucha de clases, el proceso de la aparición simbólica inmediata y manifiesta de los poderosos, el centro de las relaciones comerciales y de la industria, sino que la ciudad propende, a su vez, a la desigualdad. La ciudad ejerce la libertad y oscurece la igualdad. El que va a la ciudad, el inmigrante a la ciudad va, desde el Renacimiento, buscando libertades. Realmente en la ciudad encuentra más posibilidades de competencia y estas

posibilidades de competencia están reguladas por unas normas que dicen a las gentes: “usted es libre para competir”. Pero la libertad para competir significa: “usted es libre de crear más desigualdad; hágase usted rico y oprimirá a más gente”. De manera que donde existen las libertades que constituyen las libertades formales del derecho, que los marxistas tradicionales y algún marxista actual llaman “derecho burgués”, es un derecho que es rigurosamente antagónico con la igualdad. Ahí está —decían los marxistas de los años 30 y aún lo repetían en los años 80— ahí está Norteamérica con la estatua de la libertad, testimonio de la gran libertad y testimonio de la máxima desigualdad.

Estas tesis refiérense, pues, a la ciudad como la presencia de la desigualdad. La ciudad espacio de la desigualdad. Y ¿qué ocurre cuando la ciudad es espacio de la desigualdad? Lo que ocurre es patente y surge el arte de la desigualdad. La posibilidad de pasar en brevísimo espacio de tiempo de un lugar dominado por bellos edificios, por jardines y por paisajes gratos, a un espacio en donde hay desperdicios, basuras, miseria, pobreza, degradación, incluso degradación física. De acuerdo con las categorías morales que la propia sociedad capitalista admite. Y así nace un arte de la desigualdad, porque el arte siente el regocijo de ser superior, la fecunda alegría de saber que no es pobre. Esa fecunda alegría de saber que no es pobre ni miserable se traduce en los pasteles ingleses de la época victoriana, tan delicados, tan finos, de colores tan suaves, tan gratos a la vista y deleitosos para el espíritu. Pero detrás de todo esto está la fruición de no sentirse, de saber que no se pertenece al mundo de los desgraciados.

Y así la ciudad no sólo es este arte que se acumula como una expresión de la mala conciencia. Aunque Marx abandonó la expresión alemana de “la mala conciencia” —que nosotros hemos aceptado del francés— la verdad es que posteriormente renació y ahora volvemos a aplicar esa expresión “mala conciencia” que, es verdad, tiene matices diferentes al “cargó de conciencia” tradicional nuestro. Y esa mala conciencia genera un arte, que es el arte de la mala conciencia; hasta que se producen variantes en la concepción del mundo o elementos tecnológicos, reacciones profundas en el medio intelectual y aparece al arte no figurativo, que es el arte de la buena conciencia, que normalmente no agrada, que es un arte que no nos dice nada, porque no está sumido en nuestras categorías desde las cuales percibimos la realidad como un espectáculo para la mala conciencia o para verlo desde la mala conciencia.

Y la ciudad se hace así un objeto de la codicia del deseo y el resultado en muchos casos de la ambición de extender la condición de poderoso. La ciudad se embellece, la ciudad se arregla, la ciudad tiende a dar más impresión de poder, de imperio, pero siempre desde el margen o desde la oposición al humanismo. No es una ciudad que esté buscando la igualdad entre los hombres y, por lo tanto, la presencia del espíritu como una condición generalizada de vida, en cuanto espíritu que crece y realiza desde la igualdad, sino que la ciudad se engalana y se enriquece desde la desigualdad. Y surge la

arquitectura y la urbanística de la desigualdad y la urbanística del simulacro de la igualdad. Esta extraña urbanística de las casas con apariencia de sólidas y de ricas frente a las casas realmente sórdidas y en ruinas.

Y así se introduce el elemento dialéctico urbano de *todo* y la *parte*, de la ciudad y el individuo como una relación dialéctica, digamos, convulsiva. Una relación dialéctica en la que la ciudad no se refiere a todos sus ciudadanos, sino se refiere a algunos de sus ciudadanos de un modo, y a otros de sus ciudadanos de otro. De manera que no es posible, según las consecuencias, de las tesis marxistas, ver la ciudad *totalmente* de un modo homogéneo y completo. No es posible. Hay una ciudad para unos, una ciudad para otros, según la clase social, según el lugar que se tiene en la escala de prioridades que la competencia en el mercado concede, según el éxito o según el triunfo. La ciudad tiene un sector para triunfadores, un sector para gentes que han logrado el bienestar; y un sector para gentes que no han logrado el bienestar. Es una ciudad para ofendidos, humillados, derrotados y para poderosos y luchadores; pero no es una ciudad que tenga una valoración homogénea. Es la ciudad desierta, construida ahora bajo el signo de una lucha de clases más intensa por la mayor tensión entre burguesía y proletariado.

Lo que le faltó a la comprensión marxista y lo que ahora está introduciendo elementos de valoración nueva que tenemos que introducir en el polinomio de apreciación de la ciudad y de esta valoración de la ciudad por el marxismo es el proceso y la tecnología. Marx no alcanzó a entender cuál podría ser el proceso de la tecnología en cuanto se refiere a la transformación de la ciudad, aunque siempre negó que la tecnología pudiera servir para transformar la relación de poder. La tecnología lo que va a hacer es mantener con más firmeza y, quizá, con menos tensión esa relación entre los que tienen el poder del capital y los que no tienen, pero nunca va a ser elemento, o Marx no lo sospechó que pudiera ser un elemento de nivelación. Por eso desde el punto de vista del marxismo tradicional, la ciudad se opone a la persona. Nunca la persona encaja en la ciudad. Puede haber ciertos sectores minoritarios que encajen en la ciudad y se sientan pléticos de ciudad, pero desde la "falsa conciencia". Ahora hay que poner otra vez la terminología hegeliana aceptada por los metafísicos alemanes que hemos incorporado a la terminología filosófica: "desde la falsa conciencia".

Una vez que se acepta sin crítica el que el ser poderoso es bueno y sano y no implica ninguna caución ni repulsa moral se crea una falsa conciencia que le justifica y desde la cual se ve la ciudad como un conjunto bello. Pero si se pudiera entrar por la ruptura y la ideología en la conciencia verdadera se vería cómo es, como un ámbito y espacio de lucha permanente entre los que tienen y los que no tienen, las ambiciones, la miseria y la no miseria, la promiscuidad, la no promiscuidad, como de hecho son hoy también las ciudades del mundo. No hay, pues, una limpia actuación entre ciudad y ciudadanos, sino que esa relación está, si

no rota, deformada por el hecho de que la ciudad es el resultado de un sistema, al que ya me he referido, el cual genera las falsas conciencias. Una vez más, la moral marxista y la moral cristiana confluyen porque también el cristianismo desde su peculiar jerga, ya con los Santos Padres había hablado de una conciencia que necesitaba de un proceso de atrición y de contricción para descubrirse en su fondo verdadero.

Esta situación de la ciudad y la reflexión sobre la ciudad obliga a preguntarse ¿qué hacer, pues, de las ciudades insolidarias?, ¿qué hacer, pues, de las ciudades en las que no es posible desde una conciencia auténtica? Vamos a decir como Havermann una "conciencia auténtica", desde una conciencia auténtica ¿qué podemos hacer de la ciudad? Hasta ahora poco podemos hacer, porque no poseemos la conciencia auténtica. Para poseer la conciencia auténtica tenemos que salir de las determinaciones del capitalismo. Y se puede salir por reflexión, pero es muy difícil escaparse de la situación y, por lo tanto, es difícil ver la ciudad como la ciudad sería una vez que en todos se hubiese producido la presencia de la conciencia auténtica, porque hubiere unas relaciones de producción que no fuesen las relaciones de producción y fuerza de trabajo, al servicio de otros hombres que obtienen beneficios por esa fuerza de trabajo.

La consecuencia es que la ciudad se convierte en presa de los estetizantes. La ciudad se convierte en presa de los intelectuales, la ciudad se convierte en presa de poetas y cantores. Porque la ciudad hay que deformarla, hay que elevarla a la categoría mítica de algo que luce y que es bello. Hay que olvidarse de que la ciudad es expresión de la dialéctica entre los que tienen y los que no tienen, hay que olvidarse de que no existe ninguna ciudad que sea el espacio de unas relaciones de producción que generen la conciencia auténtica. Eso produce toda una literatura de enorme orgullecimiento y exaltación de la ciudad que todos nosotros conocemos.

Así habría que romper la mitificación. Habría, en cada caso, que demostrar que la ciudad, pese a todo, sigue siendo lo que muy en el fondo los marxistas clásicos y actuales han descrito y que aún no sabemos ni podremos aceptar que el sistema tenga en sí mismo correctivos para esa situación. No sabemos si la tecnología va a ser un correctivo para la situación que permita salir del sistema por las propias posibilidades del sistema. No lo sabemos. Eso además sería cuestión de otra divagación, de otra "narratio", de otro argumento.

Y las ciudades que no son grandes mercados son ciudades en que las tensiones son menores y es más limpia y más creíble la valoración estetizante y la valoración hermosa y amorosa de la ciudad. La falsa conciencia es más creíble en ciudades que no son grandes mercados. Como en el Madrid del Siglo de Oro, por ejemplo, frente a la Sevilla, gran mercado del Siglo de Oro. Son ciudades que pueden llegar a un cierto barroquismo sin mercado, en las que la conciencia estética no parece tan extraña ni puede ser sometida a tanta crítica.

La conclusión, dice Marx, es que la relación vecino-ciudad no se ha producido. Que se ha

producido —Marx lo veía, los marxistas lo ven— la relación ciudadano-Estado. El ciudadano tiene un pasaporte y tiene un vínculo con el Estado que normalmente llamamos vínculo nacional. Es un vínculo definido, claro, es un vínculo jurídicamente determinado. Pero el vecino no se ha integrado en la ciudad porque la ciudad no es un órgano de poder clara y expresamente capitalista, en el sentido de que esté clara y expresamente vinculada al poder. La ciudad, aunque es ámbito del poder, está también vinculada a necesidades primarias y a comunicaciones más directas e inmediatas que no hacen tan fácil la expresión en el orden jurídico de las relaciones de poder que el capitalismo crea. En el orden jurídico urbano la situación no aparece tan clara y el vecino no se ha producido. Aún estamos ante la necesidad de producir al vecino y al derecho municipal de un vecino que no esté visto desde la exclusiva posibilidad de las condiciones del mercado capitalista.

¿Es esto en cierto modo posible? Como decía en su tiempo Engels, como recogieron bastantes autores franceses, la ciudad se alza como protagonista del futuro al caer los grandes poderes estatales; porque, de una manera u otra, cuando la pretensión de la razón de conseguir la conciencia auténtica se vaya realizando, ¿qué va a quedar sino el vecino? No van a quedar los Estados, van a quedar las ciudades. Esto forma parte de la utopía marxista. Los Estados, cuando acaben las grandes tensiones, desaparecerán; quedarán simplemente órganos de relación entre comunidades. Estos órganos de relación entre comunidades ¿qué serán preferentemente?: la ciudad. En esta valoración utópica el Estado sería sustituido por la ciudad, el ciudadano sería sustituido por el vecino y sería la expresión de la sustitución venturosa de la “mala conciencia” por la “buena conciencia”, de la epistemología oscurecida por las determinantes del sistema capitalista a la epistemología, a un conocimiento, no determinado sino por la propia vocación y necesidad de conocer; en cuya vocación y necesidad de conocer las cosas aparecerían como son y no como las ideologías hacen que aparezcan.

Esta utopía no da una ciudad nueva, sino simplemente expresa una ciudad en la que las instituciones serían otras, donde la presencia de las realidades capitalistas no estaría. Una ciudad que sería realmente el hogar de la igualdad, en la que se entendería que el hombre vecino sería igual a los demás en una igualdad asequible y tolerable a través de una libertad ordenada. Es la hipótesis utópica del marxismo de la ciudad del futuro como expresión de una realidad terráquea sin clases.

Hipótesis —como ustedes entienden, utopía, lejana, siempre amenazada, difícil de entender; pero comprensible cuando se hace un esfuerzo— que responde a la presencia particularizada del materialismo histórico, no del materialismo dialéctico, que responde a la conciencia de la finitud de que nuestra presencia en el mundo empieza y acaba en la realidad de que disponemos, y que responde a la conciencia profunda de que, en última instancia, el ser humano sigue siendo el centro de lo que hay y que continúa siendo la medida de todas las cosas.

Había aún —me temo cansarles— la teoría de Lenin sobre la ciudad nodriza de revolucionarios, el problema de la moral y el desarrollo del mercado capitalista y como esto se refleja en la llamada inmoralidad de las ciudades modernas, los marginados, y por qué se han producido los marginados en el proceso del desarrollo capitalista. Son los marginados, desde luego, un resultado del mercado; pero en las ciudades en que abundan los marginados ¿son éstos un resultado de las condiciones puramente económicas del mercado o son un resultado de las ideologías producidas por el mercado? Muchos de los marginados de las grandes ciudades no son pobres, son marginados ricos y jóvenes, que disponen de dinero bastante para sobrevivir —algunos de familias que, incluso, les atienden económicamente— que son marginados porque la sociedad los margina, pero cuya marginación tiene un sentido preferentemente moral. Ha aparecido el marginado moral en la ciudad como una consecuencia de la estructura de las ciudades capitalistas. Habría que entender cómo en la ciudad se está haciendo cada vez más discordante y hostil la relación entre privacidad y publicidad. La vida pública es ajena a nuestra vida privada. No existe continuidad entre la actividad pública y nuestra vida privada. ¿Habría que considerar el triunfo de la ciudad como contrapunto de la ética? La ciudad como contrapunto de la ética y por lo tanto la inmoralidad como una necesidad del desarrollo urbano y saber si esto es o no es una consecuencia de la estructura del mercado. Pero en cualquier caso los problemas se alzan como una novedad. Es una visión que se opone a la visión crédula, endulzada y de pastelería convencional que se nos suele dar de la ciudad y que con frecuencia todos seguimos. Pero la inteligencia tiene que ser crítica y en muchos casos despiadada y el resultado de la inteligencia crítica y despiadada por la aplicación del método del materialismo histórico tiene muchos fecundos resultados; pero el resultado más fecundo es que molesta, zahiere, en muchos rompe a la buena conciencia superficial. Muchas gracias. ■