

Pasaje a un concepto dinámico

# La idea de la ciudad en el pensamiento europeo: de Voltaire a Spengler\*

Carl E. **Schorske**

Profesor emérito de historia en la Universidad de Princeton. Autor del clásico *Viena fin de Siglo. Política y Cultura* y de *German Social Democracy, 1905-1917: The Development of the Great Schism*. Co-editor con Thomas Bender de *Budapest and New York: Studies in Metropolitan Transformation, 1870-1930* y de *American Academic Culture in Transformation*. En el 2001 la editorial Taurus reunió algunos de sus artículos en el volumen *Pensar con la Historia*.

A lo largo de dos nerviosos siglos de transformaciones sociales, el problema de la ciudad se impuso, sin dar tregua, a la conciencia de pensadores y artistas europeos. La respuesta de estos intelectuales sufrió infinitas variaciones, porque el cambio social provocó transformaciones de ideas y valores aún más proteicas que las transformaciones producidas en la sociedad misma. Nadie piensa acerca de la ciudad inmerso en un aislamiento hermético. Por el contrario, las imágenes se forman al atravesar una pantalla perceptiva que se origina en la cultura heredada y

se transforma por el impacto de las experiencias personales. Por eso, la investigación de las ideas acerca de la ciudad producidas por intelectuales nos obliga a superar un marco estrecho para detenernos en múltiples conceptos y valores sobre la naturaleza del hombre, de la sociedad y de la cultura. Es imposible, en un trabajo breve, situar en un contexto adecuado la idea de ciudad y sus cambios a partir del siglo XVIII. Sólo me propongo presentar aquí unas pocas posiciones, con la esperanza de que el esquema resultante sugiera otras líneas de investigación.

Se puede, en mi opinión, definir tres modos de evaluar la ciudad en los últimos doscientos años: la ciudad como virtud, la ciudad como vicio, y la ciudad más allá del bien y del mal. Estas actitudes tanto de pensadores como de artistas aparecieron según una sucesión temporal. El siglo XVIII desarrolló, a partir de la filosofía de la Ilustración, una visión de la ciudad como virtud. El industrialismo del siglo siguiente causa el ascenso de la concepción antitética: la ciudad como vicio. Por fin, en el marco de una nueva cultura de la subjetividad, a mediados del siglo pasado, emerge una actitud intelectual que sitúa a la ciudad más allá del bien y del mal. Las nuevas fases no anularon a las que precedía, sino que se prolongaron en la siguiente, con menos vitalidad y opacado su brillo. La claridad de estos temas, por otra parte, es afectada por los avatares sociales e intelectuales que caracterizan a naciones diferentes. Y además, con el paso del tiempo, zonas de pensamiento que en algún momento parecieron antitéticas se funden, transformándose en nuevos puntos de partida para reflexionar sobre la ciudad. La historia de la idea de la ciudad, como toda historia, muestra que lo nuevo muy a menudo revitaliza lo viejo en vez de destruirlo.

\*\*

Sin duda, el presupuesto tácito de la gran burguesía decimonónica fue que la ciudad constituía el centro de las más valoradas actividades humanas: la industria y la cultura. Este presupuesto es una herencia del siglo anterior, cuyo enorme poder exige

alguna atención de nuestra parte. Tres influyentes hijos de la Ilustración

-Voltaire, Adam Smith y Fichte- elaboraron la perspectiva de la ciudad como virtud civilizada, en términos adecuados a sus respectivas culturas nacionales.

Voltaire no cantó a París sus primeras alabanzas, sino a Londres. Londres era la Atenas de la Europa moderna; sus virtudes se apoyaban en la libertad, el comercio y el arte. Tales valores -político, económico y cultural- emanan de una sola fuente: el respeto ciudadano por el talento: "Rival de Atenas, te celebro Londres, por tu talento que hizo huir tiranos y los prejuicios que a civiles enfrentados nutre.

Los hombres dicen su pensar y el valor tiene plaza.

En Londres, es grande el que talento tiene"<sup>1</sup>.

Londres era, para Voltaire, la cuna de la movilidad social que se enfrentaba con el orden jerárquico. Voltaire, muy rápidamente proyectó a la ciudad moderna como tal, las virtudes que había descubierto en Londres. Sus opiniones sobre la ciudad forman parte del debate entre Antiguos y Modernos, donde blandió su estilete con agresividad y eficacia frente a los defensores del pasado, de las edades de oro griegas y el jardín edénico de los cristianos. La humanidad no debía exaltar una Grecia marcada por la pobreza, ni imágenes de un Adán y una Eva cubiertos de rudas pelambres y con las uñas rotas. "Carecieron de industriosisidad y de placer: ¿es tal estado virtud o pura ignorancia?"<sup>2</sup>

La industriosisidad y el placer: tales nociones distinguían a la vida urbana, para Voltaire; juntos producían "civilización". El con-

traste urbano entre ricos y pobres no aterraba al *philosophe* porque proporciona las bases mismas del progreso. Voltaire modelaba al rico no sobre la imagen del capitán de industrias, sino sobre la del aristócrata manirroto, cuya vida ciudadana en medio de la holgura lo erigía como hijo verdadero del principio del placer. Describía el lujoso palacio rococó de su *mondain* "adornado por la increíble industriosisidad de mil manos y brazos"<sup>3</sup>. Saboreaba los mínimos pormenores de la vida cotidiana del rico, su refinada sensualidad: el *mondain* acude en carroza dorada, atravesando plazas imponentes, a su cita con una actriz, luego a la ópera y finalmente a un lujoso banquete. Esta existencia sibarítica del *bon vivant* liberal es fuente de trabajo para innumerables artesanos. No sólo provee empleo a los pobres, sino que también es un modelo. Los pobres al aspirar a la vida de gracia civilizada que llevan los señores, acentúan su industriosisidad y el sentido del ahorro, mejorando, en consecuencia, su propio estado. Gracias a esta feliz simbiosis de ricos y pobres, abundancia elegante y acuciosa industriosisidad, la ciudad estimula el progreso del gusto y la razón y perfecciona las artes civilizadas<sup>4</sup>.

A pesar de esta flexión burguesa que hace de la ciudad una fuerza de movilidad social, Voltaire consideraba a la aristocracia como el agente más importante en el progreso de las costumbres. El traslado de los nobles a la ciudad, especialmente durante el reinado de Luis XIV, propuso el modelo de una "vida más dulce" al torpe poblador urbano. Las graciosas mujeres de los no-

bles fueron “escuela de *pôlitesse*” que atrajeron a los jóvenes arrancándolos de las tabernas y proponiéndoles los placeres de la conversación y la lectura<sup>5</sup>. Voltaire juzgaba la cultura de la nueva ciudad de un modo similar al que, en nuestro siglo, Lewis Mumford y otros consideraron los conceptos de planeamiento que la inspiran: una extensión del palacio. Pero allí donde Mumford señalaba el despotismo barroco, la combinación extraña de “poder y placer, de orden abstracto y sensualidad desbordante”, yuxtapuesta al deterioro de la vida de las masas, Voltaire sólo descubriría progreso social<sup>6</sup>. No la destrucción de la comunidad, sino la difusión de la razón y el gusto, entre individuos de todas las clases: en este punto se condensaba la función de la ciudad para Voltaire.

Como él, Adam Smith atribuía el origen de la ciudad a la obra de los monarcas. En las bárbaras y salvajes épocas del feudalismo, las ciudades que los reyes necesitaban, se erigieron como centros de libertad y orden. Fueron, por eso, bases de progreso tanto de la industria como de la cultura: “...Cuando los hombres están seguros de gozar de los frutos de su industriosisidad”, escribía Adam Smith, “la ejercen para mejorar su condición y adquirir no sólo lo indispensable, sino también lo que hace a una vida más cómoda y elegante”<sup>7</sup>. Para Voltaire, la llegada de la nobleza civilizó las ciudades; para Smith, las ciudades civilizaron a la nobleza rural y, al mismo tiempo, destruyeron el señorío feudal.

Los nobles “vendieron sus derechos heredados, no como Esaú por una escudilla de guiso en tiempos de necesidad, sino para satisfacer el deseo de objetos preciosos y regalos...; se convirtieron, por este camino, en seres tan insignificantes como los burgueses anónimos o los mercaderes de la ciudad”<sup>8</sup>. La ciudad, de este modo, habría nivelado, en un sentido descendente, a los nobles y, en un sentido ascendente, a sus habitantes, produciendo, así, una nación ordenada, próspera y libre.

Para Smith, como para Voltaire, la dinámica de la civilización reside en la ciudad. Pero Smith, en tanto economista y moralista, se comprometió menos que Voltaire con el proceso de urbanización. Defendió a la ciudad sólo en lo que concierne a su relación con la campaña: el intercambio entre materias primas y manufacturas, entre ciudad y campo, constituía la columna vertebral de toda prosperidad. “Los beneficios son mutuos y recíprocos”. No obstante, Smith consideraba al capital dinerario como esencialmente inestable y, desde el punto de vista de cualquier sociedad, de poco fiar. “Cualquier disgusto menor” escribía, “hará que el [el mercader o industrial] retiren su capital y la industria que este nutre, de un país para trasladarlo a otro. Ninguna porción de este capital puede considerarse propia de un país en tanto no se haya expandido sobre su superficie, ya sea bajo la forma de edificios o de mejoras permanentes introducidas en la tierra”<sup>9</sup>. El capitalista

urbano aparece así como un nómada poco patriótico. Aunque la ciudad contribuya al mejoramiento de la campaña, en la medida en que le proporciona un mercado de bienes manufacturados, aunque enriquezca a la humanidad porque hace posible la trascendencia de las necesidades primarias, sus empresarios residentes son lábiles y poco confiables.

Otros vicios de naturaleza más sutil acompañan las virtudes urbanas: “antinaturalidad y dependencia”. Smith sostenía que “el cultivo del suelo era el destino natural del ser humano”. Tanto por interés como por sentimiento, el hombre tendía a volver a la tierra. El trabajo y el capital gravitan por naturaleza hacia una campaña relativamente libre de riesgos. Pero, sobre todo, las satisfacciones psíquicas del campesino superan las del mercader o las del manufacturero. En este punto, Adam Smith se demuestra un prerromántico: “La belleza de la campaña..., los placeres de la vida campesina, la tranquilidad de espíritu que promete y, cuando las injusticias de la ley humana no lo impiden, la independencia que hace posible, tienen encantos que, en diferente medida, atraen a todos”<sup>10</sup>. La ciudad estimula, el campo colma.

Smith fue fiel a sus prejuicios psicológicos incluso a costa de su lógica económica, al argumentar que el *farmer* se considera así mismo un hombre independiente, un señor, mientras que el artífice urbano siempre siente su dependencia del clien-

te y en consecuencia no puede considerarse libre<sup>11</sup>. Si la virtud de la ciudad reside en el estímulo económico y el progreso cultural, no proporciona en cambio el sentido de la seguridad y libertad personal de los que goza el campesino. Para Adam Smith, el modelo de un regreso 'natural' de hombres y capitales a la tierra era Norteamérica, donde la primogenitura no limitaba ni la libertad personal ni el progreso económico<sup>12</sup>. Solo allí, el campo y la ciudad mantenían una relación apropiada. La ciudad estimulaba los oficios, la velocidad y la riqueza; proveía al artífice con los medios para regresar al campo y realizarse, en última instancia, como labrador independiente. De tal forma, aún el campeón del *laissez faire* y de la función histórica de la ciudad, expresa una nostalgia por la vida rural que iba a caracterizar amplias zonas del pensamiento inglés sobre las ciudades durante el siglo XIX. Los intelectuales alemanes se interesaron muy poco en la ciudad hasta comienzos del siglo XIX. Su indiferencia es comprensible. Alemania carecía de un capital dominante que, en el siglo anterior, hubiera rivalizado con París o Londres. Sus ciudades pertenecían a dos categorías básicas: por un lado, las ciudades medievales como Lübeck o Frankfurt, que todavía eran centros de la vida económica pero cuya cultura parecía tradicional y adormecida; por el otro lado, los nuevos centros políticos barrocos, las *Residenzstädte*, como Berlín o Karlsruhe. París o Londres habían concentrado el poder político, económico y cultural, reduciendo a las demás ciudades de Francia e Inglaterra a un estatuto provincial. En la

fragmentada Alemania, las muchas capitales políticas sólo excepcionalmente coincidían con los centros económicos y culturales. La vida urbana, en Alemania, era, al mismo tiempo, más rústica y más variada que la de Inglaterra y Francia.

La generación de grandes intelectuales que surgió a fines del siglo XVIII en Alemania, produjo ideas sobre la libertad frente al poder arbitrario del príncipe y la convencionalidad estupidizante de la vieja clase de burgueses urbanos. En ninguna de estas dimensiones, la ciudad desempeñaba una función activa y central como factor de progreso. Frente al impacto atomizante y deshumanizante del poder despótico, los humanistas radicales alemanes, exaltaban el ideal comunitario de la ciudad estado griega. Durante las guerras napoleónicas Johann Gottlieb Fichte tomó distancia de este ideal clásico retrospectivo para proponer una visión de la ciudad que luego rigió buena parte del pensamiento alemán del siglo XIX. Fichte adoptó la noción, elaborada por pensadores occidentales, de la ciudad como agente formador de cultura por excelencia. Voltaire como Smith atribuían el desarrollo de la ciudad a la libertad y protección aseguradas por el príncipe, Fichte interpretaba la ciudad alemana como pura creación del *Volck*. Las tribus germánicas que cayeron ante la expansión romana, fueron víctimas de una razón de estado occidental. Las que, en Alemania, no fueron alcanzadas por este impulso, perfeccionaron sus virtudes primitivas -"lealtad, rectitud (*Biederkeit*), honor y simplicidad"- en las ciudades medievales. "En éstas", escribía Fichte, "todos

los aspectos de la vida cultural rápidamente alcanzaron su más bella floración"<sup>13</sup>. A las ramas de la cultura positivamente registradas por Voltaire y Smith -comercio, artes e instituciones libres-, Fichte agregó otra: la moral comunitaria. En ella, precisamente, se expresa el pueblo alemán. Los burgos, según Fichte, producían "todo lo que todavía hoy debe ser respetado entre los alemanes". Nunca fueron civilizados por aristócratas o monarcas ilustrados, como lo había descrito Voltaire, ni obedecieron a las motivaciones del interés individual, como pensaba Smith. Inspirados en la piedad, la modestia, el honor y sobre todo, el sentido comunitario, competían en "el sacrificio del bien común". Los burgos alemanes habían demostrado durante centurias que, excepcional entre todas las naciones de Europa, Alemania fue "capaz de sostener una constitución republicana". A la época de las ciudades medievales alemanas, Fichte la denominaba "el sueño juvenil de las proezas futuras...la profecía de lo que vendría, cuando se hubieran perfeccionado sus fuerzas"<sup>14</sup>.

En su glorificación de la ciudad como agente civilizador, Fichte incorpora algunas dimensiones nuevas. En su perspectiva, la ciudad exhibía un espíritu a la vez democrático y comunitario. La ciudad medieval tenía rasgos socioculturales que otros pensadores alemanes -Shiller, Hölderlin y el joven Hegel- atribuyeron a la polis griega. De este modo Fichte fortalecía la autoconciencia de la burguesía alemana en su lucha nacional y democrática, recurriendo a un modelo extraído de su propia historia, un paraíso perdido que podía recupe-

rarse. Y con él, se definían también los enemigos: los príncipes y el estado inmoral. El florecimiento de las ciudades había sido “destruido por la tiranía y la avaricia de los príncipes, su libertad pisoteada”; Alemania había tocado fondo en la época de Fichte, cuando soportaba el yugo impuesto por Napoleón<sup>15</sup>. Aunque no despreciaba la función de las ciudades en el desarrollo del comercio, rechazaba las “teorías despilfarradoras acerca de una producción para el mercado mundial”, en tanto instrumentos de corrupción y poder impuesto<sup>16</sup>. Fichte no compartía tampoco el juicio de Voltaire sobre la función del lujo aristocrático en la construcción cultural urbana, ni el temor de Smith acerca del desarraigo del empresario urbano. Al convertir a los burgos en modelo de comunidad ética, Fichte introducía niveles ideales para la posterior crítica de la ciudad decimonónica del individualismo capitalista.

Las fuertes pervivencias medievales presentes en la ciudad alemana permitieron a Fichte desarrollar nociones que trascendían, en su marco histórico, las ideas de ciudad sostenidas por sus predecesores franceses e ingleses. Para Voltaire y Smith la ciudad poseía virtudes constructoras de progreso social; para Fichte, la ciudad como comunidad encarnaba a la virtud en su forma social.

\*\*\*

Mientras la idea de ciudad como virtud se estaban elaborando en

el curso del siglo XVIII, una corriente contraria comenzó a hacerse sentir: la idea de ciudad como vicio. La ciudad sede de la iniquidad había, por cierto, constituido un tema de profetas y moralistas desde Sodoma y Gomorra. Pero en el fin del siglo XVIII, algunos intelectuales laicos empezaron a esbozar nuevas formas de crítica. Oliver Goldsmith lamentó la destrucción del campesinado inglés, cuando el capital dinerario extendía su impulso por la campaña. A diferencia de Adam Smith, consideraba a la riqueza como productora de la decadencia humana. Los fisiócratas cuyas nociones de bienestar económico se centraban en la maximización de la producción agrícola, miraron a la ciudad con desconfianza. Uno de sus jefes, Mercier de la Rivière, esboza lo que es una transformación deliberada del caballero volteriano que acude alegre y grácil a sus citas: “Las ruedas amenazadoras de los muy ricos se desplaza, como nunca rápidas, sobre el pavimento manchado con la sangre de sus infelices víctimas”<sup>17</sup>. La preocupación social por la suerte del campesino libre estaba presente en el origen del sentimiento antiurbano, tanto en el europeo Mercier como en el americano Jefferson. Otras corrientes intelectuales fortalecieron estas objeciones y dudas sobre la ciudad como agente civilizatorio: el culto prerromántico de la naturaleza como sustituto de un dios con formas personales, y el sentido de alienación que se difundió entre los intelectuales a

medida que las lealtades sociales tradicionales se disolvían.

A fines del siglo XVIII, el rico manirroto y el artesano industrial de Voltaire y Smith se habían transformado en los gastadores y ambiciosos representados por Wordsworth, que despilfarraban sus fuerzas, alienados de la naturaleza<sup>18</sup>. La racionalidad de la ciudad planificada, tan alabada por Voltaire, imponía, en opinión de William Blake, “ataduras forjadas por la mente” al hombre y a la naturaleza. “Londres”, el poema de Blake, suena bien diferente de los anteriores elogios de Voltaire:

“Camino por las impuestas calles, y cerca de ellas fluye el preso Támesis; encuentro huellas de imposición en todo rostro huellas del débil y del triste”<sup>19</sup>.

Antes que todas las consecuencias de industrialización se manifestaran por completo en la ciudad, los intelectuales comenzaron a reevaluar el entorno urbano que aún no había sido transformado por estas imposiciones. Los juicios sobre la ciudad se estaban mezclando con preocupaciones sobre la transformación de la sociedad agraria, con temores respecto de la codicia imperante y con el culto a la naturaleza y la revuelta frente al racionalismo mecanicista.

El desarrollo industrial de las primeras décadas del siglo XIX no hizo sino fortalecer esta visión emergente de la ciudad como vicio. Al tiempo que las promesas sobre la benéfica operación de las leyes naturales de la vida

económica comenzaban a transformarse en la "triste ciencia", la esperanzada mutua identidad entre ricos y pobres, la ciudad y el campo, se convirtió en lo que Disraeli llamó la guerra de "dos naciones", entre el rico irresponsable e indiferente y los corrompidos habitantes de barrios miserables.

La prosa de la escuela realista inglesa de la década de 1840 describe un entorno urbano que los poetas románticos ya habían descubierto. La ciudad simbolizaba, con sus ladrillos, su suciedad y su pobreza, el crimen social de la época, que preocupaba más que ningún otro a la *intelli-*

*gentsia* europea. El *cri de coeur* elevado en primer lugar por los ingleses, se expandió, junto con el industrialismo, hacia el este, hasta que, cien años después de Blake, encontró otra voz en la Rusia de Máximo Gorki. Pero ¿acaso la pobreza, el hambre y los ricos de corazón insen-

# CONCEPTUAL

## ESTUDIOS DE PSICOANÁLISIS

Año 6 N° 7

### SUMARIO

#### Editorial

- **Año Freud -Retorno a un suspenso-** □ Enrique Acuña

#### Conceptos

- **Revival, ayudamemoria** □ Germán García
- **El pensamiento francés en Argentina** □ Alejandro Dagfal
- **¿Cómo fue posible que la adicción diera con la droga?** □ Adriana Testa
- **La ficción: un atentado contra la esfera** □ César Mazza
- **Gocesnido -la palabra: de acto a satisfacción-** □ Marcelo Ale
- **Creacionismo y evolucionismo** □ Elena Levy-Yeyati

#### Clínica

- **Que se diga -hacia un nuevo silencio-** □ Enrique Acuña
- **Clínica y política en el Seminario La Angustia** □ Cecilia Fasano
- **El objeto (a) como pieza suelta** □ Laura Russo
- **La angustia, entre el síntoma y lo que resta** □ Daniel Dereza
- **Sobre la injuria** □ M. Inés García Urcola

#### Crítica

- **Lectura incompleta** □ Marcelo Izaguirre
- **Rock y dictadura en la Asociación de Psicoanálisis de La Plata** □ Sergio Pujol
- **Presentación del libro Rock y dictadura** □ Juan José Becerra
- **La música como una oposición** □ Gustavo González
- **Encuentros y desencuentros en los diálogos interdisciplinarios** □ Natalia Ferrante
- **Lecturas de Conceptual** □ AA.VV.

#### Conexiones

- **La lengua de las Preciosas** □ Gabriela Rodríguez
- **Chéjov y las formas del espanto** □ Leticia García
- **Sexualidad y educación** □ Luis Polo
- **Programas de educación sexual y psicoanálisis** □ Marcelo Kremis
- **La educación y el psicoanálisis -Entre ideales, deseos y goce-** □ Alicia Dellepiane
- **El Azar de Mallarmé** □ Fátima Alemán
- **Un golpe de dados** □ Stéphane Mallarmé

#### Novedades de la Asociación

A  
N  
C  
I  
A  
J  
E  
S

[ 29 ]

Tramplias



Calle: 1 N° 718  
Tel: (0221) 421-4533  
E-mail: bflp@lpsat.com  
Web: www.aplp.org.ar



sible eran datos nuevos en el universo urbano? Seguramente no. Dos procesos testimonian que, a comienzos del siglo XIX, la ciudad se había convertido en el símbolo y el estigma de estos vicios sociales. En primer lugar, el crecimiento acelerado de la urbanización en ciudades industriales precariamente construidas, ponía de manifiesto condiciones de vida urbana que, hasta entonces, habían pasado desapercibidas. En segundo lugar, la transformación negativa del paisaje social contrastaba con las expectativas de la Ilustración, con su optimismo acerca del progreso de la riqueza y de la civilización que Voltaire, Smith y Fichte atribuyeron a la ciudad. La ciudad como símbolo quedaba presa en las trampas psicológicas de las desilusiones. Desvanecido el brillante escenario de la ciudad como virtud, herencia de la Ilustración, la imagen de la ciudad como vicio logró penetrar firmemente el pensamiento europeo.

Las respuestas críticas suscitadas por la escena industrial urbana pueden diferenciarse en arcaizantes y futuristas. Los arcaizantes abandonan la ciudad; los futuristas quieren reformarla. Arcaizantes como Coleridge, Ruskin, los prerrafaelistas, Gustav Freytag, Dostoievsky y Tolstoi, rechazan con firmeza la era maquinística y la megalópolis moderna. De diferentes modos, todos ellos preconizan un regreso a la campaña y a una sociedad de pequeñas ciudades. Los socialistas utópicos franceses (Fourier con sus falansterios, por

ejemplo) e, incluso, los sindicalistas exhibieron similares posiciones antiurbanas. Para los arcaizantes, no se podía vivir una vida buena en la ciudad moderna. Se remitían al pasado comunitario para criticar un presente destructor y competitivo. Sus visiones del futuro incluían, en mayor o menor grado, una vuelta al pasado preurbano.

En mi opinión, el hecho de que la arquitectura del siglo XIX no pudiera desarrollar un estilo autónomo proviene de la fuerza de la corriente arcaizante que pesa incluso sobre la burguesía urbana. ¿Cuál otra razón, si no, para explicar por qué los puentes ferroviarios y las fábricas no se construyeron según las pautas de un estilo utilitario, sino con lenguajes arquitectónicos que provenían de antes del siglo XVIII? En Londres, hasta las estaciones de ferrocarril remitían a lo arcaico: Euston Station mira, en su fachada, hacia la Grecia antigua; St. Pancras, hacia el medioevo y Paddington, hacia el renacimiento. El historicismo victoriano ponía de manifiesto la incapacidad de los habitantes de la ciudad para aceptar el presente o concebir un futuro que no fuera resurrección del pasado.

Los nuevos constructores de ciudades, temiendo encarar la realidad de su propia acción, no pudieron encontrar formas estéticas para afirmarlas. Esto es igualmente cierto para el París de Napoleón III, para el Berlín guillermiano o la Londres victoriana, con su más reluciente eclecticismo histórico. Mammón intentaba redimirse ocultándose tras la más-

cara de un pasado preindustrial que no le era propio.

Por ironía, los verdaderos rebeldes arcaizantes, en el plano estético o en el ético, debieron soportar que los estilos medievales que defendían fueran empleados, caricaturescamente, en las fachadas de las grandes metrópolis. Tanto Ruskin como William Morris llevaron esta cruz. Ambos, también, pasaron del eclecticismo arcaizante al socialismo, de las clases a las masas, en la búsqueda de una solución más promisoría para los problemas del hombre industrial urbano. En ese curso, de algún modo se reconciliaron con el industrialismo y la ciudad. Pasaron del arcaísmo al futurismo.

Los críticos futuristas de la ciudad fueron, por lo general, reformadores sociales o socialistas. Hijos de la Ilustración, descubrieron en su fe en la ciudad un agente civilizatorio afectado profundamente por las heridas de la miseria urbana; su impulso progresista, sin embargo, les ayudó a superar los peligros de la duda. El pensamiento de Marx y Engels muestra en su forma más compleja la adaptación intelectual de la perspectiva progresista a la era de la urbanización industrial. Ambos, en sus primeros escritos, revelaban una nostalgia fichteana por el artesano medieval, propietario de sus propios medios de producción y creador de un producto terminado. El joven Engels en su *Condición de la clase obrera en Inglaterra* (1845) se refería a las necesidades de los pobres de la ciudad en términos muy poco di-

ferentes de los empleados por los reformadores urbanos ingleses, provenientes de las clases medias, por los novelistas sociales y los inspectores parlamentarios de 1840. Engels describe la ciudad industrial de manera realista y la condena desde un punto de vista ético: pero no ofrece solución de fondo para sus problemas. Ni él ni Marx, sin embargo, proponen que el reloj de la historia retroceda; tampoco apoyaron soluciones del tipo “comunidad modelo”, tan favorecidas por los utopistas del siglo XIX. Después de casi tres décadas de silencio acerca de la cuestión urbana, Engels volvió a prestarle atención en 1872, abordándola en el marco de la teoría marxista madura.<sup>20</sup> Aunque seguía condenando a la ciudad industrial desde el punto de vista de su realidad como experiencia, la afirmaba desde la perspectiva

histórica. Engels argumentaba recordando que, mientras que el trabajador domiciliario, dueño de su hogar, estaba condenado a un lugar como víctima de sus explotadores, un obrero industrial era libre, aunque su libertad llegara a ser la del *outlaw*. Engels despreciaba a los “llorosos proudhonianos”, nostálgicos de una industria rural a escala reducida “que sólo produce almas serviles... El proletariado inglés de 1872 está en un nivel infinitamente más elevado que el del tejedor rural de 1772, junto al fuego de su hogar”. El proceso que arranca a estos tejedores del “fuego de su hogar”, proceso impulsado por la industria y la agricultura capitalistas, no fue, precisamente, una retroregresión sino más bien “la primera condición de su emancipación intelectual”; por ello, “sólo el proletariado, amontonado en las gran-

des ciudades puede realizar las tareas de una gran transformación social que terminará con toda explotación de clase y toda dominación de clase”<sup>21</sup>. La actitud de Engels respecto de la ciudad moderna es paralela a la de Marx frente al capitalismo; ambos fueron igualmente dialécticos. Marx rechazó al capitalismo desde una perspectiva ética, por su explotación del obrero y lo afirmó, desde el punto de vista histórico, por el proceso de socialización de los medios de producción que desencadena. Del mismo modo, Engels denunció a la ciudad industrial como la escena de la opresión, aunque la afirmó históricamente como el teatro por excelencia de la liberación proletaria. Así como en la lucha entre el gran capital y el pequeño, Marx se coloca del lado del primero, en tanto fuerza “necesaria” y “progresiva”, en el



conflicto entre producción urbana y rural, Engels opta por la ciudad industrial como purgatorio del campesino caído, o del pequeño artesano, como lugar donde ambos se purificarían de todo servilismo y desarrollarían su conciencia proletaria.

¿Qué lugar ocupa la ciudad en el futuro socialista? Engels no propone proyectos, aunque estaba convencido de que debía avanzarse en la “abolición de las oposiciones entre campo y ciudad, que fueron desarrolladas hasta su punto máximo por la actual sociedad capitalista”<sup>22</sup>. Más tarde, Engels recurrió a la perspectiva antimegalópolis de los socialistas utópicos para pensar la ciudad futura. Descubrió en las comunidades modelo de Fourier y Owen una síntesis de ciudad y campo, alabándola como síntesis sugeridora de la esencia social, aunque no de la forma, de las futuras unidades humanas. La posición engelsiana contraria a la megalópolis parece clara: “Es absurdo pretender resolver el problema de la vivienda y mantener al mismo tiempo intacta a la enorme ciudad moderna. Esta ciudad será abolida, aunque su

abolición sólo será posible después de la del modo capitalista de producción”<sup>23</sup>. En el socialismo, la “íntima conexión entre producción industrial y agrícola” y la “la más uniforme distribución posible de la producción de la población en todo el territorio... liberarán a la población rural de su aislamiento y retraso”, transportando, al mismo tiempo, las bendiciones de la naturaleza al medio urbano<sup>24</sup>. Engels no desarrolló de manera más precisa sus ideas acerca de estos centros, pero todos sus argumentos inducen a suponer una fuerte afinidad con el ideal de ciudad pequeña que comparten los reformadores urbanos desde el último tramo del siglo pasado.

Si Adam Smith, apoyado en una teoría del desarrollo recíproco rural y urbano, había definido la realización del hombre de ciudad en un regreso a la tierra como individuo, Engels imaginaba que el socialismo uniría las ventajas del campo y la ciudad, llevando la ciudad al campo como entidad social e, inversamente, la naturaleza de la ciudad. En el curso de tres décadas, su pensamiento partió del rechazo ético de la

ciudad moderna, pasó por la afirmación histórica de su función liberadora, para llegar a trascender el debate rural-urbano desde una perspectiva utópica: la síntesis de la *Kultur* urbana y de la *Natur* rural en la ciudad socialista del futuro. Crítico acerbo de la ciudad moderna, Engels, de todas formas, rescata la idea de ciudad integrando sus mismos vicios a una economía de salvación social.

La nueva generación de pensadores europeos, alrededor de 1890, expresaba puntos de vista no muy alejados de Engels. A diferencia de los novelistas sociales ingleses de 1840, juzgaban que la vida preindustrial no había sido ninguna bendición; tampoco creían que fueran viables las soluciones cristianas o éticas. Emile Zola, en su trilogía *Trois villes*, describe a París como un resumidero de iniquidades. El mensaje cristiano era demasiado débil o se había corrompido demasiado para conservar un potencial de regeneración de la sociedad moderna; ni Londres ni Roma podían ofrecer ayuda alguna. Los remedios debían ser buscados en el centro mismo de la enfermedad: la metrópoli moderna. Allí, emergiendo de la degradación misma surgiría el espíritu moral y científico que construiría una nueva sociedad. Emile Verhaeren, un activo socialista al mismo tiempo que poeta, mostró las *villes tentaculaires* modernas como parásitos de la campaña. Verhaeren compartía con los arcaizantes un sentimiento nostálgico hacia anteriores formas de vida ciudadana y aldeana; el ho-

**“Es absurdo pretender resolver el problema de la vivienda y mantener al mismo tiempo intacta a la enorme ciudad moderna. Esta ciudad será abolida, aunque su abolición sólo será posible después de la del modo capitalista de producción”**

rendo vitalismo de la ciudad había convertido el sueño arcaico en un moderno presente de pesadilla, en el cual la hipocresía y la vaciedad reinaban sobre la vida de la campaña. El último ciclo de su tetralogía poética, *Amanecer*, muestra que las potencias industriales que, durante un siglo, habían hundido al ser humano en la fealdad y la opresión, podían ser también una clave redentora. La luz roja de las fábricas anunciaba el amanecer de un hombre regenerado. Y la roja revolución de las masas sería la partera de tal transformación<sup>25</sup>. ¿Habían desaparecido los arcaizantes hacia fin de siglo? De ningún modo. Florecían de manera más trágica en las *fleurs du mal* del nacionalismo totalitario: León Daudet y Maurice Barrès, en Francia; los escritores del protonazismo, en Alemania. Todo ellos condenaban la ciudad porque, precisamente, el pueblo que la habitaba era vicioso. El richachón urbano liberal se convertía en aliado de los judíos; los pobres se amalgamaban en masas depravadas y sin raíces, base social del socialismo materialista judío. Era preciso volver a la provincia, a la Francia verdadera: tal era el grito de la nueva derecha francesa. Volver a la tierra donde corre, clara, la sangre, reclamaban los racistas alemanes. Los protonazis -Langbehn, Lagarde, Lange- unían al culto de la virtud campesina la idealización del burgo medieval fichteano. Pero, mientras Fichte había utilizado su modelo arcaico para propender a la democratización de la vida política en Alemania, sus sucesores lo potenciaron en una revolución llena de odio contra el liberalismo, la democracia y el socialismo. Fichte ha-

blaba a una burguesía en ascenso; los protonazis, a una pequeña burguesía que experimentaba un curso descendente, ahogada entre el gran capital y la fuerza de trabajo organizada. Fichte exaltaba la ciudad comunitaria frente a la *Residenzstadt* despótica; sus sucesores, frente a la metrópoli moderna. En suma, mientras Fichte había escrito con el espíritu de un racionalismo comunitario, los protonazis pensaban como frustrados irracionalistas obsesivos por la tierra y la sangre.

La segunda ola de arcaísmo puede distinguirse de la primera por la ausencia de solidaridad con el habitante de la ciudad como víctima. La actitud solidaria, hacia 1900, había pasado a ser patrimonio de los reformadores sociales o revolucionarios, de los utopistas diseñadores de mundos futuros, quienes aceptaban a la ciudad como un cambio social cuyas energías intentaban capitalizar. Los otros arcaizantes veían a la ciudad y su gente no a través de lágrimas de compasión sino deformados por el odio.

¿Pueden compararse la idea de la ciudad como vicio, tal como se formula en 1900, a la de la ciudad como virtud como aparecería en el siglo anterior? Para los constructores de futuro de comienzos de siglo, la ciudad tenía vicios, del mismo modo que para Voltaire y Smith poseía virtudes. Pero tales vicios podían ser derrotados por medio de las energías sociales originadas en la ciudad misma. Los nearcaizantes, por el contrario, invirtieron por completo los valores fichteanos: para Fichte, la ciudad encarnaba, bajo su forma social, una virtud que podía emularse; para los nearcaizantes encarnaba el

vicio y ello la destinaba a la destrucción.

\*\*\*\*

Alrededor de 1850, surgió en Francia un nuevo modo de pensamiento y de sentimiento que se expandió lenta pero profundamente por Occidente. Todavía hoy no existe un acuerdo completo sobre la naturaleza del enorme cambio cultural impulsado por Baudelaire y los impresionistas, cuya forma filosófica es modelada por Nietzsche. Sólo sabemos que los pioneros de esta transformación desafiaron, de manera explícita, la validez de la moral tradicional, del pensamiento social y del arte. La primacía de la razón, la estructura racional de la naturaleza, el sentido de la historia fueron juzgados desde la perspectiva de la experiencia personal. Este enorme movimiento de revalorización incluyó, como era inevitable, a la idea de ciudad. En la medida en que nociones como vicio y virtud, regresión y progreso iban perdiendo claridad de sentido, la ciudad comenzó a ser colocada más allá del Bien y del Mal. “¿Qué es moderno?”. Los intelectuales dedicados a esta reconsideración de los valores adjudicaron una centralidad nueva a este interrogante. No se preguntaron acerca de lo bueno y lo malo de la vida moderan sino *qué es*, que hay de verdadero y de falso en ella. Una de las verdades que encontraron fue la ciudad, con sus horrores y sus glorias, sus bellezas y sus fealdades: el terreno esencial de la existencia moderna. Los *novi homines* de la cultura moderna no se plantearon juzgarla éticamente sino experimentarla por completo en sus propios cuerpos.

Es probable que se pueda describir esta nueva actitud mediante el examen del lugar de la ciudad en relación con el ordenamiento del tiempo. El pensamiento urbano anterior había ubicado a la ciudad como una fase de la historia: entre un pasado oscuro y un futuro promisorio (en el caso de la Ilustración); o como traición a una edad dorada (en el caso de las perspectivas anti-industrialistas). Para la nueva cultura, en cambio, la ciudad carecía de un *locus* temporal estructurado entre el pasado y el futuro, y se caracterizaba más bien por su cualidad temporal. La ciudad moderna ofrece un eterno *hic et nunc*, cuyo contenido es la transitoriedad permanente. La ciudad presenta una sucesión de momentos abigarrados y diversos, fluyentes, que deben ser captados en su pasaje, desde la no existencia hacia el olvido. La experiencia de la multitud es central en esta perspectiva: formada por individuos desarraigados y únicos que confluyen por un momento antes de volver a separarse.

Baudelaire, al afirmar su propio desarraigo, introdujo a la ciudad en una poética que ni los melancólicos arcaizantes ni los reformadores del futuro habían entrevisto. "Multitud y soledad: tales los términos que un poeta activo y fecundo puede convertir en equivalentes e intercambiables", escribía<sup>26</sup>. Él hizo precisamente eso. Perdió su identidad, tal como la pierde el habitante de la gran ciudad, ganando al mismo tiempo todo un mundo de experiencias más amplias. Su arte tu-

vo la especial cualidad de "sumergirse en la multitud"<sup>27</sup>. La ciudad le proporcionaba "ebria y vital actividad", "los goces afiebrados que jamás experimentará el egoísta". Para Baudelaire el habitante de la ciudad es pariente de las prostitutas, que ya no son objeto de desprecio moralista. El poeta, como la prostituta, se identifica con "todas las profesiones, alegrías y miserias que le proponen las circunstancias". "Lo que los hombres llaman amor es algo muy pequeño, limitado y débil si se lo compara con esta orgía inefable, esta prostitución sagrada del alma que se entrega por completo, con su poesía y su caridad, a lo que aparece inesperadamente, a lo desconocido que pasa"<sup>28</sup>.

Para Baudelaire, los estetas de fin de siglo y los decadentes que siguieron sus pasos, la ciudad abría la posibilidad de lo que Walter Pater llamó "una conciencia múltiple y veloz". Este enriquecimiento de la sensibilidad, sin embargo, exigía un precio terrible: alejarse de los consuelos psicológicos de la tradición, abandonar cualquier sentimiento de participación en un todo social integrado. La ciudad moderna, desde la perspectiva de estos nuevos artistas urbanos, destruía la validez de todo credo heredado e integrador. Tales credos eran sólo las máscaras hipócritas de la realidad burguesa. Los artistas tenían la misión de destrozarse esas máscaras y develar el verdadero rostro del hombre moderno. La apreciación estética, sensual, de la vida moderna se convierte, en este marco, en una compensación por la ausencia de anclajes y de la-

zos sociales o de creencias. Baudelaire expresó con palabras desesperadas la cualidad trágica de esta compensación emergente de aceptar estéticamente la vida en la ciudad: "... la ebriedad del Arte es el mejor velo para los horrores de la Fosa;...el genio puede representar un papel al borde de la tumba, con una alegría que le impide verla"<sup>29</sup>.

Vivir de los momentos fugaces de los que se compone la vida urbana moderna, destruir tanto las ilusiones arcaizantes como las utopías de futuro, no produce reconciliación sino el desgarramiento doloroso de la soledad y la angustia. Cuando los decadentes defendían la ciudad, no lo hacían como juicio de valor sino desde un *amor fati*. Rilke representa una variante de esta actitud, porque al tiempo que acepta la fatalidad de la urbe, la juzga negativamente. Su *Libro de horas* muestra que, si el arte puede ocultar los horrores de la fosa, también puede develarlos. Rilke se sintió aprisionado en "la culpa de las ciudades", cuyos horrores psicológicos describió con la frustrada pasión de un reformador:

*"Las ciudades persiguen su bien, no el de los otros; todo lo arrastran en su velocidad aturdida. Aplastan animales como si fueran de leña hueca, infinitas naciones quemadas como a desechos"*.

Él mismo se sintió atrapado por la garra de piedra de la ciudad; de allí emanaba la angustia, "la que crece, monstruosa, desde las profundidades de la ciudad". En su caso, la ciudad, aunque no estuviera más allá del bien y del mal, era

una fatalidad colectiva a la que sólo se podía enfrentar con soluciones personales. Rilke buscó su salvación en un neofranciscanismo poético, que rechazaba, en su espíritu, el destino vacío, “el giro en espiral”, que los hombres llaman progreso<sup>30</sup>. Pese a una clara protesta social, Rilke pertenece más a los nuevos fatalistas que a los arcaizantes o los utopistas del futuro, en la medida en que en su solución psicológica y metahistórica no se plantea la redención social. Es necesario, sin embargo, no incurrir en el error de algunos críticos de la ciudad moderna que ignoran la genuina *joie de vivre* que se genera en la aceptación estética de la metrópoli. Al leer a los sofisticados escritores urbanos del *fin de siècle* no puede menos que evocarse a Voltaire. Considérese, por ejemplo, el poema “Londres” de Richard Le Gallienne:

*“Londres, Londres,  
nuestro encanto,  
flor gigantesca sólo  
abierta a la noche,  
ciudad enorme del  
sol de medianoche,  
cuyo día comienza  
cuando acaba el día.*

*Lámparas y lámparas  
contra el cielo,  
rayos que se abren como ojos,  
saltan con luz en ambas manos  
los lirios de  
hierro en el Strand”<sup>31</sup>.*

La Gallienne experimenta el mismo encanto que Voltaire frente a la ciudad radiante. Sin duda que este brillo proviene de fuerzas distintas: el sol baña al París de Voltaire, glorificando así la obra de hombre. Por el contrario, en la ciudad de Le Gallienne, la naturaleza es engañada por lirios que se burlan de todo bucolismo y por soles alumbrados a gas. Se celebra más el artificio

que el arte. El Londres nocturno, en busca de placeres, obtura las nieblas de sus días. El metro bla-keano del poema de La Gallienne -quizás intencional- recuerda el Londres laborioso de Blake, la sombría transición histórica que va desde la brillante luz natural de Voltaire al despilfarro lumínico de Le Gallienne. La explosión nocturna de Londres

-como muestra Le Gallienne en otros poemas- era una flor del mal. Pero en un espacio urbano que se ha convertido en una fatalidad, una flor es una flor. ¿Por qué no tomarla? El principio de placer elaborado por Voltaire todavía estaba vivo en el *fin de siècle*, aunque se habían agotado sus fuerzas morales.

No obstante las diferencias, los subjetivistas coincidían en la aceptación de la megalópolis con sus terrores y sus alegrías, como el terreno dado e innegable de la vida moderna. Abolieron tanto la memoria como la esperanza, tanto el pasado como el futuro. En vez de valores sociales, intentaron dotar a sus sentimientos de una forma estética. Y aunque, como en Rilke, se sostuviera aún una perspectiva de crítica social, parecía atrofiarse toda idea de poder o dominio sobre lo social. La potencia estética individual reemplaza a la visión social como fuente de socorro frente

al destino. Mientras los utopistas de futuro se planteaban la redención de la ciudad a través de la acción histórica, los fatalistas la redimían cotidianamente al revelar la belleza de la misma degradación urbana. Aquello que les parecía inalterable, lo convertían en duradero mediante una perspectiva que combinaba extrañamente estoicismo, hedonismo y desesperación.

Baudelaire y sus sucesores contribuyeron, sin duda, a esta nueva visión de la ciudad como escena de la vida humana. Su revelación estética convergió con el pensamiento social de los utopistas de futuro, produciendo perspectivas más ricas y constructivas sobre la ciudad de nuestro siglo. En la medida en que estas perspectivas nos son relativamente familiares, me permito terminar con una síntesis todavía más sombría, una síntesis intelectual que llevó hasta su límite la idea de la ciudad más allá del bien y del mal. Esta idea -y su equivalente histórico, la ciudad como fatalidad- encontró su más completa formulación teórica en el pensamiento de Oswald Spengler, y su realización práctica en los nacionalsocialistas alemanes.

En su concepto de civilización, Spengler reunió, de una manera altamente sofisticada, muchas de las ideas sobre la ciudad que se

**La potencia estética individual reemplaza a la visión social como fuente de socorro frente al destino. Mientras los utopistas de futuro se planteaban la redención de la ciudad a través de la acción histórica, los fatalistas la redimían cotidianamente al revelar la belleza de la misma degradación urbana.**

han discutido en este ensayo. Para él, la ciudad era el principal agente civilizatorio. Como Fichte, la consideraba creación original del pueblo. Como Voltaire, creía que perfeccionaba la civilización racional. Como Verhaeren, descubre que la ciudad chupa su vigor de la campaña. Al aceptar los análisis psicológicos de Baudelaire, Rilke y Le Gallienne, define como neónómada a la humanidad urbana moderna y confirma la dependencia de una conciencia vacía y desocializada respecto del espectáculo siempre cambiante de la escena urbana. Pese a todos estos puntos de contacto con sus predecesores, Spengler se diferencia de ellos en un aspecto crucial: transforma todas sus proposiciones afirmativas en negativas. Este brillante historiador de la ciudad odia su objeto con la amarga pasión de los neoarcaizantes del *fin de siècle*, de los frustrados derechistas antidemocráticos de las bajas capas medias. Aunque presenta a la ciudad como fatalidad, claramente suscribe su rechazo.

Los nacionalsocialistas alemanes compartieron claramente la actitud de Spengler, aunque no la riqueza de su erudición. Sus políticas urbanas iluminan, como ejemplo, las consecuencias de la fusión de las dos posiciones que hemos expuesto: los valores neoarcaizantes y una noción de ciudad como fatalidad más allá del bien y del mal.

Al traducir nociones neoarcaizantes en políticas públicas, los nazis implantaron un proyecto de traslado de la población urbana

desde la ciudad hacia el sagrado campo alemán. Intentaron relocalizaciones permanentes y sistemas de reeducación de las juventudes de la ciudad mediante el trabajo en el campo<sup>32</sup>. Su antiurbanismo no se extendió, sin embargo, hasta incluir a los burgos medievales amados por Fichte. Aunque el movimiento nazi se origina en una *Residenzstadt* como Munich, elige a la medieval Nuremberg como escenario adecuado del congreso partidario. Los requerimientos de un estado industrial moderno, no obstante, sólo podían ser respondidos en el espacio urbano. Los nazis, mientras denigraban la "literatura de la calle" de 1920 y consideraban al arte urbano como decadente, incorporaron en su construcción de ciudades todos los elementos que los críticos urbanos habían condenado con mayor fuerza. ¿La ciudad era verdaderamente responsable de la mecanización de la vida? Los nazis derribaron los árboles del zoológico de Berlín para construir la más enorme, monótona y mecánica calle que existe en el mundo: la *Achse*, donde la juventud regenerada por su trabajo en la campaña podía exhibir sus motocicletas rugientes, en formaciones totalmente vestidas de negro. ¿Era la ciudad escenario de una multitud solitaria? Los nazis construyeron inmensas plazas secas donde la multitud podía embriagarse consigo misma. ¿El hombre de la ciudad había perdido sus raíces y se había atomizado? Los nazis los convirtieron en parte de una máquina inmensa. La hiperracionalidad que los ar-

caizantes deploraban reaparece en el desfile nazi, la manifestación organizada y la regimentación de todos los aspectos de la vida. De este modo, el culto a las vidas rurales y de la ciudad comunitaria medieval se revelaba como una pátina de ideología, mientras que la realidad del prejuicio antiurbano exageró hasta el paroxismo los vicios de las ciudades, al mismo tiempo que los concretaba de un modo que nadie había soñado hasta entonces: mecanización, desarraigo, espectáculo y, ocultos frente a los cientos de hombres que desfilan sin conocer su verdadero rumbo, los arrabales de la miseria. En verdad, la ciudad se convirtió en una fatalidad para el hombre, más allá del bien y del mal. Esta ideología y estos políticos antiurbanos exageraron los rasgos mismos de la ciudad que condenaban, porque eran, sin duda, hijos de una ciudad del siglo XIX que aún no había sido reformada, víctimas de un sueño de Ilustración que se había convertido en pesadilla.

\* Este artículo fue publicado originalmente bajo el título "The Idea of the City in European Thought: Voltaire to Spengler" en la compilación de Oscar Handlin y John Burchard, *The Historian and the City*, (The MIT Press and Harvard University Press, 1963). Una versión en castellano fue incluida por la editorial Taurus como parte de la colección de ensayos *Pensar con la Historia* (Madrid, 2001). La presente traducción pertenece a Segunda Epigonalli y fue publicada por Punto de Vista, Nº 30, julio de 1987.

## Notas

- 1 "Versos por la muerte de Adrienne Lecouvreur".
- 2 Voltaire, "Le Mondain" (1736), en *Oeuvres Complètes*, París, 1877, X, pág. 84.
- 3 *Ibidem*, pág. 83.
- 4 *Ibidem*, Pp. 83-86. En este punto Voltaire seculariza la perspectiva medieval tradicional de la división de funciones entre ricos y pobres, de acuerdo con una economía social de salvación. En la edad media, el rico o "noble" podía salvarse por su generosidad, el pobre por su sufrimiento. Cada uno era indispensable para potenciar las virtudes del otro. Dentro de esa simbiosis estática, Voltaire introduce la dinámica de la movilidad social. Cf., para una perspectiva barroca de esta visión tradicional, las ideas de Abraham a Santa Clara analizadas por Robert A. Kann en *A Study in Austrian Intellectual History*, Nueva York, 1960, Pp. 70-73.
- 5 Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, 2 Vols, París, 1934, ch. III, Pp. 43-44.
- 6 Mumford, Lewis, *The culture of Cities*, Nueva York, 1938, Pp.108-113. Un análisis más pormenorizado del desarrollo de la ciudad moderna puede encontrarse en Martín Leinert, *Die Sozialgeschichte der Grossstadt*, Hamburgo, 1925.
- 7 Smith, Adam, *The Wealth of Nations*, Nueva York, 1937, pág. 379.
- 8 *Ibidem*, Pp. 390-391.
- 9 *Ibidem*, pág. 395.
- 10 *Ibidem*, pág. 358.
- 11 *Ibidem*, pág. 359. El farmer también depende, en la teoría de Smith, de su cliente, ya que sólo la venta del sobrante, le permite deshacerse de los bienes producidos en la ciudad que le hacen falta. En una economía de mercado libre todos son interdependientes.
- 12 *Ibidem*, Pp. 392-393.
- 13 Fichte, J. G., *Reden an die deutsche Nation*, Berlín, 1912, Pp.125-126.
- 14 *Ibidem*, Pp. 127-128.
- 15 *Ibidem*, pág. 126.
- 16 *Ibidem*, pág. 251.
- 17 Tomado del *Tableau de Paris* de MERCIER DE LA RIVIÈRE, tal como lo cita Mumford, en *The Culture of Cities*, op. cit., pág. 97.
- 18 Wordsworth, William, "The Word".
- 19 Blake, William, "Londres".
- 20 Marx, Karl y Friedrich Engels, *Selected Works*, 2 vols., Moscú, 1958, I, Pp. 546-635.
- 21 *Ibidem*, Pp. 563-564.
- 22 *Ibidem*, pág. 588.
- 23 *Ibidem*, pág. 589.
- 24 *Ibidem*, págs. 627-628.
- 25 Cf. Eugenia W. Herbert, *The artist and Social Reform*, New Haven, 1961, Pp. 136-139.
- 26 "L'essence du rire", en *Petits poèmes en prose*.
- 27 Cf. Martin Turnell, *Baudelaire, a Study of his Poetry*, Londres, 1953, pág. 193.
- 28 Baudelaire, "L'essence du rire".
- 29 *Ibidem*.
- 30 Rilke, Rainer María, *The book of Hours*, Londres, 1961, Pp. 117-135.
- 31 Citado por Holbrook Jackson, *The Eighteen Nineties*, Londres, 1950, pág. 105.
- 32 Wunderlich, Frieda, *Farm Labor in Germany, 1810-1945*, Princeton, 1961, Pp. 159-202, passim.