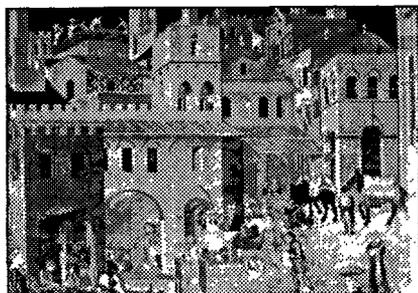


MAS ALLÁ DEL BOSQUE (REFLEXIONES AGORALÓGICAS EN TORNO A VICO)

Jorge López Lloret



Actualmente se estudia la compleja relación existente entre el campo y la ciudad. Sin embargo, campo y ciudad son, en realidad, modos de vida urbanos. Esto se puede inferir a partir de unas palabras de Vico, concretándose en el estudio de los mitos urbanos. De ahí se obtiene que lo que en realidad se contraponen es la vida selvática a la vida urbana. El hombre como ser urbano es el ser que posee palabra, a la vez que el ser que tiene historia. Contemplando esto a la luz del modelo viquiano comprendemos que nos acecha la barbarie de la razón.

At present it is researched into the complex relation between country and city. However, country and city are in fact urban ways of life. This can be inferred from Vico's words. Actually the opposition is between the woodland life and the urban life. The man as urban being is the being that has got word and the being that have got history. From this Vichian point of view, we will understand that the barbarity of reason is waiting for us.

1. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Se puede considerar que el artículo de V. G. Childe titulado "The Urban Revolution"¹ enumera las bases de lo que podríamos denominar la teoría "clásica" sobre el origen de la ciudad, al menos en tanto que en tal artículo se establecen las condiciones de posibilidad de aquellos asentamientos urbanos que conocemos como ciudades.

Según Childe, los criterios que determinan la vida comunitaria como vida urbana son, entre otros, una población elevada, una centralización del capital, una relativa monumentalidad arquitectónica y urbanística, la escritura, la existencia de clases sociales y el desarrollo del arte figurativo con sus posibilidades ideológicas. Ante la presencia de estos factores podemos afirmar que se trata de vida urbana ciudadana.

Sin embargo, estos factores determinan una realidad ya constituída pero no determinan el origen de la misma. Según Childe, el origen hay que buscarlo en un cambio radical en la producción de alimentos basado en el control y en una tecnología novedosa. Esto daba lugar a excedentes y permitía una acumulación del capital que, a su vez, generaba la división en clases con todo su soporte ideológico.

Podemos considerar que ésta es la teoría “clásica” en un doble sentido. Por una parte, porque recoge argumentos desarrollados desde el siglo XVII, según los cuales la base de toda economía estable es la agricultura; por otra parte, porque sólo tiene aplicación a los asentamientos ciudadanos que se fundaron antes de la Revolución Industrial que culminó en el siglo XIX. Ni las ciudades de nueva creación ni las ciudades de remoto pasado adaptadas al curso de los tiempos se basaban ya en la agricultura. Con todo, el origen de la ciudad se fundamenta en la agricultura. Sea como fuere, no habrían existido ciudades industriales ni, después, transaccionales, de no haber sido porque antes existieron las ciudades basadas en la agricultura.

Actualmente esta teoría parece aceptarse casi unánimemente. Decimos “casi” porque han surgido algunas voces, pocas y marginales, disidentes. Pese a que son pocas, son dignas de atención. La más representativa es la de Jane Jacobs, que pone en duda tal tesis en su obra *Economy of Cities*². Jacobs recreó un modelo imaginativo a la luz del descubrimiento que James Mellaart hizo de las ruinas de Çatal Hüyük en la meseta de Anatolia. En el modelo de Jacobs (al que llama Nueva Obsidiana), la agricultura aún no se ha desarrollado, mientras que parece que sí era amplio el comercio de obsidiana, a partir del cual se creó el núcleo urbano. Sólo *a posteriori*, dado ya este núcleo urbano, se desarrollaron la agricultura y la domesticación masiva de animales.

Sin embargo, el modelo hipotético de Jacobs, que posee la principal virtud de abrir nuevas perspectivas, ha sido refutado por A. E. J. Morris en un apéndice de su obra *Historia de la forma urbana*³. Para Morris, el número de habitantes (en torno a los 2.000) de Nueva Obsidiana, requeriría, en una sistema de caza y recolección, un territorio inusitadamente amplio (5.000 kilómetros cuadrados, e incluso 50.000). Teniendo en cuenta que en aquellos tiempos (aprox. en el 8.500 a. C.) no existían medios efectivos de conservación de alimentos en sí mismos perecederos, el transporte hubiera sido inefectivo, resultando imposible el abastecimiento de la población. Un argumento adicional, que me parece secundario, es la inexistencia de escritura, lo cual pone en duda el estatus comercial de Nueva Obsidiana, haciendo pensar en que Çatal Hüyük era indiscutiblemente un asentamiento de agricultores.

Aunque el debate continúa y los argumentos de Morris son, a su vez, discutibles, no vamos a proseguir con testimonios, todos ellos de gran mérito. Lo que hasta aquí hemos dicho tenía sólo el interés de mostrar que la teoría clásica del origen de la urbanización ciudadana, si bien ampliamente aceptada, dista con mucho de ser universalmente compartida, de modo que no resulta del todo claro si antes fue la agricultura o la ciudad. Una posible solución puede ser que una u otra hipótesis sea la más operante dependiendo del espacio y del tiempo. Esta respuesta significa sacrificar una teoría unitaria y aceptar una concepción pluralista de los orígenes urbanos y humanos. Sin embargo, también podríamos pensar que se trata de una pseudo-alternativa que es más producto de nuestro modo de pensar genético-economicista que de “la cosa misma”. Es precisamente a partir de esta última posibilidad desde la que podemos pensar una respuesta al problema que ya ha sido dada antes de su aparición (es decir, que responde al mismo de modo accidental). Creemos, como esperamos mostrar, que esta respuesta estaba ya esbozada en la *Ciencia Nueva* de Vico. A su vez, esto nos mostrará la necesidad de enfocar el estudio del fenómeno ciudadano desde una amplia perspectiva. La *Ekística* es, en cierto modo, un trasunto de la filosofía que tiene la particularidad de poseer, felizmente, un objeto muy determinado.

2. LA SOLUCIÓN VIQUIANA AL PROBLEMA DE LA RELACIÓN ENTRE LA AGRICULTURA Y LA CIUDAD

La vida ciudadana ha resultado ser más antigua de lo que se creía hasta hace poco, así como mucho más evolucionada y refinada de lo que se pensaba. En cuanto a la antigüedad, Jericó, por ejemplo, se remonta casi al 9.000 a.C, y Çatal Hüyük al 7.000 a.C. Por otra parte, la denominada cultura Harappa muestra un desarrollo que no se esperaba en fechas anteriores al 2.000 a.C.⁴

Sea como fuere, esto nos lleva a replantearnos el tema de los orígenes. Ya indicamos que la polémica sobre el orden temporal de las fases distaba de estar cerrada con una respuesta unánime; asimismo, indicamos que la solución tal vez no pudiera resolverse con los métodos genético-economicistas al uso. Estos métodos adquieren hoy por hoy el carácter obvio e incontestable de lo que ya se ha establecido como un prejuicio hermenéutico que, si bien resulta fructífero en gran número de ocasiones, no siempre resulta operativo. Al menos, no en este caso.

El problema de la precedencia entre la agricultura y la ciudad, o viceversa, es estructuralmente análogo al problema de la precedencia del huevo o la gallina, o viceversa. Podríamos decir que sin huevo no hay gallina, pero también que sin gallina no hay huevo; ambas cosas son ciertas y, según se mire, una u otra resulta antecedente o consecuente. Creemos que en este asunto carece de sentido el establecimiento de un orden genético que podríamos determinar absoluto, esto es, que excluyera la posibilidad de alternativas. Huevo y gallina, es nuestra tesis, son coetáneos, ya que sólo tiene sentido hablar de huevos si hay gallinas y de gallinas si hay huevos: huevo se dice con respecto a la gallina y gallina con respecto al huevo. Hablando en términos estructuralistas, diríamos que huevo y gallina ocupan su respectivo lugar en un espacio topológico que se determina como una totalidad efectiva de relaciones que se coimplican, de modo que el lugar de uno hace referencia al lugar de otro y viceversa. Por lo tanto, la cuestión queda resuelta al determinar que “la cosa misma” indica la coimplicación de los lugares, mientras que el enfoque genético rastrea una precedencia irresoluble.

Con este aparente excursus abordamos el problema que aquí nos ocupa: la agricultura no precede a la ciudad ni la ciudad a la agricultura; más bien, se coimplican. Pues bien, esta coimplicación de ciudad y agricultura es la que se esboza, a nuestro parecer, en ciertas consideraciones de Vico sobre el tema. Vico escribe:

“El arado esconde la parte curva y deja ver sólo la punta del diente [...] -curvatura que los latinos llamaron *urbs*, de donde procede el antiguo término *urbum*, que significa ‘curvo’-”⁵.

Tendremos ocasión de seguir comentando este párrafo. De momento, llama la atención la vinculación etimológica que hace Vico entre el arado y la ciudad. Las etimologías viquianas son a veces caprichosas, pero eso es lo de menos. Aquí conecta *urbs* con *urbum* (¿*orbis*?) para, a través de ello, conectar la *urbs* con el arado, es decir, con la agricultura. La etimologías viquianas carecen de valor filológico, lo cual no les resta grandeza. Todo lo contrario. Estas asociaciones nos hacen ver la concepción que el propio Vico tenía del tema, lo cual resulta verdaderamente interesante. Es decir, no interesa tanto saber si es o no así la eti-

mología sino saber por qué Vico conecta entre sí los términos del modo en que lo hace. La intención de Vico es clara: conectar la *urbs* con la agricultura.

En este mismo párrafo establece que la ciudad se asienta sobre el campo cultivado, con lo cual la agricultura precedería a la ciudad. Esto es coherente con el mito de la fundación de Roma por parte de Rómulo, tal y como nos lo ha legado Plutarco. Según el mito, Rómulo funda Roma; según los arqueólogos⁶, el mito reestructura una realidad previamente existente producto de un sinecismo. Sin embargo, la reestructuración es vivida colectivamente como una creación.

El mito de la creación de Roma por Rómulo comienza con la excavación del *mundus*, un centro que tiene tierra de los lugares originales de las tribus (lo que es la recreación mítica del sinecismo). Después Rómulo, con un arado, traza el perímetro de las murallas de la futura ciudad. Una lectura adecuada de este mito nos hace ver que es el arado el que configura la estructura espacial de la ciudad, lo cual implica la previa existencia del arado o, si se quiere, de la agricultura: Rómulo funda Roma cuando la agricultura ya existía, la funda en una naturaleza ya pacificada dentro de un perímetro. Sólo cuando la naturaleza ha sido pacificada y racionalizada, sólo entonces el hombre puede construir su propia casa. El mito es, por supuesto, un tiempo sin tiempo que siempre está ocurriendo: la fundación de Roma sucede siempre, en cada ciudad, también en el tiempo remoto en el que se fundó la primera ciudad, la ciudad arquetípica.

Sin embargo, la etimología viquiana tiene algo de extraño que no cuadra del todo con este esquema genético del mito que aceptan la mayoría de historiadores y arqueólogos cuando hacen preceder la agricultura a la fundación de las ciudades. En efecto, en su reflexión etimológica, Vico hace de la agricultura *urbs*, es decir, la conecta con la urbanización de un modo mucho más explícito de lo que lo hace el mito clásico de la fundación de Roma. En el mito clásico, la ciudad se asienta en el campo cultivado; sin embargo, el campo cultivado no es todavía explícitamente *urbs*. El hecho de que Vico aplique la etimología urbana a la tierra cultivada no quiere decir que haga preceder formas de vida urbanas a formas de vida rurales. En efecto, podría simplemente estar haciendo un “trueque” etimológico que hace proceder la etimología urbana de la etimología agraria, con lo que se adscribiría a la postura clásica. Sin embargo, el asunto es más complejo, en tanto que estamos dando por supuesta una diferenciación radical entre la vida agraria y la vida urbana, diferenciación que no se reconoce en la etimología viquiana, la cual conecta explícitamente lo rural y lo urbano.

Esto nos lleva a considerar el análisis de otro mito urbano que subyace a estas consideraciones, el mito de la ciudad del Escudo de Aquiles homérico. Este mito complementa esencialmente al mito de la fundación de Roma, en tanto que explicita presupuestos de ese mismo mito, permitiéndonos elucidar tanto la propuesta viquiana como, más allá, la cuestión misma del origen de la vida ciudadana.

En la exposición del mito homérico de la ciudad prescindimos del contexto narrativo en que se inserta la fabricación de las armas de Aquiles, tratando tan sólo aquí lo referente al arquetipo de vida urbana-ciudadana, que se atiene al siguiente esquema⁷:

vv. 483-489. Tierra, cielo, mar, Sol, Luna, estrellas y constelaciones (esta estructura se repite, si bien más compleja, en el pseudo-hesíodico *Escudo de Hércules*).

vv. 490-508. Ciudad pacificada: fiesta nupcial, danza y música; hombres en el ágora decidiendo un pleito.

- vv. 541-549. Hombres labrando dentro de unos límites.
- vv. 550-560. La siega, inmoliación de un buey. Banquete.
- vv. 561-572. Viña, vendimia, música de labor.
- vv. 573-586. Rebaños de vacas a la orilla de un río; animales de presa.
- vv. 587-589. Rebaños de ovejas en un prado.
- vv. 589-605. Fiesta: danzas, cantos.
- v. 606. El Océano.

Esta descripción, de la que hemos excluído la ciudad en guerra (vv. 509-540), resulta especialmente significativa en tanto que representa el mito de la ciudad desde la perspectiva atemporal característica del mito: una ciudad sin tiempo que tampoco presenta el tema de su origen; el hombre como tal se ve siempre ya inserto en un modo de vida urbano. Lo que resulta más relevante es que no se trate la cuestión del origen del asentamiento, lo cual da lugar a la coexistencia de las formas de vida agraria y de las formas de vida ciudadana.

En el Escudo de Aquiles, primero está la superficie ordenada de la cúpula celeste; bajo ella, y en dirección axial, se encuentra el núcleo habitado donde se imparte justicia y donde la unión entre el hombre y la mujer no es ya sólo la cópula irreflexiva sino un hecho de relevancia social. Más allá, los campos que ya tampoco crecen, como la selva, de modo irreflexivo. Hay una esencial continuidad entre la superficie cultivada y la superficie habitada, una continuidad que tiene en el primitivo *ágora* su centro en la bidimensionalidad del suelo. Hay un proceso dispersivo de habitabilidad decreciente que, sin embargo, jamás llega a la dispersión, cosa que es impedida funcionalmente por el Océano, que define claramente el espacio urbanizado frente al espacio caótico de las aguas.

Todo esto da a entender que, arquetípicamente, ciudad y campo, vida agraria y vida urbana, no son realmente diferentes. La vida agraria es ya vida urbanizada, es vida determinada ya por una serie de patrones racionales que modifican el entorno de modo radical y hacen ver necesariamente la huella humana, la intervención consciente, voluntaria y teleológica. La vida agraria presupone una modificación del crecimiento, un traslado y una redistribución de las plantas según principios del máximo rendimiento posible que no son esencialmente diferentes de los procesos que se dan en la vida urbana ciudadana, con lo que ésta supone de redistribución de los materiales en una disposición igualmente consciente y teleológica.

Es decir, ciudad y campo no se oponen, el campo es también *urbs*, es un modo de vida urbana, al igual que la vida ciudadana es otro modo de vida urbana. Son, a fin de cuentas y radicalmente, cultura; *rus* (pese a que a veces tenga un matiz de grosería que lo opone a las "buenas maneras" de la ciudad) y *urbs* son ambas *cultura*, todo lo cual queda bella y frescamente reflejado en el mito homérico de la fabricación del escudo de Aquiles.

Esto nos lleva nuevamente al trasfondo de la intención presente en la etimología viquiana. Un somero análisis del mito homérico, considerado como mito alternativo al genético, expuesto por Plutarco, nos ha mostrado que la vida agraria es ya *urbs*, lo cual hace comprender la etimología viquiana y lo acertado de la reflexión del propio Vico. Esto quedará más claro cuando mostremos que la ciudad y el campo no se oponen entre sí, como hemos visto, sino que es la forma de vida urbana en su totalidad la que se opone a la primigenia e instintiva *silva*.

Retomando el argumento genético de Childe, los criterios que establece para hablar de vida urbana ciudadana son, evidentemente, posteriores a las formas de vida agrarias, en

tanto que requieren una centralización y un desarrollo que siempre tienen que ser, por definición, un resultado. Si, como Emrys Jones⁸, definimos la gran ciudad como la más alta realización de una cultura dada tanto en lo económico como en lo cultural (aunque tendríamos que definir si lo económico es ya, o todavía no, cultura), y si como él consideramos que a la gran ciudad le subyace todo un aparato excesivamente complejo y alejado de las formas rudimentarias de la cultura campesina, entonces no tiene sentido alguno plantear que la ciudad sea anterior a la agricultura. Ahora bien, si consideramos que la gran ciudad es *otro* modo de vida urbana junto a otros muchos posibles, entonces comprenderemos que esencialmente estos modos no son diferentes, pese a que no sean lo mismo. Esto queda claro en que, en última instancia, tanto el Edén y la Arcadia, por una parte, cuanto Jerusalén y Atenas, por otra, no son otra cosa que paraíso, lo cual se opone, siempre, a la espesura inconcebible de la selva; frente a uno u otro caso, lo contrario es lo alógico, sea lo lógico un presupuesto (Edén) o un resultado (Jerusalén).

3. EL ORIGEN DE LO URBANO EN CONFRONTACIÓN CON LO SELVÁTICO

Transcribiremos a continuación, por extenso, un párrafo de la *Ciencia Nueva* que resulta altamente significativo para la comprensión de lo que sigue. En él, Vico habla de la vida en el espeso bosque que fue la Tierra después del Diluvio Universal:

“[...] debió ocurrir la disolución de los matrimonios y la dispersión de las familias con concúbitos inciertos; y vagando con errar salvaje por la gran selva de la tierra -los de Cam por Asia meridional, Egipto y el resto de Africa; los de Jafet por Asia septentrional [...] y de allí hacia Europa; los de Sem por todo el Asia central hacia Oriente- para guarecerse de las fieras, que debían ser abundantes en la gran selva, y para seguir a las mujeres, que en tal estado debían ser salvajes, reacias y esquivas, y dispersados para encontrar comida y agua, abandonando las madres a sus hijos, estos debieron poco a poco crecer sin oír voz humana ni aprender humanas costumbres, lo que les condujo a un estado de hecho bestial y salvaje en el que las madres, como bestias, solamente debieron amamantar a sus hijos y dejarlos desnudos revolcarse entre sus propias heces”⁹.

Por poco que se atienda a este párrafo, podemos ver que la selva se interpreta como *lo otro* de la vida urbana. Por ejemplo, podemos comparar con Rousseau. En esta comparación veríamos que, mientras que el salvaje de Rousseau recoge plácidamente bellotas a la orilla de un arroyo transparente, el salvaje de Vico se revuelca en sus propias heces, no es un ser “puro” sino degradado. Está claro que, mientras que lo que mueve a Rousseau son intereses antiurbanos que definen el *Emilio*, lo que defiende el planteamiento de Vico de la vida salvaje son, precisamente, intereses pro-urbanos. Por otra parte, el carácter anti-urbano o el carácter pro-urbano coinciden en cada caso con la postura anti-occidental o pro-occidental. Así, la postura pro-urbana de Vico se ve acompañada de una posición pro-occidental. En efecto, las razas degeneradas que descienden de Sem, Cam y Jafet se extienden por Oriente y, sólo en un momento relativamente tardío, por Occidente y por el Mediterráneo que, en realidad, no es *medi-terraneo*.

La posición pro-urbana y pro-occidental de Vico marca su replanteamiento y su reactualización de la base de la *Política* aristotélica. En el libro primero de la *Política* se escribe lo siguiente:

“Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales [...]. En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en estas funda la casa familiar y la ciudad.

Es decir, que, por naturaleza, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros”¹⁰.

Con gran pena por nuestra parte, no trataremos cómo se desarrolla la Hermenéutica actual a partir de este párrafo aristotélico, dado que no es lo que ahora nos ocupa. Lo que aquí nos interesa es indicar la resonancia de esta cita, eminentemente pro-urbana, en la descripción viquiana de la vida selvática. Según Vico, los humanos selváticos crecieron de modo salvaje porque no oyeron “voz humana” ni se atuvieron a “humanas costumbres”. Por voz humana tenemos que entender aquí, si es que la afirmación ha de tener sentido, voz articulada, es decir, aquello que Aristóteles menciona como *logos* (“palabra”, entre otras acepciones), y que actualmente solemos considerar como enunciativa, en oposición a la expresiva.

Para Aristóteles los animales emiten voz no articulada, gemidos, gritos y gruñidos (añadimos nosotros) que no tienen otra misión que expresar de modo automático e irreflexivo el dolor, el miedo y el placer. En la selva viquiana, los hombres siguen a las salvajes mujeres y temen a las feroces bestias; los hombres mismos son bestias irreflexivas; todo ello se debe a que los hombres han crecido en la selva sin oír palabra alguna que mediatizase estos estados irreflexivos. Más que del placer, la selva viquiana y el estado animal aristotélico son lugares y momentos del terror, terror ante lo amorfo de un ser que no habita en su propia casa, un ser que, errante, huye por un lugar que es todo lo contrario a un paraíso.

El hombre se hace humano y deja de errar sin sentido por el bosque oscuro y el grito irreflexivo cuando urbaniza el suelo. Esto no podía ser enfocado por Aristóteles de modo histórico, y de ahí que afirme la precedencia, en tanto que causa final, de la ciudad con respecto a toda forma de vida humana. Sin embargo, Vico afronta genéticamente el tema del origen de la vida urbana (entiéndase, de la vida urbana, no del campo o de la ciudad). El siguiente texto lo explicita de modo adecuado:

“[...] las primeras ciudades, todas ellas fundadas en campos cultivados [que, sin embargo, son *urbs*], surgieron de la larga etapa en que las familias vivieron totalmente aisladas y escondidas entre los sagrados horrores de los bosques religiosos, que se hallan en todas las naciones gentiles antiguas y, con la idea común a todas ellas, fueron llamados por los latinos *luci*, que significa ‘tierras quemadas dentro de la espesura de un bosque’, espesuras que son condenadas por Moisés a ser quemadas a medida que el pueblo de Dios extendiese su conquista. Y ello por designio de la providencia divina, a fin de que los ya llegados

a la humanidad no se confundieran de nuevo con los vagabundos que se mantenían aún en la perversa comunidad tanto de las cosas como de las mujeres"¹¹.

Resulta altamente significativa la funcionalidad cultural que posee la quema del bosque. Siguiendo con la interpretación que estamos desarrollando, la quema del bosque es literalmente la instauración de la cultura, un momento míticamente puntual que significa un cambio antropológico radical. La quema del bosque hace que los que llegan a la humanidad (que tiene que darse por supuesta en la *decisión* de quemar el bosque) puedan mantenerse en este estado. Como quiera que, en última instancia, este cambio cualitativo, este salto incomprensible, resulta inexplicable humanamente, tiene que recurrirse a la providencia. Pero aquí la providencia, más que una instancia trascendente que determine nuestro camino en esta tierra, es el misterio mismo del sentido; la providencia da a entender que, siendo indiferente *a priori* que haya o no sentido, haya de hecho sentido. Providencia y misterio del sentido son, en última instancia, conceptos equivalentes.

4. EL ESPACIO DEL LOGOS

Lo que nos llama la atención es la imagen: el misterio del sentido se corresponde con la quema del bosque. En los términos de la imagen, el misterio del sentido es el misterio de pasar de un modo de vida selvático a un modo de vida urbano, cambio misterioso que también remite al misterio providente. En el tema que tratamos, esto significa que el paso decisivo hacia la humanidad dado con la quema del bosque es, bien comprendido, una urbanización del suelo que va a definir la humanidad desde la posesión de un espacio organizado, es decir, un espacio articulado humanamente, un espacio que, por ello, es lenguaje. Que sea Moisés quien indique la quema del bosque no altera esencialmente este planteamiento. Parecería que, según esto, el pueblo elegido lo era ya cuando se decidió quemar el bosque. Sin embargo, esto no se extiende a la historia de los gentiles: el pueblo elegido jamás vivió una etapa selvática, la cual es el origen proto-histórico de los pueblos gentiles. Es en los pueblos gentiles donde se da el misterio del salto a la humanidad definida como poseedora de lenguaje y de espacio articulado.

Lo que significa este modo de pensar la humanidad en términos espaciales sólo se ha revelado en nuestro siglo. Hasta entonces, hemos estado determinados por el modo kantiano de concebir el espacio como una mera condición de posibilidad de la geometría euclidiana. Hoy por hoy podemos aceptar que la constitución del espacio tiene una relevancia fundamental en cualquier ontología antropológica. Esto quedo claro ya en el prólogo de Durkheim a su *Formas elementales de la vida religiosa*, donde hace derivar los presupuestos kantianos de la espacialidad mítica; en el segundo tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer y, sobre todo, en el tratamiento de la espacialidad que desarrolló Heidegger en *Ser y tiempo* (donde el "estado de *abierto*" define en parte al "ser *ahí*"). Partiendo de aquí, tenemos que tratar de pasada algunas consideraciones de nuestro siglo para mejor comprender el planteamiento viquiano y su relevancia (planteamiento que, precisamente hasta nuestro siglo, ha pasado en gran medida desapercibido).

En primer lugar, resultan relevantes ciertas consideraciones de Bollnow en su hermosa obra *Hombre y espacio*¹². Bollnow comienza con una serie de análisis etimológicos que, pese a referirse a la lengua alemana, resultan altamente relevantes. Citamos:

“[...] el Grimmsche Wörterbuch dice de la significación primitiva de la palabra *räumen* [...]: ‘crear un espacio, un claro en el bosque con el propósito de la roturación o de la colonización’. De ahí viene determinado en sustantivo *Raum*. Según Grimm, los diversos documentos comprobantes antiguos califican la palabra *Raum* de ‘término antiquísimo de los colonos ... que designa en primer lugar la acción de roturar y de despejar una selva para fundar un lugar de establecimiento [...] y finalmente la colonia misma así obtenida’. Estas indicaciones son muy significativas. En este sentido original el espacio aún no existe, sino que es obtenido gracias a una actividad humana, arrancándosele por la roza a la selva”.

En estas palabras, y en las de Grimm, citadas por Bollnow, queda claro que el hombre llega a tener espacio cuando llega a quitárselo a la selva. Si pensamos en la propuesta viquiiana, vivir selváticamente, salvajemente, es vivir sin espacio, por lo que el espacio, la cultura, ha de arrancársele a la selva, esto es, la humanidad ha de arrancársele al salvaje. Esto resulta corroborado por las siguientes palabras de Bollnow:

“En una significación ya más amplia, el espacio designa aquí un espacio hueco que recibe, protector, al hombre, en el que éste puede moverse libremente, y que es separado de un algo que le rodea que ya no es calificado de espacio. Cierta sensación de protección parece vibrar en todo ello”¹³.

Esto tiene que conectarse con lo que ya dijimos al referirnos al fondo aristotélico de este asunto. El hombre, en su animalidad natural (esto es, según venimos viendo, cuando no tiene espacio), responde a estímulos básicos y resulta dominado por el miedo y por el grito. El ser que sólo grita es el ser que sólo teme. El reino de lo meramente natural es el reino del terror, de la *oscuridad sin espacio*. Frente a esto, el hombre se gana un espacio, lo cual adquiere la relevancia antropológica de mediatizar el miedo a través de una zona que se ha conseguido para estar seguro. Se trata, sin duda, de un cierto paraíso mundano que siempre se referirá a una ciudad arquetípica.

Sin embargo, no basta con decir que el hombre deja de ser animal cuando consigue por fin un espacio en este mundo en el que se siente a salvo. Hay, además, que determinar internamente este mismo espacio. En esto continúa la relevancia de los análisis etimológicos de Bollnow. Así, Bollnow dice, refiriéndose a un término derivado:

“A este orden de ideas pertenece también el término *einräumen* en una de sus acepciones. Significa ‘hacerle sitio a otro’ [...]. No se tiran los objetos adentro, sino que en este espacio limitado se crea un orden, destinándole a cada objeto, que hasta aquí se encontraba en un lugar cualquiera, un sitio determinado [...] colocando de nuevo en su sitio todo lo que estaba disperso sin orden ni concierto”¹⁴.

Por tanto, no basta sólo con que el hombre se haga con un espacio; además, en este espacio cada cosa ha de tener su lugar determinado; ahora bien, este tener cada cosa su lugar

no es el puro caos del amontonamiento accidental (el espacio no es un desván) sino una articulación significativa. El hombre, pues, no sólo se gana un espacio, sino que además este espacio es articulado, es decir, ordenado. En el espacio humano, las cosas en él no sólo se limitan a coexistir; pues están ligadas por profundas relaciones, existen precisamente en tal relación (que no es algo que les venga *a posteriori*), constituyéndose el espacio como un sistema de relaciones articuladas jerárquicamente, esto es, como un lenguaje. Por eso en este espacio humano ya no hay comunidad de cosas ni de mujeres, sino que cada cosa y cada hembra tiene ya su lugar y su poseedor: poseemos espacio.

Se comprende que esto es misterioso. Si ya resultaba de suyo inexplicable que haya espacio pudiendo no haberlo, resulta aún más enigmático que haya espacio articulado pudiendo haber caos. Esto remite nuevamente al misterio del sentido o providencia, lo cual nos hace comprender que la experiencia del espacio comienza siendo, en última instancia, religiosa.

Por ello todo esto conecta con el planteamiento que desarrolla Mircea Eliade en torno al espacio. Por ejemplo, el acto de abrir un claro en el bosque es una cosmogonía:

“[...] todo territorio que se ocupa con el fin de habitarlo o de utilizarlo como ‘espacio vital’ es previamente transformado de ‘caos’ en ‘cósmos’; es decir, que, por efecto del ritual, se le confiere una ‘forma’ que lo convierte en *real*”¹⁵.

La creación de un cosmos no es sólo el establecimiento del espacio. Se requiere el establecimiento del espacio como una totalidad de partes en mutua interacción según diferentes grados de importancia. La imagen del bosque primigenio del que surge la historia de los pueblos gentiles es, literalmente, la imagen de la noche del sentido, esto es, de la inexistencia de orientaciones básicas; abierto el espacio, esto deja de ser así y el hombre se hace humano:

“Es la ruptura operada en el espacio lo que permite la constitución del mundo, pues es dicha ruptura lo que descubre el ‘punto fijo’, el eje central de toda orientación futura”¹⁶.

Conviene seguir leyendo las siguientes palabras de Eliade, donde se habla de la articulación del espacio como una empresa esencialmente sacralizadora. Sin embargo, puesto que lo que nos interesa es elucidar la “poética del espacio” viquiana, no continuaremos comentando este texto tan valioso que, aquí, sólo nos ha servido como aclaración. Comprendiendo el sentido profundo de las palabras de Vico a la luz de la reflexión moderna en torno al espacio, lo que nos resta es retrotraernos en el tiempo. Así, esta especulación sobre el carácter sagrado del espacio nos lleva nuevamente a Aristóteles.

Como vimos, que el hombre tenga palabra quiere decir que el hombre puede determinar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto. Puesto que la justicia suele, a veces, definirse con una imagen espacial (dar a cada cual su lugar), comprendemos que la palabra tiene una función esencialmente ordenadora. El hombre tiene orden porque tiene *logos*, lo cual se aplica también a su espacio. Es más, nosotros pensamos que, antes que nada, tiene

logos en su espacio. La religiosidad del espacio, en tanto que espacio humano que tiene *logos*, nos lleva de Aristóteles a Heráclito, y de éste, finalmente, de nuevo al viejo Homero.

En efecto, nuestro periplo por el espacio humano, comprendido en términos de espacio urbano que se abre en el bosque, vuelve al mito homérico del asentamiento ideal. Hay un espacio organizado que ocupa un lugar en el todo; hay una ordenación jerárquica del espacio que remite a un orden instaurado. Si bien en el mito homérico del escudo de Aquiles no hay bosque primigenio, la función de lo amorfo la cumple aquí el Océano que lo rodea todo: en la vasta extensión de las aguas amorfas existe el paraíso del espacio humano que es, en sí mismo, un espacio urbanizado, lo cual significa que es un espacio cuyo *logos* define, fundamentalmente, a las personas que lo habitan. Y no sólo eso; como veremos, sólo porque los hombres tienen espacio (campo o ciudad, es lo de menos, pues siempre se trata de un cosmos), sólo por eso tienen historia.

5. EL ESPACIO DE LA HISTORIA

Cuando el hombre se hace hombre, esto es, cuando el hombre llega a conseguir su espacio y a articularlo (lo cual es, en última instancia, un hecho misterioso que remite a lo sagrado), el hombre se hace histórico y puede llegar a mejorar.

Queremos hacer ver cómo, desde Vico, un matiz de la historia es que ésta se comprende como proceso de urbanización. Cuando los hombres no tenían espacio articulado, es decir, cuando los hombres no tenían suelo urbano y vivían en el bosque, los hombres no tenían historia. Bachelard dedica unas palabras al bosque y al tiempo:

“¿Quién puede hablar del tiempo del bosque? No basta con la historia. Tendríamos que saber cómo vive el bosque su gran tiempo [...] antes que yo y que nosotros”¹⁷.

Bachelard concibe el bosque como un tiempo primordial que, en una sacralidad primigenia, está antes que toda historia. Es un bosque que es, a la vez, hogar, un bosque que es madre en el que los hombres habitan sin la necesidad del esfuerzo histórico. Pese a que esta noción del bosque es radicalmente opuesta a la de Vico, sin embargo coinciden en una cosa: el bosque no es nunca el lugar de la historia. En efecto, Vico, en el párrafo 370 de su *Ciencia Nueva*, indica cómo los griegos denominaban a los que vivían en el bosque hijos de la Tierra. Para Vico, esto era una “degradación”. Citamos: “Tal degradación debió durar hasta el comienzo de los tiempos humanos de las naciones”¹⁸.

Los motores de la historia son, para Vico, la religión, los matrimonios y los enterramientos. Aquí comienzan los tiempos humanos. Esto empieza cuando el salvaje se asusta frente al rayo y lo antropomorfiza para, en cierto modo, dominarlo. Sin embargo, el rayo supone la iluminación del bosque y la superación de su espesura. Si bien es aquí donde comienza la historia, esta etapa no es propiamente histórica.

La superación del bosque, a nivel institucional, coincide con la urbanización del suelo y la creación de un espacio humano. No podemos indicar aquí la compleja relación entre la estructura “física” del espacio y la estructura “social” que se “encarna” en ella, pero sí podemos indicar que a partir de aquí una de las determinaciones de la historia es su carácter urbano. Pasa con esto como pasaba con la determinación del espacio, es decir, que se ha expli-

citado adecuadamente sólo en nuestro siglo (pues ya hemos superado también el tiempo mostrenco que sólo es condición de posibilidad del cambio). Quien mejor ha desarrollado estas implicaciones viquianas ha sido Spengler:

“Hay un hecho decisivo; nunca, sin embargo, apreciado en toda su significación. Y es que todas las grandes culturas son culturas urbanas [...]. Aquí encontramos el criterio propio de la ‘historia universal’, que se distingue, muy precisamente, de la historia humana. *La historia universal es la historia del hombre urbano*”¹⁹.

Spengler (a quien debemos leer desprejuiciadamente), conecta esto, en cierto modo, que no indicaremos, con la cultura campesina. La esencia es que la historia y la urbanización (es decir, y el espacio), se coimplican. Pero esta coimplicación es tan íntima que llega a la identidad: “las ciudades más que ligadas a la historia son historia ellas mismas”²⁰.

Interpretando a Vico (si más o menos libremente, no está en nuestro poder decirlo), hemos visto que lo verdaderamente importante no es si primero se cultivó el campo y después se habitó en ciudades, o viceversa, sino que lo que importa es que el hombre vive en un espacio urbanizado que es *cosmos*. Esto, junto con su carácter histórico (y a veces de modo indistinguible de él), definió al hombre y a su mundo.

Sin embargo, esto es algo que hoy está perdiendo su vigencia. Como decía Grillparzer, el bárbaro brota desde dentro mismo de la cultura y hoy sentimos que el corazón mismo de la ciudad es el caos. Nuestra tendencia a beatificar a la naturaleza se equivoca en un doble sentido. Por una parte, no tiene en cuenta que el espacio urbano entendido como caos pierde su esencia; por otra parte, no llega a comprender que la naturaleza beata no es sino otro modo de vida urbano que pierde su significado sin un núcleo de urbanización más denso al que referirse. Si fuésemos fatalistas podríamos considerar estas palabras de Vico como un oráculo:

“Los hombres primeramente sienten lo necesario, después buscan lo útil, enseguida descubren lo cómodo, más adelante se deleitan con el placer, posteriormente se entregan al lujo y, finalmente, enloquecen en dilapidar su fortuna”²⁰.

Yo no sé si debiéramos callar ante una barbarie de la razón. Algo sabemos al menos: una *razón bárbara* es tan indeseable y paradójica como una *selva urbana*. No se si debiéramos callar, aunque creo que podríamos otra vez comenzar a oír a los poetas.

“Orfeo, al indicársele un gran solar baldío sentose prudentemente en el lugar más a propósito, y con los vivificadores acentos de su lira, formó en torno suyo el espacioso foro”²².

NOTAS

1. *Town Planning Review*, 21, pp. 3-17.

2. Versión castellana: *La economía de las ciudades*, Madrid, 1972.

3. A. E. J. MORRIS: *Historia de la forma urbana*, Barcelona, 1984.

4. o.c., capítulo 1.
5. G. B. VICO: *Ciencia Nueva*, Barcelona, 1985, par. 16.
6. Véase, por ejemplo, M. TORRELLI: "Arqueología, rito y mito: una lectura arqueológica de los procesos de formación urbana", en *Revista de Occidente*, 143.
7. HOMERO: *La Iliada*, Madrid, 1986, vv. 483-606.
8. EMRYS JONES: *Metrópolis*, Madrid, 1992.
9. VICO: o. c., par. 369.
10. ARISTÓTELES: *Política*, Madrid, 1986, lib. I.
11. VICO: o. c., par. 16.
12. O. F. BOLLNOW: *Hombre y espacio*, Barcelona, 1969.
13. o. c., pag. 39.
14. o. c., pp. 41s.
15. M. ELIADE: *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1992, p. 20.
16. M. ELIADE: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, 1992, p. 26.
17. G. BACHELARD: *La Poétique de l'Espace*, París, 1972, p. 172.
18. VICO, o. c., p. 160.
19. O. SPENGLER: *La decadencia de Occidente*, tomo II, Barcelona, 1993, p. 111.
20. F. CHUECA GOITIA: *Breve historia del urbanismo*, Madrid, 1991, p. 36.
21. VICO, o. c., p. 123.
22. J. W. GOETHE: *Obras completas*, tomo I, Madrid, 1987, p. 443.

* * *

