

La ciudad límbica: más allá de los reptiles y los neocortex

Igor Ahedo Gurrutxaga

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea, Dpto. de Ciencia Política y de la Administración

Resumen

Este texto analiza las lógicas del poder en la ciudad utilizando como metáforas una serie de acercamientos de la biología y la neurología. Así, se identifican las lógicas del poder como dominación (potestas en lo urbano) con los componentes reptilianos y corticales de nuestro cerebro. A su vez, se vinculan las lógicas relacionales del poder (potencia de lo urbano) con los componentes límbicos del cerebro mamífero. Un cerebro mamífero que establece relaciones de cooperación y empatía con miembros de su propia especie. Esta última lógica se corresponde con el acercamiento habermasiano al mundo de la vida. Por el contrario, las dos anteriores se concretan en la colonización de este mundo de la vida por el sistema político (poder reptiliano) y por el sistema económico (lógica cortical del dinero).

Descriptor: movimientos urbanos, cerebro, cooperación, Bilbao, ciudad, poder.

Abstract

This text approaches the logics of power within the city by using metaphors originated in the fields of biology and neurology. Thus, the logics of power as domination (potestas in the urban space) will be identified with reptilian and brain cortical components. At the same time, the relational logics of power (potential of the urban) will be linked with the limbic components of the mammalian brain; a mammalian brain that establishes cooperative relations and empathy with members of its own species. This latter logic corresponds to the Habermasian approach on the world view (Weltanschauung). On the contrary, the previous two logics become specific in the colonization of this world view by the political system (reptilian power) and the economic system (cortical logic of money).

Keywords: urban social movements, brain, cooperative relations, Bilbao, city, power.

Seres vivos, sociedades y cerebros

Podemos acercarnos a las ciudades como unidad geográfica en la que se expresa uno de los elementos centrales de lo político, el poder. Pero también podemos acercarnos a las ciudades como una realidad que trasciende los planos, dotada de vida. Ambos conceptos –poder y vida– son difíciles de definir. Por eso, quizá no extrañe que el economista y polemista francés Bastiat (1801-1850) ofreciera un millón de Luises de oro a quien fuera capaz de dar una convincente noción de poder, sin que se tenga constancia de que llegara a otorgar el premio. Igualmente, resulta dificultosa la delimitación precisa e indiscutible de la premisa básica para el ejercicio del poder: una vida, en este caso, de un cierto nivel de complejidad social.

Quizá uno de intentos más sugerentes para definir la vida sea el de Maturana y Varela, para quienes lo característico de los seres vivos es que *“se producen continuamente a sí mismos, lo que indicamos al llamar a la organización que los define, como organización autopoietica”* (2003: 25). Una lógica autopoietica que está presente en los organismos unicelulares y en los pluricelulares, unidades autopoieticas de primer y segundo orden respectivamente. Desde esta perspectiva, lo característico de estas unidades es que *“su organización es tal que su único producto es sí mismos, donde no hay separación entre productor y producto. El ser y el hacer de una unidad autopoietica son inseparables, y esto constituye su modo específico de organización”* (ibid., 29).

Teniendo en cuenta que la lógica sobre la que se sustenta el tránsito de las bacterias a las células eucariotas, la cooperación (Margulis y Sagan, 2010), es la misma que explica el tránsito de los organismos unicelulares a los pluricelulares, es comprensible que Maturana y Varela avancen un paso más para identificar un tercer nivel en las unidades autopoieticas, que delimitan como sistemas sociales, en los que se acoplan, también cooperativamente, unidades de segundo orden. Como vemos, la lógica que rige ambos saltos (de la célula al organismo pluricelular y de este a los sistemas sociales) es la del “acoplamiento estructural”, que permite que las estructuras de unos organismos se acoplen a las de otros. En el primer caso, cada unidad de primer orden conserva su individualidad (celular), pero conformando una unidad más amplia (pluricelular), cuya conservación, a su vez, depende de la voluntad coordinada de cooperación de las unidades individuales (celulares) y de la unidad colectiva (pluricelular). En el segundo caso, los organismos pluricelulares conforman sistemas sociales en los que los primeros conservan mayor o menor grado de individualidad para mantener, en paralelo, la unidad colectiva a través de la cooperación.

Concretamente, las unidades de tercer orden, los sistemas sociales, son de diferentes tipos en función de si prima más la unidad (sistema) o sus componentes (seres vivos que conforman el sistema). Si el grado de individualidad de los seres vivos es mínimo, definiremos estos sistemas sociales como “organismos” (Maturana y Valera, 2003: 132). Este es el caso de sistemas sociales como el de las hormigas (Wilson, 2012), el de los sistemas totalitarios en los humanos. En una posición intermedia, si el grado de individualidad de los seres vivos que conforman el sistema social es significativo, pero también se conserva la lógica cooperativa que permite mantener la unidad social, entonces estamos ante “sociedades” (Maturana y

Varela, 2003: 133). Ejemplo de sociedades serían las comunidades de los homínidos (ver De Wall, 2011), o en el caso humano los sistemas democráticos. Finalmente, en el otro extremo puede suceder que el grado de individualidad de los seres vivos sea máximo, de forma que no exista ningún sistema social. En ese caso estamos ante la ausencia de estructuras de tercer orden, como sucede con los reptiles (ver Sagan, 2006); y aunque esto sea una aporía en el caso humano, muy recientemente, ciertos sectores niegan la existencia de lo social en nombre de una “fantasía de la individualidad” (Hernando, 2012)¹; una fantasía que es una anomalía inadaptable e incongruente con la evolución, y se llama neoliberalismo.

Retengamos, pues, dos elementos centrales de lo aludido hasta ahora. Lo vivo se caracteriza porque no hay una separación entre productor y producto. Además, la lógica de lo vivo es la cooperación, que en caso de darse entre unidades de la misma especie genera sistemas sociales. Llegados a este punto, si nos preguntamos por cuáles son los sistemas sociales que más se alejan de los organismos (descartamos en consecuencia a los insectos sociales), no cabe ninguna duda que la respuesta es que son los mamíferos.

Esta capacidad de los mamíferos para crear unidades autopoieticas de tercer orden que respeten la individualidad sin debilitar la unión colectiva se explica desde el punto de vista evolutivo. Concretamente, se sustenta en el proceso de desarrollo del mecanismo de adaptación fundamental presente en muchos organismos: el cerebro. Así, el cerebro de los mamíferos ha ido evolucionando a lo largo del tiempo hasta llegar a la actual configuración, gracias a su tremenda plasticidad (Gazzaniga, 2010; Ratey, 2002). En los humanos, esta evolución es más evidente y fácilmente cuantificable a través del incremento de la capacidad craneal desde el *homo habilis* al *homo sapiens sapiens*. Así, algunos neuroanatomistas como MacLean (1990) han argumentado que el cerebro humano se basa en una lógica cooperativa entre tres subunidades relativamente diferenciadas, una de las cuales, la más moderna, es la que más ha crecido recientemente (Arsuaga y Martín-Löeches, 2013).

La parte más interna de nuestro cerebro, que se corresponde con la más tardía evolutivamente, suele identificarse como el cerebro reptiliano. Esta parte alberga los órganos vitales de control y el centro de alarma del organismo. Carente de emociones sociales, el cerebro reptiliano permite interacciones rudimentarias tales como demostraciones de agresividad y cortejo, apareamiento y defensa territorial, vitales para la supervivencia, pero que reflejan nuestro pasado más oscuro. No extraña, entonces, que Lewis, Amini y Lanon (2012: 35) señalen que “cuando vemos a bandas urbanas marcar sus dominios y acosar a todo el que pise una manzana no debida de la ciudad (...) estamos siendo testigos, en parte, de un producto de este cerebro antediluvianos, con motivaciones más adecuadas a las de los carnívoros asociales para los que se diseñó”. Pero, como veremos, estas no son las únicas expresiones del cerebro reptiliano en las urbes.

Además del este, los mamíferos presentan una segunda estructura cerebral que identificamos como cerebro límbico. Este cerebro es el resultado la innovación de unos mamíferos que se hacen capaces de gestar a las crías dentro de un cuerpo de sangre caliente. Esta novedad evolutiva permite, en consecuencia, que los mamíferos establezcan unas interacciones más sutiles y elaboradas con sus descendientes. Lógicamente, una ontogenia que necesita de la crianza y el cuidado no hace más que ayudar a una potenciación de las dimensiones

cooperativas, necesarias para soldar las unidades autopoieticas de tercer orden. Más aún, estas dimensiones explican que las unidades de tercer orden estén más cercanas en los mamíferos a la lógica cooperativa de la “sociedad” (en la que el individuo es respetado y la comunidad es potenciada) que a la del “organismo” (propias de los insectos) o la asocialidad (propia de los reptiles). Así, algunos de los rasgos de la especie humana, como su empatía con la vulnerabilidad, su capacidad para jugar, o la comunicación –en la que nos centraremos más adelante–, se entienden mejor desde esta perspectiva. En última instancia, el juego es una fuente central de placer y socialización; proclamar la vulnerabilidad solo es comprensible si hay padres y madres protectoras; y la comunicación es el eje central de todo proyecto cooperativo –y, lo veremos, el elemento articulador de la democracia–.

Se entiende mejor, en consecuencia, que el cerebro de algunos mamíferos, los más complejos y más sociales de todos, esté dotado de un tipo específico de células, recientemente descubiertas: las neuronas espejo. Efectivamente, como han demostrado los estudios de Rizzolatti (2006), Iacoboni (2010) y Ramachandran (2012) sobre las neuronas espejo, el cerebro puede simular internamente las acciones (primero) y las emociones (después) de los otros. Es decir, gracias a las neuronas espejo, en última instancia, emerge un mecanismo que permite comprender los objetivos de las personas con las que interactuamos, facilitando así el surgimiento de la empatía (ponerte en el lugar del otro o la otra), y sobre todo, de la simpatía (ponerte en el lugar de la otra para aumentar su bienestar). Así, esta extraordinaria capacidad de las neuronas espejo para generar relaciones empáticas y sobre todo simpáticas es determinante para la sociabilidad humana, en la medida en que no solo permite anticipar el sentido de la acción del otro, sino que al introducirse en este esquema la variable de las emociones, posibilita sentir en nuestro propio cuerpo los sentimientos del otro. Así, las neuronas espejo son el fundamento de la sociabilidad, y probablemente, como afirma Iacoboni (2010), de la capacidad de “lenguajear” de los humanos. Por ello, debemos subrayar que la subjetividad y, sobre todo, la conciencia, sólo surge en contacto con el otro, de forma tanto que para Rizzolatti y Iacoboni como para Damasio (2010), no hay duda de que la humanidad emerge de la mediación perfecta entre el yo y el otro o la otra. No hay individuo sin un entramado social. Ni sociedad sin individualidad. Lo humano está en el punto intermedio entre los reptiles y las hormigas.

Como hemos señalado las neuronas espejo explican la empatía y la simpatía. Es decir, explican la eficacia del torturador, que es capaz de ponerse en el lugar de la persona torturada para maximizar su sufrimiento y obtener la confesión; pero también explica la generosidad de quien está dispuesto a detener con su cuerpo un tanque en la Plaza de Tiananmen para conseguir un mejor futuro para unos hijos que nunca volverá a ver. En lo humano, en consecuencia, convive el paraíso con el infierno; con un infierno racionalizado que habla de “daños colaterales” en Irak, “escenarios bélicos” Siria, “tendencias de los mercados” en Europa, “desregulación laboral” en España, “limitación sensorial” en Guantánamo, “gestión de suelo” en Bilbao, para ocultar el escenario real: asesinatos de civiles, matanzas, crisis y paro, pérdida de derechos laborales, tortura y derribo de centros culturales y privatización de lo público en la ciudad.

Un infierno racionalizado cuyo ejemplo paradigmático es el narrado por Hannah Arent para el caso del nazi Eichmann, quien en el juicio no solo no mostró ni el más mínimo atisbo de culpa u odio, sino que se limitó a señalar que él no tenía ninguna responsabilidad en la muerte de miles de personas porque *“solo hizo su trabajo”, “cumplió con su deber”* y no solo *“obedeció las órdenes, sino que también obedeció a la ley”* (2003: 83).

Un caso como éste, de claro perfil político, tiene mucho en común con otros por fenómenos analizados desde la neurología. Ejemplos todos, que tienen la misma explicación neurológica que la actitud narrada por Arendt. Así, a juicio de Gazzaniga (2010: 300-310), el cerebro izquierdo asume un papel de “intérprete” o “sabelotodo” que trata de encontrar congruencias inmediatas para responder a los grandes retos y contradicciones de la existencia, si es necesario, inventándolas. Así, es función de este intérprete del neocortex del hemisferio izquierdo generar la sensación de que somos un todo integrado y unificado. En paralelo, y de forma más específica, el intérprete puede encontrar explicaciones “racionales” que el sujeto interioriza y cree fervientemente, aunque carezcan de sentido o puedan llegar a ser ridículas. Esta es el caso de quien afirma categóricamente que su esposa ha sido encarnada por un sombrero (Shacks, 2010), llegando a razonarlo. Incluso es posible que el sujeto consciente engañe a un cerebro inconsciente, que cree en algo que no existe. Así, Rachamandran elimina los picores de los miembros fantasmas utilizando un truco: se le hace creer al cerebro que el sujeto amputado tiene dos brazos, gracias a un espejo que engaña a un cerebro que visualiza dos brazos donde sólo existe uno. Así, masajeando al único brazo existente, el cerebro cree que se está masajeando al amputado, eliminando las molestias (2010). De forma que el “sabelotodo” es capaz incluso de convencerse a sí mismo (al propio cerebro), aunque el sujeto sea consciente del engaño.

Así las cosas, por esta propiedad del neocortex, el intérprete también nos puede hacer creer que lo correcto, lo racional, lo justo sea obedecer y cumplir con la ley –a pesar de que las evidencias indiquen lo contrario– aplicando de la forma más racional posible un plan que contemple el exterminio literal o simbólico del contrario. Como señala Gazzaniga (2010, 307), *“la verdadera razón de un hecho no es aquello de lo que eres consciente, sino la interpretación que tu cerebro hace del hecho”*. La causa última de muchos actos políticos, también los que suceden en lo urbano, como por ejemplo el derribo de centros culturales apoyados por la ciudadanía, simplemente puede ser el odio o la intolerancia. Sin embargo, la interpretación que se haga racionalizará la irracionalidad sectaria remitiendo a Kant, a la ley, al urbanismo o a lo que haga falta... ya que el cerebro no tolera las contradicciones.

Precisamente por ello, por su capacidad de racionalizar todo (incluso lo grotesco, como hemos visto) el neocortex se ha asociado tradicionalmente a la parte “más” humana ya que es el centro neural de la abstracción, el habla y el leguaje escrito, la planificación, etc. De acuerdo con una lógica dualista occidental que ha opuesto razón a emoción y cuerpo a mente, se consideraba que lo que realmente nos hacía humanos era precisamente este tercer componente del cerebro. Sin embargo, Damasio ha demostrado que la razón no es comprensible sin una emoción corporalizada (1997). Y por su parte, Gazzaniga nos demuestra que la racionalidad de nuestras construcciones mentales puede ser totalmente irracional (2010).

La ciudad límbica y el mundo de la vida

Desde todas las perspectivas, la ciudad, la polis es la expresión de lo político. La implosión urbana que acontece a finales del neolítico obliga a crear normas que gestionen realidades crecientemente complejas (Lewis Mumford, 2010). Se trata de unas sociedades cada vez más diferenciadas (Hernando, 2012), que en lo urbano ven cómo se expresan por primera vez unas contradicciones que desde entonces acompañarán al ser humano. Efectivamente, la emergencia de lo urbano explica que definamos la política como el arte de hacer posible lo imposible. Y lo definimos así porque la política es la única forma de resolver de forma pública –generando normas de obligado cumplimiento– las contradicciones innatas al curso de una evolución de lo humano en la que, en un punto, irrumpió la propiedad. Desde entonces somos seres que gozamos de recursos limitados (en tiempo, espacio, habilidades y, desde ese momento, de bienes) pero con expectativas infinitas. Y esta contradicción entre posibilidades y expectativas es la matriz de los conflictos que la política debe gestionar.

Precisamente por ello, lo urbano, incluso antes de la polis, es el núcleo primigenio del poder y del ejercicio de la política como forma de gestión pública de los conflictos humanos. Pero el ejercicio del poder no es unívoco. Por eso, dependiendo de cómo entendamos el poder, podremos acercarnos a las dos caras en permanente tensión en lo urbano. Si entendemos el poder desde la perspectiva relacional, como un “poder para” que vincula de forma horizontal a los sujetos con la vocación de mejorar colectivamente el futuro, la gestión de lo urbano, de la polis, e incluso su forma misma, será una. En este caso, entendemos el poder como potencia. Si concebimos el poder desde una lógica de suma cero, como un poder que uno tiene “sobre” otro, entonces la gestión de lo urbano, de la polis, e incluso su forma misma, será bien otra. En este caso, entendemos el poder como *potestas*. En un caso estaremos ante la ciudad practicada. En otro ante la ciudad planificada.

En el primer caso, de acuerdo con Delgado (1999: 183), es la práctica social la que –como fuerza conformante que es– acaba impregnando los espacios por los que discurre. En este caso, la codificación que los usuarios hacen de la calle no genera homogeneidades, unidades, realidades centradas, “*sino un archipiélago de microestructuras fugaces y cambiantes, discontinuidades mal articuladas, inciertas, hechas un lio, dubitativas, imposibles de someter*”. Es la ciudad que expresa vida, pluralidad, inestabilidad: la ciudad negociada. En el segundo de los casos, estamos ante la utopía de la ciudad negada: “*el modelo de la ciudad politizada es el de una ciudad prístina y esplendorosa, ciudad soñada, ciudad utópica, comprensible, tranquila, lisa, ordenada, vigilada noche y día para evitar cualquier eventualidad que altere la quietud perfecta*” (ibid).

Una es la ciudad del *txikiteo*², aquella en la que “*Bilbao es tan pequeño que no se ve en el mapa, pero bebiendo vinos le conoce hasta el papa*”³. La segunda es la ciudad en la que la normativa prohíbe cantar en la calle y el *txikiteo* se convierte en merchandising para el turista. En la que Bilbao SI está en el mapa.

La primera es la ciudad viva, esa ciudad en la que creador y creación son lo mismo: la ciudad autopoética de los Altos hornos y la clase obrera; la ciudad del barro y el movimiento vecinal;

la ciudad de las bilbainadas y los txikiteros; la ciudad conflictiva, irredenta, irreverente: la ciudad del Euskalduna⁴, Mari Jaia⁵ y La Palanca⁶. En la segunda la creación se ha separado de sus creadores. Es la ciudad en la que los puentes no son puentes –como Zubi Zuri⁷–, sino obras de arte. Es la ciudad de los monumentos al “fallogocentrismo” (Butler, 2013) como la torre Iberdrola⁸: la ciudad en venta con los comerciantes obligados a abrir los domingos; la ciudad de cristal y los encuentros de alcaldes; la ciudad de los conciertos de pago en la que se impide cantar en la calle; la ciudad sin música y sin Kukutza⁹; la ciudad pacificada, la ciudad rendida, la ciudad vendida: la ciudad del Guggenheim, del BBK (live Festival)¹⁰ y de (la Torre de) Isozaki, (el puente de) Calatraba y (los fosteritos de) Foster.

La primera es la ciudad en el que la ciudadana, el merodeador, la paseante no simula, no actúa... simplemente hace. En la primera hay ciudadanos y ciudadanas. En la segunda figurantes que interpretan un guión. Hormigas al servicio del “organismo”. La primera es calle, la segunda escenario-ciudad en la que el ciudadano-figurante se pone al servicio de una causa, la causa de la competitividad urbana: una causa que exige pose, teatro, urbanidad, civilidad, civismo... ¡¡¡Como si la primera ciudad no fuera cívica!!! ¡Como si no pudiera ser cívica la espontaneidad de la vida!

Efectivamente, la primera es “sociedad” –en términos de Maturana y Varela– en la que los individuos se unen para crear algo nuevo, pero manteniendo su individualidad. La segunda es un “organismo” en el que el individuo, sus sueños, sus preocupaciones, sus problemas, ilusiones e incluso sus vacaciones... no cuentan para el todo. La primera responde a la lógica del mundo de la vida que se fundamenta en una interacción comunicativa que es fundamento de la democracia deliberativa (Habermas, 1998). La segunda es la distopía del mundo de la vida colonizado por el poder y el dinero.

Uno de los filósofos más influyentes del siglo XX, Habermas, diferencia estos dos planos de la realidad social. De una parte está lo que denomina como “el mundo de la vida”, que se dota de contenido por la sociedad civil y los movimientos sociales; de otra estarían el sistema político y el económico. A su juicio, el mundo de la vida se rige, se vertebrata gracia a la acción comunicativa, gracias a una racionalización de la comunicación que posibilita el consenso por la vía del mejor argumento. Por eso el mundo de la vida es el sujeto de la democracia deliberativa. A juicio de este filósofo, desde una perspectiva histórica, a medida que el mundo de la vida se complejiza, comienzan a emerger ciertas estructuras sociales (gobiernos, economía, familia, medios de comunicación) que se institucionalizan. Así, aunque surgidas del mundo de la vida originariamente, paulatinamente se van distanciando de éste. Estas estructuras, a medida que se fortalecen, tienen cada vez menos relación con el proceso de logro del consenso, e incluso dificultan que éste se produzca en el mundo de la vida, al ejercer un control externo sobre la capacidad comunicativa y de comprensión de los actores. A medida en que los sistemas políticos y económicos se fortalecen, van influyendo sobre el mundo de la vida, logrando sustituir los mecanismos deliberativos que antes lo cohesionaban por medios no lingüísticos. Concretamente, el sistema político introduce el poder como mecanismo de dirección del mundo de la vida; y el sistema político introduce el dinero como eje vertebrador del mundo de la vida (Cohen y Arato, 2002).

En consecuencia, la colonización del poder y el dinero sobre el mundo de la vida genera una deformación de éste, al restringir sus mecanismos de comunicación, que antes se basaban en el acuerdo y la deliberación. En los términos de Delgado (1999), la potestas (poder sobre) trata de imponerse a la potencia (poder para) de la polis. La solución a este desacoplamiento y a esta colonización de una racionalidad basada en el poder (propia del sistema político) y el dinero (propia del sistema económico) que restringe la comunicación sustantiva que permite emerger el consenso (propia del mundo de la vida), pasa según Habermas por una reformulación de la relación entre mundo de la vida y los sistemas político y económico. En su propuesta, la solución es que esta relación, en lugar de regirse por un modelo jerárquico, se asiente en mutuas retroalimentaciones que conviertan a ambos reinos (mundo de la vida y sistemas) en mutuamente enriquecedores. Desde esta perspectiva, para Habermas, los movimientos sociales son reacciones a los ataques del sistema al mundo de la vida. Es en ellos donde se encuentra el futuro.

Dicho en otros términos, la lógica de la polis, la lógica irredenta de la ciudad se asienta en una comunicación, en una deliberación que permite que a través de las miles de interacciones igualitarias y comunicativas de miles de personas en un espacio delimitado, emerja esa realidad mágica, esa potencia del orden dentro del desorden que es propia del mundo de la vida. Si no, ¿cómo es posible comprender que durante 35 años cientos de miles de personas hayan disfrutado cada año de una semana de fiestas realizando miles de millones de interacciones, la inmensa mayoría de las cuales han discurrido de forma ordenada en el desorden caótico de las Fiestas de Bilbao?

La explicación se encuentra en que, en última instancia, esta lógica del mundo de la vida es deudora de los tres elementos centrales que aporta el cerebro límbico. El mundo de la vida urbano, entendido como potencia basada en la interacción comunicativa, se sostiene a) en la capacidad de comunicar, propia de la lógica negociada de lo urbano; b) en la capacidad de jugar, propia de la fiesta, de la impostura, de la irreverencia frente al poder en lo urbano; y c) en la capacidad de ponerse en el lugar del otro o de la otra para lograr su bienestar, esa simpatía que está en la base de los movimientos urbanos que convierten a la polis en potencia, siguiendo la lógica autopoiética de la vida, y la lógica creadora del mundo de la vida. En definitiva, la capacidad deliberativa de lo social conecta con la esencia del cerebro límbico: nuestra capacidad de amar (Lewis, Amini y Lannon, 2012), entendiendo amor, en términos de Maturana (1998) como la “aceptación del otro como legítimo otro”. Una aceptación que obliga a la deliberación como eje vertebrador de las relaciones. La democracia deliberativa y la empatía límbica, en consecuencia, van de la mano

Sin embargo, la gestión de la ciudad neoliberal (Telleria, 2012) se caracteriza cada vez más por esa colonización del mundo de la vida por parte del poder y el dinero. El poder y el dinero (mecanismos de dirección del sistema político y el sistema económico) eliminan la ciudad límbica basada en la comunicación, el juego y la simpatía. Bilbao ya no es pequeño, como decía la canción de los años 70. Bilbao “está en el mapa”. Y en la calle no se pueden beber vinos. Así, la lógica del sistema político se rige en ocasiones sobre principios que se asemejan más a los del cerebro reptiliano: una agresividad desconocida en la que el disidente es categorizado como sujeto eliminable en la medida en que rompe el sueño de la ciudad planifi-

cada (Bauman, 2007). Así, expresiones del mundo de la vida, de la emocionalidad límbica, de esa ciudad autopoiética en la que creadores y su creación son lo mismo, como fue el caso de Kukutza, son arrasadas con una frialdad heladora, con una contundencia inaudita, destinada a castigar a disidente, asustar a quién oso ayudar al disidente, y desinhibir a quien fue débil y llegó a pensar en salirse del guión definido (Ahedo, 2011).

En paralelo, la lógica (supuestamente racional) neocortical del sistema económico –sobre la que descansa la ciudad planificada, la ciudad conquistada (Borja, 2005)– se basa en la promesa irracional de una “salvación” de la ciudad que, si llega, vendrá de fuera: sean turistas, inversores, congresistas... Así, se planifica lo urbano para la venta, para el márketing. La ciudad sujeto se convierte en ciudad objeto: objeto de especulación, objeto de propaganda, objeto de venta... Desaparecen las personas de las fotografías, se muestran paseos amables, rías limpias, puentes-obras de arte sin nadie que los cruce... La ciudad se convierte en un decorado que oculta entre bambalinas una miseria que se privatiza. La ciudad se ordena y se impone el civismo. La calle ya no existe. Transmuta en un espacio público que “*tal y como se tiende a usar en el momento actual, no se limita a ejecutar una voluntad descriptiva, sino que vehicula una fuerte connotación política. Como concepto político, espacio público quiere decir esfera de coexistencia pacífica y armoniosa de lo heterogéneo de la sociedad*” (Delgado y Malet, 2007: 2). Así, en el espacio público las diferencias se ven superadas, sin quedar olvidadas ni negadas del todo, sino definidas *aparte*, en ese otro escenario al que llamamos *privado*. Se llega así a la cuadratura del círculo y al error central de ese interprete del neocortex que racionaliza lo irracional guiando la lógica de un sistema económico que coloniza el mundo de la vida en nombre de nuestro supuesto bien, sin ser consciente de que nos avoca al abismo.

Porque la política solo emerge cuando las personas toman conciencia de que sus desigualdades tienen raíces públicas y en consecuencia reclaman soluciones también públicas. Es entonces cuando la violencia deja de ser “doméstica” para convertirse en leyes por la igualdad. Es entonces cuando las mujeres de Rekalde dejan de pensar que es un problema privado el que sus hijos no estén escolarizados, y toman conciencia de que es un problema público para hacer nacer el primer movimiento vecinal de España (Ahedo, 2010). Sin embargo, ahora, asistimos a un tsunami que está arrollando con lo político, transformando los asuntos que antes eran públicos (el derecho a la vivienda, el uso de la calle) en privados. Y si el sentido de lo público, de lo común, desaparece, entonces se evapora la capacidad límbica para conectar. De esta forma, el sabelotodo del neocortex izquierdo, en nombre de la colonización del mundo de la vida por el dinero, se engaña, como el hombre que “confundía a su mujer con un sombrero”, pensando que “todo está bien” mientras deja a las ciudades sin sangre, sin calles, sin vida, sin pegamento social. Convierte las ciudades en polos de atracción: simples decorados de cartón piedra, bonitos, falsos, frágiles... que arden a la menor chispa¹¹. Precisamente por ello, la lógica reptiliana se va imponiendo en estos tiempos de neoliberalismo urbano en el sistema político. Un sistema político que coloniza del mundo de la vida con un poder que, cuanto más se borra la comunidad, la comunicación deliberativa, el juego irreverente, más debe recurrir a la fuerza y a la contundencia para mantener el orden que antes encauzaba el desorden.

Podemos llegar a pensar que si algún día se aceptaran las lógicas reptilianas que revientan y derriban los templos la ciudad límbica (al ejemplo de Kukutzta), y las corticales que la venden al mejor postor (por ejemplo proponiendo atrasar las Fiestas de Bilbao para hacerlas más “competitivas”), nuestros gobernantes, soñado en la utopía de la ciudad immaculada, habrán abocado a nuestras ciudades a la distopía del caos reptiliano, o, en el mejor de los casos, al perfecto orden racional de los parques temáticos... o cementerios.

Pero eso, probablemente no sucederá. Aunque se ampute su vitalidad, aunque se derriben cientos de “Kukutzas”, en la ciudad, la potencia de la polis seguirá estando presente. Como están presentes los miembros fantasmas en el ser humano. Efectivamente, a pesar de todo, un fantasma recorre la ciudad. Es el fantasma de la vida.

Notas

- ¹ **HERNANDO (2012)**: Fantasía eminentemente masculina, que requiere del patriarcado para que la mujer siga tejiendo las relaciones sociales que conforman lo humano y que también necesita el hombre, como señala Hernando.
- ² **Txikiteo**: Tradición de beber vinos por los bares mientras se cantan canciones populares.
- ³ Canción popular bilbaína de los 70.
- ⁴ **Euskalduna**: Fábrica cerrada tras la reconversión industrial que fue escenario de importantes movilizaciones obreras y cuyo solar hoy ocupa un centro comercial.
- ⁵ **Mari Jaia**: Símbolo de las Fiestas de Bilbao, creada en plena transición a la democracia.
- ⁶ **La Palanca**: Barrio chino de Bilbao.
- ⁷ **Zubi Zuri**: Puente diseñado por Calatraba, quien denunció al Ayuntamiento por intentar ampliar la pasarela.
- ⁸ **Torre Iberdrola**: La torre más alta de Bilbao, recientemente inaugurada.
- ⁹ **Kukutzta**: Centro social okupado cuya licencia de derribo otorgó en 2011 el ayuntamiento provocando una ola de movilizaciones sin precedentes en Bilbao, que no consiguieron evitar el derribo. Ver <http://www.youtube.com/watch?v=e2VieT5ksyo>
- ¹⁰ **BBK Live**: Festival de rock privado, patrocinado por un banco.

Referencias

- AHEDO (2010)**: *“Acción colectiva vecinal en el tardofranquismo. El caso de Rekalde”*, en Historia y Política, año 2010, vol.23, pp. 275-296.
- AHEDO (2011)**: *Kukutzta y el tenebroso curso de los tiempos*, url: <http://www.fepsu.es/ciudad/kukutzta-y-el-tenebroso-curso-de-nuestros-tiempos.html>
- ARENDRT (2003)**: *Eichamn en Jerusalem*, Barcelona: Lumen.
- ARSUAGA y MARTIN-LOECHES (2013)**: *El sello indeleble*, Barcelona: Debate.
- BORJA (2005)**: *La ciudad conquistada*, Madrid: Alianza.
- BAUMAN (2007)**: *Miedo líquido*, Barcelona: Paidós.
- BUTLER (2007)**: *El género en disputa*, Barcelona: Paidós.
- COHEN y ARATO (2000)**: *Sociedad civil y teoría política*, México: FCE.
- DAMASIO (2003)**: *El error de descartes. La razón de las emociones*, Barcelona: Crítica.
- DAMASIO (2010)**: *El cerebro creó al hombre*, Madrid: Planeta.
- DE WALL (2011)**: *La edad de la empatía*, Barcelona: Tusquets.
- DELGADO (1999)**: *El animal público*, Barcelona: Anagrama
- DELGADO y MALET (2007)**: *“El espacio público como ideología”*, en Jornadas Marx siglo XXI, Logroño: Universidad de la Rioja.

- GAZZANIGA (2010):** *¿Qué nos hace humanos?* Barcelona: Paidós.
- HABERMAS (1998):** *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid: Taurus, vol. II.
- HERNANDO (2012):** *La fantasía de la individualidad*, Madrid: Katz.
- IACOBONNI (2010):** *Las neuronas espejo*, Madrid: Katz.
- MUNFORD, Lewis (2010):** *El mito de la máquina*, Tomo I. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- LEWIS, Amini y Lanon (2012):** *La mente enamorada*, Barcelona: RBA.
- MacLEAN (1990):** *The triune Braun in evolution*, New York: Plenum Press.
- MARGULIS y SAGAN (2010):** *Captando genomas. Una teoría sobre el origen de las especies*, Barcelona: Kairos.
- MATURANA (1998):** *Emociones y lenguaje en la educación y política*, Belo horizonte: UFMG
- MATURANA y VARELA (2003):** *El árbol del conocimiento*, Barcelona: Lumen
- RACHANMADRAN (2012):** *Lo que el cerebro nos dice*, Barcelona: Paidós.
- RATEY (2002):** *El cerebro: manual de instrucciones*, Barcelona: Mondadori.
- RIZZOLATTI (2006):** *Las neuronas espejo*, Barcelona: Paidós.
- SAGAN (2006):** *Los dragones del Eden*, Barcelona: Crítica.
- SHACKS (2010):** *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona: Anagrama.
- TELLERIA (2012):** *Los movimientos urbanos como impulsores de la gestión democrática de la ciudad*, Leioa: Servicio Editorial de la UPV-EHU.
- WILSON (2012):** *La conquista social de la tierra*, Barcelona: Debate.

(Artículo recibido: 14-06-2013 ; aceptado: 12-07-2013)