



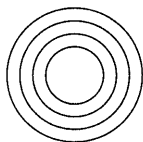
Richard Sennett

*Vida urbana e
identidad personal*

POR EL AUTOR DE
La corrosión del carácter



Vida urbana e identidad personal



Richard Sennett

Vida urbana e identidad personal

Los usos del orden

Traducción de Josep Rovira
Prólogo de Tomàs Llorens



EDICIONES PENÍNSULA

BARCELONA

Título original inglés:
Personal Identity and City Life
(Alfred A. Knopf, Inc., de Nueva York, 1970).

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

La primera edición castellana de esta obra fue publicada en la colección «Homo Sociologimus» en 1975.

Primera edición en esta colección: diciembre de 2001.

© de esta edición: Edicions 62 s.a.,
Peu de la Creu 4, 08001-Barcelona.
e-mail: correu@grup62.com
internet: <http://www.peninsulaedi.com>

Fotocomposición: Zero pre impresión s.l.,
San Fructuoso, 76, local 1, 08004 Barcelona.
Impreso en Liberdúplex s.l., Constitució 19, 08014-Barcelona.

DEPÓSITO LEGAL: B. 00.000-2001.

ISBN: 84-8307-000-0.

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas incluidas en el Tratado de Marrakech o de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson

Para otras publicaciones visite :

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

Instagram: Lectura_sin_Egoismo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Vida urbana e identidad personal – Richard Sennett

Referencia: 2790

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	11
<i>Introducción</i>	27
 PRIMERA PARTE: UN NUEVO PURITANISMO	 37
1. <i>La identidad purificada</i>	39
Aparición de la identidad purificada	50
Escalas de tiempo en la adolescencia	54
El deseo de pureza visto como una enfermedad	64
2. <i>El mito de la comunidad purificada</i>	67
Una nueva ética puritana	70
Cómo se forma el mito de la pureza comunitaria	77
La estructura social del mito	82
El papel de la abundancia en el mito	90
3. <i>Cómo las ciudades transfieren el mito a la vida</i>	95
Múltiples puntos de contacto	98

Disminución de puntos de contacto.	
Cambios en la familia	104
El impulso de una identidad purificada	
oculto en la intensidad de la familia	112
La familia intensa y los nuevos suburbios	116
«Todos los grandes prostíbulos	
se fueron»	123
Ruedo en el que combatir	128
El nuevo espacio social de las ciudades	132
4. <i>Planificación de ciudades purificadas</i>	137
El sueño del barón Haussmann	139
Los grandes planes	144
El «conjunto urbano» como mito	
de pureza	149
SEGUNDA PARTE: UN NUEVO ANARQUISMO	159
Introducción a la segunda parte	161
5. <i>Consecuencias de una identidad purificada</i>	165
Deshacerse de la necesidad de	
una identidad purificada	170
Contrastes de la identidad adulta	
con la adolescente: la pérdida	
de la omnipotencia	173
Interesarse: la consecuencia	
de ser limitado	176
Continuidades en la coherencia	

de la edad adulta y la adolescencia:	
suerte	179
Rememoración	185
El marco social	188
Desde la posible edad adulta	
al «mundo real»	194
6. <i>Los buenos usos de la ciudad</i>	197
Comunidades de supervivencia: la idea	198
Comunidades de supervivencia:	
algunos ejemplos	203
Las comunidades de supervivencia	
y la violencia	207
Las comunidades de supervivencia	
y la edad adulta	210
Las comunidades de supervivencia	
como ciudades	213
Algunas sugerencias para la acción	220
Nuevas instituciones urbanas	231
7. <i>La ciudad como un sistema anárquico</i>	239
Algunas posibilidades sociales	
de la opulencia	243
Estabilidad a través de la agresión directa	246
Por qué los hombres desearán	
las nuevas ciudades	250
8. <i>Conclusión: Vidas ordinarias en el desorden</i>	259

PRÓLOGO

Vida urbana e identidad personal contiene contribuciones de primera importancia a la discusión sociológica contemporánea de los problemas de planificación urbana. Contiene también los elementos de una teoría, discutible sin duda, pero interesante, o, al menos, bastante original, de la forma urbana en función del proceso social y la personalidad individual.

Pero hay una razón más para la publicación del libro en España, y es su éxito. Introducir un libro avalado por un éxito que, visto desde aquí, sería calificado de clamoroso, cuando representa, al mismo tiempo, un estilo de hacer sociología que sería calificado de anticuado, literario o poco científico si su autor fuera un sociólogo español es siempre una operación tentadora.

La característica a primera vista más saliente de este ensayo es, en efecto, su resuelto contraste estilístico con los estereotipos de la investigación empírica (vagamente derivados de los axiomas metodológicos que se asocian con el funcionalismo) a los que la práctica de la «sociología científica» se aferra en España.

La segunda característica, quizá no del todo inde-

pendiente de la anterior, es que trata y discute sin timideces un problema interesante.

Se dirá que es demagógico juzgar un libro de sociología según la polaridad «académico (dogmático, estéril, etc.)/no académico (crítico, imaginativo, interesante, etc.)»; pero hay casos en que esta polaridad parece realmente pertinente. En el caso del libro de Sennett la pertinencia se advierte enseguida si se le compara con la miríada de estudios impecablemente empíricos que se han consagrado al tema de las relaciones entre conducta humana y entorno urbano en los últimos años, desde las mediciones de «distancias percibidas» en el seno de los «mapas mentales» o «cognitivos» de la ciudad, hasta las mediciones de actitudes o preferencias con respecto a la ausencia o presencia de cables de tranvías en la calle, el grado en que se percibe como fastidioso el ruido del tráfico de una autopista, etc.

No pretendo decir que se trate de estudios absolutamente inútiles, pero sí que parecen olvidar que la función básica de la actividad científica reside en su carácter comunicativo, en su capacidad para decir algo, que cualquier otra característica (incluidos los rituales de la medición) asociada con esa actividad se encuentra justificada en la medida, y sólo en la medida, en que se subordinen a ella, que no hay discurso científico comunicativo sin una *teoría* que proporcione un lenguaje científico (criterios de pertinencia, categorías y conceptos) adecuado para describir su objeto, y finalmente que las teorías no se encuentran por casualidad debajo de los hechos como los alacranes debajo de las piedras.

Una teoría que permita hablar coherentemente (y

con sentido) acerca de la vida urbana (y sus desgracias) constituye una contribución demasiado rara y valiosa en el panorama de la sociología urbana contemporánea como para dejarla pasar sin prestarle una atención cuidadosa. ¿No hemos llegado a celebrar en el pasado próximas teorías tan rudimentarias —interpretaciones de las desgracias urbanas basadas en el impacto de un solo factor tecnológico: el automóvil (Jacobs), o el crecimiento de los canales de transmisión y comunicación (Meyer), por ejemplo— y frágiles que un azar histórico (la «crisis energética») ha bastado para desvelar su debilidad? El factor al que Sennett confía el papel central en su teoría —la familia— tiene a su favor, al menos, la credibilidad que le confiere una larga tradición como objeto de estudio de la sociología.

Pero al llegar a este punto es conveniente matizar. Señalar que se trata de un libro interesante acerca de un problema interesante, que se presenta bajo la forma, poco académica, del ensayo humanístico, y que se muestra satisfactoriamente ambicioso en cuanto a la teoría, está bien. Pero conviene, además, situar esta teoría y proporcionar algunos elementos de juicio en cuanto a ella, especialmente por lo que se refiere a sus asunciones no explícitas.

El tema central del libro se inscribe, en términos generales, dentro del área definida por la tradición weberiana en la sociología americana. El tema weberiano de la primacía de los mecanismos psicológicos en la causación social subtiende la teoría de Sennett en cuanto a la interacción entre los procesos que conforman la personalidad y la forma urbana.

El aspecto específicamente weberiano-americano se ve más claramente si se compara el enfoque de Sennett con el de A. Mitscherlich, por ejemplo, un psiquiatra europeo que ha estudiado el mismo tema apoyándose, como Sennett, en una interpretación psicoanalítica de la personalidad. En Mitscherlich la relación entre personalidad (o disturbios de la personalidad) y forma urbana es directa; con ello se atribuye, además, un papel mucho más activo que en el caso de Sennett a la forma urbana. La sociedad aparece en el trasfondo, determinando la forma urbana por medio de mecanismos económicos específicos (el modo de producción), y, al mismo tiempo, por otra parte, determinando los disturbios de la personalidad. Pero entre éstos y aquélla hay también una relación directa: una relación de isomorfismo que se presenta como relación de causalidad con una dirección dominante: la forma urbana, *gracias a los efectos psíquicos implicados en los procesos de simbolismo que encarna* —y remachando el clavo de los efectos del modo de producción neocapitalista—, *contribuye a causar* los disturbios de la personalidad.

En el caso de Sennett todas las relaciones se originan en el nivel de la personalidad y se encuentran mediadas por el proceso social. Las tendencias que aparecen en el nivel de la personalidad se refuerzan mutuamente en los procesos que se producen en el nivel social; una de las consecuencias de estas interacciones se manifiesta en el nivel específico de la creación de la forma urbana (a través de la personalidad de quienes toman decisiones en este campo, especialmente los

diseñadores urbanos), y ésta, a su vez, realimenta los procesos que influyen en la personalidad por medio, de una causación material (aunque de poca importancia si se la compara con las demás causas que confluyen a este nivel), poniendo o eliminando obstáculos físicos para las condiciones de emergencia de la personalidad.

Estructuralmente éste es un esquema similar al de la teoría con que Weber describió las relaciones entre la ética puritana y la organización económica del capitalismo naciente; pero hay, en el caso de Sennett, dos matices importantes. El papel que se otorga a la familia como pieza fundamental del proceso social y el énfasis que se da a la comunicación interpersonal como mecanismo básico de socialización.

Estas dos adiciones representan opciones significativas. El énfasis que se da a la comunicación interpersonal responde a una tendencia profunda de la tradición sociológica norteamericana —seguramente la contribución más importante, o, al menos, la más original, del pensamiento norteamericano a la teoría sociológica—: la visión de la organización social como resultado del conjunto de procesos de interacción (más específicamente, de interacción «simbólica»). El límite ideológico más llamativo de esta tradición reside en la dicotomía básica conflicto/cooperación con la que conceptualiza los procesos sociales y (tal como se manifiesta por ejemplo en la obra de Mead, su teórico más importante) en la primacía que otorga a la cooperación como forma básica de interacción. Subyaciendo esta concepción se encuentra un modelo de la sociedad que es de origen darwiniano y que la representa (como

«modelo perfecto», o teórico) en estado de equilibrio. Sennett parece, a primera vista, escapar de esta tradición en cuanto que atribuye —como tantos otros representantes de la joven sociología «de izquierdas» en USA— una valoración positiva al conflicto y una valoración negativa a la «integración funcional» —lo cual le lleva, por cierto, a unas conclusiones interesantes (en cuanto que pintorescas) a la hora de describir con detalles su concepción: véase, por ejemplo, su apología del *gang* político urbano tradicional (uno no puede dejar de pensar en los personajes trágicos y vigorosos de las novelas de Dashiell Hammet), o su pintura utópica de la convivencia en el «barrio ideal», que parece inspirada en una imagen folclórica del *quartier latin* existencialista del París de la posguerra, o, si nos remontamos un poco más, en la atmósfera que evoca *La Bohème* de Puccini.

En estas preferencias —que se encuentran en «armonía estética» con el interés por la cultura india o islámica, con el gusto *camp*, con la nueva religión de la «tecnología alternativa» y tantos otros fenómenos culturales recientes de los ambientes culturales anglosajones— Sennett se manifiesta claramente hijo de su generación. Pero ¿es tan grande el contraste con la generación intelectual posdeweyana y con su moralidad cristalizada en el ejemplo biológico de la asociación simbiótica entre las laboriosas abejas y las graciosas plantas fanerógamas? El que se inviertan los juicios de valor no quiere decir que se hayan superado los límites impuestos por el paradigma conceptual básico. Subir el volumen de la música del *juke-box* en el bar de la es-

quina es, sin duda, como Sennett sugiere, una contribución al nivel del «grado de conflicto» social; pero poner esta contribución dentro del mismo saco conceptual en que se pondría un conflicto sindical requiere ciertamente una mentalidad sociológica bastante artificiosa. De un modo más general, cabe decir que si la alienación en la sociedad capitalista reciente se manifiesta en una disminución de la variedad de contactos y experiencias sociales, en un vaciarse de contenido de la interacción humana, no basta —o, más precisamente, es imposible— alterar la situación directamente, tratando de multiplicar, por ejemplo, la diversidad de los puntos de contacto o las ocasiones de interacción.

Quiero decir que es imposible hacerlo si no es como parte de una intervención global —esto es, revolucionaria. Es ahí donde reside el límite ideológico profundo de la doctrina del interaccionismo simbólico. Su mérito ha consistido en haber señalado —frente a concepciones mecanicistas— la importancia de la dimensión «simbólica» en la realidad social; su falta ha consistido en hacer de esa dimensión una entidad abstracta, desligada de las condiciones materiales. Desligada de esa piedra de toque, es la *cantidad* de información (o intercambio simbólico, o «conflicto», en el caso de Sennett) aquello que al sociólogo le preocupa; la especificación de *qué tipo* de información (o intercambio simbólico, o conflicto) sea —con respecto a las condiciones materiales de la existencia humana— se le escapa.

Sennett hace referencia, hay que reconocerlo, a las condiciones económicas. Así por ejemplo, según él, el incremento de bienestar en la sociedad industrial con-

temporánea ha erosionado las bases de una cierta interdependencia impuesta por la necesidad a los miembros de sociedades más pobres. El razonamiento es abstracto y poco convincente. Podría invertirse: el crecimiento económico de la sociedad industrial se ve acompañado (y lo requiere como condición) de una extensión de las redes de interdependencia. Si ambas tesis (desde perspectivas diversas) parecen razonables es por la abstracción con que se considera el concepto de «grado de interdependencia».

Saltando a una perspectiva metasociológica, cabría preguntarse si es que la falta de preocupación por una definición más concreta del concepto de interdependencia (y en general, la insensibilidad intelectual por las condiciones materiales, en tantos pensadores «de izquierdas» de la generación más reciente) no será precisamente también una consecuencia de ese crecimiento de riqueza; o, adoptando una perspectiva más rigurosa, un aspecto más de la ilusión que ha mantenido —hasta ayer mismo— a las sociedades capitalistas bajo la influencia hipnótica de un futuro de prosperidad ilimitada y sin sobresaltos.

Hasta ayer mismo, puesto que hoy, y ya es curioso, es más bien la visión de un cataclismo económico próximo e inevitable la que parece desempeñar una similar función hipnótica. Cara y cruz de la misma moneda, se trata, en el fondo, de la misma atrofia de los necesarios mecanismos de conceptualización que le impide a Sennett, tan atento al microconflicto callejero de la prostituta y el puritano, formarse una imagen adecuada de los macroconflictos y las macrointerde-

pendencias, del telón de fondo (económico) que permite dar un sentido y comprender los procesos de representación simbólica que describe detalladamente al nivel de la conducta individual.

Lo que no se puede conceptualizar como atribuible a la Historia se atribuye a la Naturaleza. Este tipo de argumentación, recurrente en el idealismo contemporáneo, aparece también en Sennett bajo la forma de una concepción psicoanalítica de la personalidad. El concepto de «crisis de identidad de la adolescencia» juega el papel de factor central, *deus ex machina*, que mueve los hilos de la tramoya detrás de todas las desgracias de la vida urbana. Se trata (si se la contrasta de nuevo con la de Mitscherlich), de una variante moderada —el concepto ha sido tomado en préstamo de Erikson— del psicoanálisis, una versión que, traspasando al campo de los factores sociales (microsociales) algunos de los mecanismos básicos postulados por Freud, simplifica notablemente la alarmante mitología que las variantes más estrictamente freudianas habían implantado en el reino incontrolable de las tendencias profundas con que la madre Naturaleza nos ha dotado. La pieza básica del mecanismo, el lugar donde los procesos más profundos de causación social toman su origen, es la familia. Sennett lo afirma explícitamente (o, más concretamente, las formas que la familia urbana contemporánea tiende a adoptar): constituye a la vez el laboratorio y el vector gracias al que la crisis de identidad de la adolescencia se perpetúa y difunde sus efectos morbosos sobre la vida social en general y la planificación urbana en particular.

En rigor, el recurso al psicoanálisis es teóricamente incompatible con la tradición del interaccionismo simbólico. En la concepción de Mead, al menos, el proceso social viene primero, y la personalidad es su consecuencia; no queda residuo «interno» alguno en esta última después de haber reducido todos sus elementos a las condiciones «externas» del primero. Así, al postular la perspectiva fenomenológica o «interna», que le permite hablar por ejemplo del desfase entre la «escala temporal del desarrollo de facultades» y la «escala temporal de la experiencia», Sennett está en realidad minando las bases teóricas en las que debería sustentarse su creencia de que el mal fundamental que aqueja a la vida contemporánea consiste en la disminución de la variedad (y cantidad) de interacción simbólica.

En relación con esta contradicción implícita se sitúan las debilidades más notorias del libro de Sennett. La vaguedad e imprecisión con que describe esa función vectora de la familia (más allá de la simple metáfora). Su incapacidad para describir convincentemente cómo y por qué las tendencias que aparecen en el nivel de la conducta individual (intolerancia, rigidez de juicio, adhesión a estereotipos, represión compulsiva de la «alteridad», etc.) aparecen *también* en el proceso social. El recurso, en definitiva, a ese tipo de razonamiento analógico —por el hecho de que el conjunto de características que definen lo que el investigador *describe* como *un* plano de la realidad social aparezcan también en las descripciones que el mismo investigador hace de *otro* plano, se infiere que hay una conexión

causal entre los dos planos, sin que ni siquiera se plantee la pregunta de si la analogía no resultará más bien de los propios prejuicios del investigador, de la red epistemológica con la que ha categorizado aquello que estudia—, que constituye quizá el vicio de razonamiento más común y temible en la explicación sociológica.

También cabe apuntar aquí una crítica similar a la que antes he formulado con respecto a la relación entre sociedad de bienestar e interdependencia social. Una pieza necesaria para la teoría de Sennett en cuanto a la función de la familia es su opinión de que las condiciones sociales urbanas contemporáneas tienden a reforzar la cohesión interna de la familia. Se trata, evidentemente, de una opinión muy controvertible; incluso desde una perspectiva teórica psicoanalítica se ha defendido a veces (por ejemplo Fromm) precisamente la opinión contraria. Por supuesto, aquí, como en el caso de la evolución de la interdependencia social, el concepto que se usa como criterio de estimación es vago y ambiguo y los argumentos esgrimidos para defender afirmaciones contrapuestas no son ellos mismos necesariamente contrapuestos. La estimación depende (implica) del criterio de pertinencia que el observador científico tenga en su mente. Ahora bien, aquí, como en el caso de la evaluación de la interdependencia social, parece razonable decir que, si el criterio de pertinencia hubiera *incluido* los efectos socio-económicos, la evidencia disponible tendería más bien, en primera instancia, a contradecir la opinión de Sennett. La conclusión parece ser, por tanto, que Sen-

nett *no* incluye estos efectos en el criterio de pertinencia que implícitamente adopta.

Lo que esto significa se puede ver más concretamente si se compara la concepción de Sennett con otras dos teorías (ampliamente conocidas) que ponen también en relación los niveles de personalidad, familia y proceso social.

La primera de ellas es la teoría de la «personalidad de base» propuesta por Linton y Kardiner, una teoría que se proponía conciliar, como en cierto modo la de Sennett se lo propone, la tradición del interaccionismo simbólico con algunas ideas centrales tomadas del psicoanálisis. La diferencia más notable de esta teoría con respecto a la concepción de Sennett reside precisamente en el papel que atribuye a los factores materiales para explicar cómo las condiciones de la organización socioeconómica tienden a influir (a través del vehículo de la conducta familiar) en las condiciones genéticas de la personalidad. La crítica más frecuente que (en su tiempo) se formuló contra esta teoría consistía en que, habiendo sido formulada a partir de la observación antropológica de culturas «primitivas», resultaba insuficiente para dar cuenta de la complejidad de los procesos que ocurren en las sociedades contemporáneas; y realmente parece difícil imaginar, para este campo, una explicación plausible del impacto de las condiciones económicas sobre la personalidad que no implique, al mismo tiempo, una relativización de la idea de la familia como vector principal de socialización y, en definitiva, un abandono de los presupuestos teóricos psicoanalíticos.

El psicoanálisis, en efecto, no entra para nada en la segunda teoría, cuya comparación con la de Sennett parece oportuna en este punto. Me refiero a la concepción de Bernstein de la interacción entre los efectos de los procesos sociales y la adquisición del lenguaje. El papel central que en esta teoría se atribuye a la familia se justifica en la medida en que lo que se trata de explicar no es toda la conducta individual, sino sólo un aspecto (fundamental, desde luego, dentro del proceso de socialización), en el que, hay que reconocerlo, la experiencia familiar resulta naturalmente pertinente. Pero en Bernstein el proceso social (con respecto al cual la familia actúa como vector frente a la conducta individual) no se conceptualiza simplemente como el *locus* de una interacción (o de unos microconflictos) indiscriminada, sino como un campo ya estructurado por el macroconflicto de intereses entre clases sociales. M. Douglas ha extendido la teoría de Bernstein a otros aspectos del proceso de socialización: normas de conducta, rituales y mitos de la vida cotidiana, entre los cuales los rituales y mitos de la purificación son objeto (como, en Sennett) de una atención preponderante. Cabe decir que esta extensión y generalización de la teoría de Bernstein, concebida originalmente en el campo de la sociolingüística, tratando de conservar sus piezas esenciales, y especialmente el rol de la familia, repercute en una mayor debilidad y pérdida de poder de resolución de las categorías teóricas mismas. Sin embargo, el concepto de conflicto de clases aún domina en el trasfondo del cuadro de los avatares de la socialización, y gracias a ello la descripción de M. Dou-

glas (por ejemplo en la explicación de la génesis y mantenimiento de la actitud puritana) resulta bastante más convincente que la de Sennett (aunque en muchos aspectos quepa considerarlas como complementarias).

Hay que decir, antes de concluir, que estas consideraciones parecen un tanto impertinentes, en la medida en que no es leal comparar el empeño teórico de Mead, Linton y Kardiner o Bernstein con el de Sennett. *Vida urbana e identidad personal* es un libro, al fin y al cabo, rico en descripciones vívidas, en interpretaciones sugestivas, en juicios agudos y pertinentes acerca de aspectos concretos de la sociedad contemporánea. Frente a esto, las debilidades o incoherencias teóricas, en un libro que no se propone como fin principal la presentación de una teoría de la sociedad, parecen (y son) tolerables.

Pero tampoco ha sido mi propósito hacer una crítica frontal de la teoría (precisamente porque no es del todo, en el sentido estricto del término, una teoría) de Sennett. Hacerlo hubiera supuesto, por ejemplo, analizar, desmontar y poner a prueba las piezas de la teoría psicoanalítica sobre la que tan generosamente se apoya. Una empresa que, en la presente ocasión, hubiera sido desproporcionada y excesiva. Pero hay otro sentido más lato en el que el término «teoría» resulta aplicable a cualquier discurso acerca de la realidad social: es el de los principios que, sin explicitarlos, se asumen, de las preferencias por una determinada serie de categorías, más bien que por otras. En este sentido, muchas veces, la «teoría» subyacente en un texto es una característica común a todo un grupo de textos,

una corriente, una tendencia. Lo que me ha interesado mostrar en el libro de Sennett es precisamente algo de ese tipo. Más significativo que el contenido de la argumentación psicoanalítica que discurre a lo largo del libro es la opción misma por esa línea de argumentación en tanto que excluye otras opciones posibles en el contexto de la misma problemática. En este sentido Sennett es, creo, una muestra representativa de todo un sector del reciente pensamiento sociológico de izquierdas anglosajón. El sentido y los límites epistemológicos de la actitud que representa permanecen en gran parte inexplicados; la referencia a la influencia weberiana con la que he comenzado mi presentación puede servir para iluminarlos más claramente. Al fin y al cabo Weber elaboró los principios de su metodología con el propósito *explícito* de que sirvieran como *alternativa* a una teoría de la sociedad para la que el sentido básico de la causación en los procesos sociales sólo se revela completamente por referencia a las condiciones materiales de la vida humana y a los conflictos de intereses de las clases sociales.

TOMÀS LLORENS

Diciembre 1974

Testimonios de agradecimiento

La idea para este libro me vino durante un paseo en compañía de Erik Erikson, una mañana, en un cementerio de Nueva Inglaterra. Me gustaría darle pública-

mente las gracias por el firme aliento que me prodigó en meses sucesivos. También he de hacer constar mi agradecimiento a Jon Cobb, Jane White, y mi esposa, Carol —a quien dedico este libro—, por su ayuda en la orientación intelectual de mis reflexiones. También me considero en deuda de gratitud con Angus Cameron, que tanto me ayudó a concretar el objetivo de este libro en una fase crítica de su redacción. — R. S.

INTRODUCCIÓN

Durante la década pasada personas de diversos antecedentes sociales y opiniones políticas han descubierto la necesidad de reconstruir la vida urbana. Los disturbios canalizaron la atención de la mayoría hacia la pobreza de la población negra, pero los jóvenes, que comenzaron a dar señales de actividad en los años sesenta, después del silencio de la generación anterior, han desarrollado un interés por las ciudades que tiene un alcance mucho más vasto, pues los jóvenes han adivinado en la densa y zarandeada vida de las ciudades alguna posibilidad de fraternidad, una nueva clase de convivencia, de calor humano, que encasillamos ahora bajo el término ambiguo de «comunidad».

En gran parte, la búsqueda de los jóvenes, fuera del gueto, de una comunidad urbana de esta naturaleza, de una afinidad y participación, ha sido contraproducente. Algunos individuos trataron de encontrar esta afinidad en el propio gueto negro, pero la solidaridad de los hermanos negros fue conquistada a expensas de mucho dolor y no es apta para el consumo ajeno. Los negros han dicho a los blancos opulentos que busquen el calor humano entre los de su misma raza. Algunas

personas intentaron hallar la comunidad radicalizando la clase trabajadora, pero la clase trabajadora no persigue por ahora una alianza estudiantil y si se hace eco de las llamadas de los estudiantes es, en todo caso, para romperles los huesos.

Así que la búsqueda de la comunidad acabó siendo la búsqueda de algún principio vital entre esta gente joven, que es de raza blanca, opulenta, y desdichada con los mimos y halagos con los que sus progenitores les obsequiaron. Y el proceso de eliminación, que ha encauzado esta búsqueda de vuelta a un sincero autoanálisis, ha conducido el movimiento en pro de la renovación social y personal a un punto muerto. ¿Qué significa para un individuo de raza blanca, opulento y educado, experimentar el sentimiento de comunidad con otras personas? Las que viven en los suburbios tienen un espíritu de camaradería, poseen una identidad, un espíritu de «piña» como comunidad, pero es precisamente de esta clase de cohesión social de lo que la mayoría de los individuos criados en los suburbios pretenden evadirse. Es libertad de una clase u otra lo que está incluido en este vago y nuevo ideal de comunidad, pero ¿qué clase de libertad comunitaria existe una vez superada la liberación de la necesidad material?

No es éste, evidentemente, un problema pequeño, ni tampoco un viraje insignificante en nuestra historia. Ésta es la primera generación que ha vivido simultáneamente la culminación de la opulencia como una fuerza constante en la vida, y los problemas de lo que hay que hacer con ella. No obstante, la fuerza del cambio de-

sencadenado en el último decenio ha conducido a un callejón sin salida, justamente a causa de que esta generación se ha quedado sin ninguno de los antiguos refugios proverbiales; no puede identificarse a sí misma con la miseria de los negros o blancos pobres. Le ha quedado el auténtico problema de crear una vida social con sus mismos materiales sociales, con su opulencia y libertad fruto de la lucha contra la escasez y las privaciones. Y no posee un modelo heredado de la generación que engendró esta opulencia, puesto que el simplismo voluntario de los suburbios no parece que sea una forma satisfactoria de sostener una vida social, sino más bien una deliberada servidumbre a una existencia sin sobresaltos.

Si es que por fin los Estados Unidos terminan su aventura en el Vietnam, si el pueblo puede aprender la lección y finaliza el pozo sin fondo de los gastos militares interminables, habrá un enorme remanente de fondos que pueden —y tal vez, económicamente hablando, deben— invertirse en la renovación doméstica. El «foso generacional» podrá entonces ser replanteado. Si queremos acabar con la ignominia física de la vivienda, la educación y la sanidad en los barrios bajos, ¿qué debemos hacer? ¿Seguir como hasta ahora levantando bloques de casas e inducir a negros y blancos al malestar que ya sienten los hijos de raza blanca de la opulencia? Cada vez con más insistencia, los pobres denuncian sus objeciones a este viejo sistema; proclaman que los guetos de casuchas de piedra arenisca son preferibles al fin y al cabo a las maravillas de los modernos proyectos de vivienda; algo esencial, que se co-

noce también como «comunidad», se eclipsa con el acceso a las formas urbanas de la opulencia tal como ahora están las cosas.

LA OPULENCIA CRUZA LA BARRERA REVOLUCIONARIA

Uno de los rasgos más curiosos de la vida comunitaria moderna es el de que este problema ha cruzado la barrera de la revolución. El orden posrevolucionario en Rusia y sus satélites más prósperos parece que está expuesto a un conjunto de peligros que se dio por supuesto habían quedado eliminados en el proceso del cataclismo revolucionario. Los jóvenes de estos países ven que sus padres hacen uso de esta opulencia de forma que juzgan decepcionante; aquella clase de voluntaria simplicidad en las familias de burócratas y una rutina del patrón de la vida cotidiana les parecen tan insípidas a los jóvenes de Moscú como a los de Nueva York. Y otra vez el problema: ¿Qué hacemos con la vida comunitaria una vez se ha logrado liberarla de la necesidad? La revolución redistribuyó la riqueza, pero el fenómeno de la revolución no señala cómo la opulencia eventual intervendrá en nuestra manera de vivir, a qué van a dedicarse los hombres cuando ya no sientan el apremio de afanarse para comer lo suficiente.

Muchos escritores revolucionarios han expresado su inquietud referente a lo que sus sociedades tienen que sustentar y defender más allá de la denuncia de los antiguos agravios. Sus ideas, igual que las de los jóvenes de nuestra sociedad, han venido a centrarse sobre

qué especie de participación comunitaria debería reinar en condiciones de relativa plenitud económica. Hombres como Herbert Marcuse y Franz Fanon han llegado a una respuesta concreta. Creen que el tránsito revolucionario debería ser una reacción emocional que supusiera algo más que desembarazarse de una sociedad de tiranos; debería ser una educación que acostumbrara a los hombres a tolerar un cierto grado de anarquía y desorden en sus vidas. Cambiar los líderes de una sociedad sin cambiar la cuantía de desorden que la sociedad soportará es en último término hacer completamente ociosa la revolución. Marx, en sus manuscritos de 1844, comprendió esto; ser libre en un mundo posrevolucionario —escribió— es superar la necesidad de orden. Con todo, en la obra previa de Marx figura el sueño de que la abundancia económica iba a eliminar por sí misma la necesidad estructural de orden en la sociedad. En aquella época creía que el orden represivo surgía, no meramente de la distribución injusta de la riqueza, sino también de la circunstancia de que no había la suficiente para distribuir. Por este motivo, críticos como Sartre ven en Marx el filósofo de la plenitud, de una sociedad que podría existir más allá del orden producido por la escasez económica.

De los escritores revolucionarios que vieron que este sueño de libertad no surgiría del mero hecho de la redistribución, Franz Fanon, el psiquiatra argelino, ha sido el más explícito en detallar qué clase de estructura comunitaria es necesaria en la sociedad posrevolucionaria para alcanzar la meta de una existencia exenta de rutina. Para Fanon, la libertad inherente a la acción

revolucionaria puede únicamente subsistir a condición de que los revolucionarios permanezcan fuera de los límites de la vida urbana: sostiene que debe contemplarse la ciudad como un asentamiento humano, una comunidad humana, hostil a su propio compromiso. Fanon creía que la necesidad de burocracia en una ciudad y el carácter anónimo de los contactos humanos iban, en resumidas cuentas, a destruir fatalmente el espíritu de unión de los hombres que anhelan participar en una existencia mejor y más justa para todos. Y, por lo mismo, estos lugares densos y cerrados desalentarían a los hombres, impulsándoles a perseguir rutinas seguras donde sabían que no perderían el control de las circunstancias. Serían así empujados hacia círculos privados de seguridad y finalmente quedarían frustrados como revolucionarios.

Esta propensión antiurbana de los líderes revolucionarios, inquietos por lo que ha sucedido en Rusia, está profundamente arraigada; puede verse en la glorificación del campesino por parte de Mao Tse-tung y Fidel Castro; y puede verse también en los teóricos de la lucha de guerrillas que renuncian cada vez más a las ciudades, lugares «desahuciados» en los que no cabe inflamar vivos ideales revolucionarios.

Pero el temor a las ciudades puesto de manifiesto por hombres como Fanon conduce inevitablemente a una terrible limitación de la libertad humana. Evitar la vida urbana puede preservar el ardor de la solidaridad, pero a expensas de imponer a los revolucionarios una terrible simplicidad, la de la tribu o de la pequeña aldea. El precio de mantener el espíritu revolucionario

despierto es por tanto una servidumbre en sí misma, un freno de la diversidad social posible cuando muchas personas distintas viven juntas en una agrupación densa y urbana. El apremio a eludir la rutina resulta compensado, paradójicamente, con un terrible empobrecimiento de los cauces sociales de la existencia.

Por añadidura, se ignoran los problemas de organización en gran escala en lugar de plantarles cara. Preferir la tribu y la familia a lo impersonal y burocrático es una fórmula cuya adopción constituye una admisión tácita de impotencia para enfrentarse y cambiar las estructuras burocráticas tal como son. Así es cómo las teorías de los revolucionarios antiurbanos chocan con idéntico problema al que se enfrenta ahora la Nueva Izquierda en los países occidentales: ¿Cómo pueden ser transformadas las grandes burocracias ciudadanas de modo que se genere una mejor vida comunal? Se trata de aprender cómo hay que utilizar el sistema de opulencia que da vida a todo con el fin de no ser asfixiados por este sistema.

Entiendo que hombres como Marcuse y Fanon tienen razón cuando afirman que es indispensable aprender un nuevo contexto de desorden y diversidad; las reglas y rutinas necesarias para sobrevivir mientras se lucha contra la carestía económica están ahora fuera de lugar. Pero yo me he sentido inducido a preguntarme y a indagar cómo las ciudades densas, desordenadas y opresivas, pueden llegar a ser los instrumentos que enseñen a los hombres a vivir con esta nueva libertad.

He tenido que empezar con la premisa que la historia de los años de posguerra enseñó a esta genera-

ción: que las comunidades de la abundancia descubren, a los hombres, nuevos medios, tanto para autoimponerle la tiranía como para liberarse de ella. Comprender la vida comunitaria de las personas liberadas de la escasez requiere un sondeo de los deseos más recónditos de los hombres, deseos de una esclavitud confiada y tranquila que la gente introduce en sus relaciones sociales. Únicamente indagando sentimientos de esta índole, que tantos hombres se negarían a admitir, se puede aclarar en qué consiste el deseo de la libertad y los medios de alcanzarla bajo las condiciones de la opulencia moderna.

A diferencia de escritores como Erich Fromm y Hannah Arendt, que se ocupan del deseo de esclavitud desde un ángulo básicamente psicológico, he llegado a creer que este deseo, si lo relacionamos con la vida comunitaria económicamente abundante, posee una forma bastante específica: la frontera entre la esclavitud y la libertad en las comunidades ricas depende del carácter de la transición que es posible que los hombres realicen desde la adolescencia a la edad adulta. El tema de este libro es que surge en la adolescencia una serie de impulsos y anhelos que pueden conducir por sí mismos a una esclavitud autoimpuesta; que la actual organización de las comunidades urbanas estimula a los hombres a esclavizarse en formas adolescentes; que es posible romper este marco para alcanzar una edad adulta cuya libertad resida en la aceptación de un desorden y una dislocación dolorosos; que el tránsito desde esta adolescencia a esta nueva edad adulta posible depende de una estructura de experiencias que úni-

camente puede tener lugar en un asentamiento humano denso e incontrolable: en otras palabras, en una ciudad. El libro pretende convencer a sus lectores de algo desagradable ahora para la mayoría: la selva de la ciudad, con toda su inmensidad y su soledad, posee un positivo valor humano. Pienso que ciertos aspectos del desorden necesitan ser reforzados en la vida urbana, de forma que los hombres puedan llegar a su plena edad adulta, a su madurez, y de modo que, como espero demostrar, los hombres pierdan en el trance su actual afición a la violencia simplista.

Los lectores conservadores quizá encuentren en principio confortable esta idea, ya que tal vez parezca que las ideas y el descontento de los jóvenes pueden ser arrumbados como ilusiones nocivas que desaparecerán cuando estos jóvenes sean mayores. Pero es precisamente debido a que la estructura de la presente vida comunitaria opulenta descarta el desencadenamiento de nuevos impulsos y pasiones en la adolescencia, como si una fase prematura de la vida no fuera tan digna como otra más avanzada, que estos sentimientos no pueden ser plenamente expresados y analizados. Por tanto, estos apremios hacia la esclavitud voluntaria subsisten presentes y sin resolver. Los adultos de las comunidades opulentas guardan en estado de hibernación los deseos que incubaron en su adolescencia y esto les ha conducido a un temor a las plenas posibilidades de la libertad en la edad adulta. Pero, en la estructura de una gran ciudad, se ofrece a los hombres la posibilidad de evadirse de esta ciénaga; es en la construcción de ciudades deliberadamente distintas que la sociedad

puede proporcionar a los hombres la experiencia de deshacerse de la esclavitud autoimpuesta para abrazar la libertad como personas adultas.

Creo que la libertad de aceptar y vivir en desorden representa la meta que esta generación se ha trazado, de una forma vaga e inconcreta, en su búsqueda de una «comunidad». El intento que he realizado personalmente para afinar y profundizar los términos de esta búsqueda de la comunidad es, en sí mismo, también demasiado vago e inconcreto, mucho me temo, para que sea «una prueba irrefutable» o una grandiosa teoría. Sentí la necesidad de interrogar a mi conciencia, y espero que usted, lector, se sienta impulsado a proceder de igual modo.

PRIMERA PARTE

UN NUEVO PURITANISMO

LA IDENTIDAD PURIFICADA

En 1929 André Malraux publicó su primera novela, *Los conquistadores*, un relato sobre los líderes de la Revolución China de 1925. El editor americano de Malraux ha escrito de este libro: «Fue en realidad la primera novela moderna en que la materia prima de la política estuvo subordinada al verdadero tema: la búsqueda de los personajes por la razón de su existencia». El verdadero tema es el que ahora llamaríamos psicología de su lucha, las pasiones que les llevaron a la revolución.

En el centro de esta novela figura un choque entre dos clases de líderes. Borodin y Garine son revolucionarios rusos que se encuentran en China para guiar los cuadros revolucionarios de los indígenas; Hong es un joven chino con una ideología anarquista, primitivamente encuadrado dentro de los grupos Borodin-Garine, pero que más adelante choca ásperamente con ellos.

Borodin y Garine son revolucionarios marxistas, pero no son ideólogos. La lucha que libran está en función de acontecimientos concretos y personas específicas, de tal modo que su filosofía del derecho y la justicia se amolda y transforma con los específicos pro-

cesos de la revolución que sufren. No es que Borodin y Garine sean meramente «tácticos»; combaten por una razón, por una causa, pero esta causa no es impermeable a los acontecimientos singulares e inclasificables que la revolución engendra.

Hong, su eventual enemigo, es un anarquista; no obstante, y paradójicamente, mucho más severo que ellos. Su opinión de lo que es justo hacer, de lo que es correcto, surge a la vista de los mismos hechos de la revolución; Hong no se amolda de buen grado, no puede someterse al caos de los acontecimientos con el fin de actuar, no puede rendirse ni sacrificar su compromiso en la piedra de toque de los experimentos conflictivos en la lucha propiamente dicha. Por el contrario, Hong debe colocarse en una postura que parezca estar más allá del caos, estar seguro mientras que los demás vacilan, ser voluntariamente inmune cuando Garine y Borodin tienen el valor de dudar de sí mismos y ser presa de la confusión.

Ciertamente, el drama que Malraux compuso sobre la vida de estos hombres —drama basado en personajes reales— surge de sus fuerzas excepcionales en un especial momento histórico. No obstante, lo que hace a estos revolucionarios merecedores de análisis no es simplemente su carácter distintivo. Malraux vierte en el personaje de un hombre como Hong la esencia de ciertos motivos para la acción que guían a hombres menos excepcionales y más débiles en sus asuntos cotidianos. Es esta oculta afinidad con el mundo cotidiano lo que hace de Hong un ser tan desconcertante y a las fuerzas que le animan tan importantes.

Los sentimientos de los médicos jóvenes que se disponen a emprender su carrera como psiquiatras parecen tan distantes en el tono y temperamento de las emociones de líderes revolucionarios que luchan en China como ya cabe imaginar. Por consiguiente, valdría la pena observar la forma en que los dos grupos de hombres pueden ser guiados por una serie común de deseos.

Recientemente, dos investigadores americanos, Daniel Levenson y Myron Sharaf, llevaron a cabo un estudio de un fenómeno singular entre estos jóvenes médicos: aquella tendencia, demostrada por muchos psiquiatras principiantes, a creerse pequeños dioses presidiendo el juicio de sus pacientes, por los que sienten un leve desprecio. La actitud, que Levenson y Sharaf denominan deseo de omnipotencia de los psiquiatras, no es por supuesto universal, pero es frecuente encontrarla entre los médicos en los inicios de su carrera.

En el proceso de su investigación, Levenson y Sharaf llegaron a la conclusión de que este complejo de pequeño dios proviene en parte del imponente miedo que atenaza a estos profesionales en cuanto a resultar lastimados al verse afectados por los problemas de sus pacientes, afectados de una forma angustiosa y tan profundamente que anula en ellos sus propios sentimientos. La actitud de erigirse en jueces distantes, con su oculto matiz de desprecio, es la forma adoptada por estos médicos nuevos para defenderse de este miedo, trazando una raya ante sí que señala el lugar que ocupan y la relación que mantienen con sus pacientes.

Lo mismo Hong, el joven revolucionario, que estos jóvenes doctores, han hecho alarde de una singular clase de fuerza: el poder de aislarse del mundo que les rodea, haciéndose distantes, y tal vez solitarios, definiéndose de un modo rígido. Esta autodefinición inmutable les confiere un arma poderosísima contra el mundo exterior. Anulan un intercambio flexible de ideas entre ellos y los hombres que les rodean y con ello adquieren una cierta inmunidad al dolor de acontecimientos conflictivos y embrollados que de otro modo les desconcertarían y tal vez les aplastarían. En Hong, esta defensa contra la confusión mediante una rígida autoimagen sirve para rechazar el desconcierto alumbrado por el cataclismo revolucionario. Al mostrarse tenazmente insobornable en propósito y actuación, Hong puede superar las experiencias del terror, la culpabilidad en las matanzas, la tensión angustiosa que sus camaradas sienten en sus batallas con la policía y el populacho de la ciudad. En los jóvenes médicos, esta defensa contra el confusionismo a través de una rígida autoimagen les salva de ser absorbidos por la enormidad del dolor de sus pacientes, dolor cuya causa reside en parte en el mismo hecho de que los pacientes desconocen el modo de controlarlo. Para los revolucionarios no menos que para los doctores, la amenaza de sentirse abrumados por difíciles acciones recíprocas sociales es combatida fijando de *antemano* una autoimagen, convirtiéndose uno mismo en un objeto imperturbable antes que en una persona susceptible de sentirse conmovida por una situación social.

El sentido de tiempo implicado en estos actos de

defensa propia es más complicado de lo que pueda parecer a primera vista. Una norma de conducta peculiar entre ciertos planificadores de urbanismo, aparentemente remota de una cualquiera de estas dos situaciones mencionadas, demuestra el grado de complejidad de todo ello.

Una técnica de planificar extensos centros humanos desarrollada en los últimos cien años ha sido el dispositivo de establecer «necesidades proyectivas». Esto significa adivinar los futuros requisitos físicos y sociales de una comunidad o ciudad y, partiendo del presente gasto y actividad, conseguir una perspectiva de la situación futura proyectada. En las escuelas de planificación, los estudiantes novatos suelen argüir que las vidas de las personas en el tiempo son versátiles e imprevisibles, que las sociedades poseen una historia que precisamente se distingue por desarrollarse de un modo imprevisto, de forma que el dispositivo en cuestión peca de falso. Los profesores de planificación responden *habitualmente* que, por supuesto, la necesidad proyectiva será alterada por objeciones prácticas en el curso de su elaboración; el análisis de necesidad proyectiva es una pauta de condiciones ideales mejor que una prescripción infalible.

Pero las realidades de planificación en los últimos años han mostrado que esta excusa por parte de los planificadores es algo que realmente no sienten. Los planificadores profesionales de autopistas, de restauración de la vivienda y de proyectos de renovación en el casco urbano han tratado las repulsas de las comunidades desplazadas o de grupos comunitarios como una ame-

naza al valor de sus planes mejor que como un factor natural de la gestión de reconstrucción social. Una y otra vez puede escucharse en las esferas de planificación un temor explícito cuando los seres humanos afectados por los cambios planificadores se interesan, siquiera levemente, en los remedios propuestos para sus modos de existencia. «Interferencia», «obstrucción», una «interrupción de trabajo»... éstos son los términos con los que las repulsas sociales o las discrepancias de las proyecciones de los planificadores son interpretadas. Lo que verdaderamente ha sucedido es que los planificadores han preferido contemplar de antemano el plan, la proyección, como más «verosímil» que los giros históricos, los movimientos imprevistos en el tiempo real de las vidas humanas.

Por qué los planificadores se inclinan a pensar de esta manera es tema que será analizado con mayor detalle más avanzado el libro. Pero los elementos de sus sentimientos pueden ser percibidos a través de lo que hemos visto hasta ahora. La planificación urbana de esta clase es la proyección de una autoimagen de un grupo rígido similar en sus motivaciones a las rígidas autoimágenes individuales percibidas en los jóvenes revolucionarios y en el grupo de jóvenes psiquiatras, pues en este proyecto de futuro reside una forma de negar el desconcierto y los conflictos imprevistos de la historia de una sociedad. Esta actitud es un medio de negar el principio mismo de la Historia, es decir, que una sociedad está condenada a ser distinta de lo que suponemos fue en el pasado. De esta forma, un planificador en su mesa puede armarse contra el mundo ex-

terno y desconocido del mismo modo que un joven doctor se arma contra su miedo al experimento de tratar a sus pacientes representando el papel de pequeño dios, distante e inasequible. Para que este mecanismo de defensa propia surta efectos, pues, es indispensable una cierta clase de mentalidad milenaria, un miedo instintivo a las fuentes de la diversidad humana que forjan la Historia en su verdadero sentido.

Cuando esta temerosa defensa contra el futuro desconocido prevalece en la vida, el futuro aceptable puede únicamente ser imaginado como una prolongación idéntica del presente, como una forma de vida para el individuo o grupo cuyos rasgos están rígidamente determinados y no contienen sorpresas ocultas.

El brillante libro de Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, investiga las vidas de aquellos pueblos y cultos raros de la Edad Media cuyo sentido del tiempo estaba gobernado de esta manera. Su libro concluye con un atrevido ensayo que vincula las fuentes de los modernos movimientos milenaristas, como el de los nazis en Alemania, a estos moldes del pasado. Pero pienso que los pueblos que Cohn estudia son ejemplo de un fenómeno humano aun más general de lo que Cohn se imagina. Estos milenaristas han exhibido de un modo notable una pauta endémica de miedo humano, cuyo rastro puede encontrarse en las actitudes de individuos aparentemente «racionalistas» de hoy, como los jóvenes médicos o los ingenieros en urbanismo, o en líderes antirreligiosos tales como el anarquista que Malraux describe.

Sin embargo, el modelo que esta pauta de miedo y

generación espontánea entraña procede más probablemente de la religión. El proceso descrito hasta aquí podríamos llamarlo la búsqueda de la pureza. El efecto de esta pauta defensiva es crear en las personas un deseo de purificación de los términos en que ellos se ven por comparación con otros. El empeño implicado es un intento de forjar una imagen o una identidad que fragüe, unifique y filtre las amenazas de los experimentos sociales. Naturalmente, los afanes de purificación del *ego* que brotan de gentes profundamente religiosas no pueden ser «reducidos» o simplificados de forma que se justifiquen simplemente como un miedo a lo desconocido. Pero, socialmente hablando, el miedo a perder la propia identidad a través de amenazas externas desempeña a menudo un papel preponderante en las conversiones religiosas. El relato de Michel Walzer sobre las fuentes de cohesión en la primitiva comunidad puritana, por ejemplo, muestra cómo la agitación del cambio social y un futuro desconocido produjeron entre los puritanos un gran temor de no saber quiénes eran. Este temor, a su vez, produjo en sus asuntos religiosos el deseo de encontrar una identidad absoluta, de conocerse mutuamente, y de una forma cabal y definitiva, como verdaderos creyentes.

La búsqueda de pureza en términos más modernos y menos religiosos es para algunos, como el anarquista Hong, el anhelo de forjar una imagen propia tan clara e inequívoca que resulte inmune al mundo exterior. Los factores discordantes de la vida social propia pueden purificarse como irreales porque no se acoplan a ese objeto enunciado, esta colección de creencias cons-

cientemente reveladas, simpatías y antipatías, y aptitudes que se consideran propias. De esta forma, el grado en que las personas se sienten apremiadas a seguir proclamando quiénes son, qué es lo que desean y lo que sienten, es casi un índice de su miedo a la incapacidad para sobrevivir en experimentos sociales con otros hombres.

Los buscadores de pureza en épocas más religiosas parecían revolucionarios a los hombres que les rodeaban. Los puritanos ojos milenaristas de épocas aún más antiguas, se mostraban intransigentes con los males del mundo de su tiempo y procedían para rehacerlo —o por lo menos las porciones que ellos controlaban— a su propia imagen. En realidad, en nuestros días uno de los clisés sobre algunos jóvenes revolucionarios es que su anhelo de pureza en la sociedad y en ellos mismos origina el impulso revolucionario.

Pero oculta en este deseo de purificar la propia identidad a los ojos de los demás y de uno mismo está una tendencia conservadora. Lo que sabemos de este esquema de identidad es juzgado con tanta insistencia como cierto, que las nuevas incógnitas y elementos desconocidos que no encajan se excluyen automáticamente. No podemos permitir que la realidad sea otra que la que abarcan nuestras imágenes claramente proclamadas de nuestra propia persona y de nuestro mundo. El resultado obvio, entonces, es que el material para el cambio, cambio en nuestros sentimientos, nuestras creencias y nuestros deseos, queda sumamente debilitado en la vida debido a que los nuevos acontecimientos o experimentos están siendo medidos en

términos de cómo se acoplan y amoldan a una pauta preexistente. El advenimiento de un suceso imprevisto no se admite como una realidad por derecho propio; el miedo envuelto en el proceso de identidad prohíbe a los individuos sentirse seres libres en un proceso histórico. Por tanto, esta impaciencia por crear una propia identidad clara actúa para conservar el pasado conocido en presencia del inquietante presente. El giro histórico, el acontecimiento o experimento que no encaja en nuestros sentimientos preconcebidos y en nuestro sentido del espacio, es desmerecido en su «auténtico valor». Por causa de este miedo, los dictados más cómodos y más fáciles del pasado se convierten en el estándar final de referencia.

Las actitudes de los jóvenes revolucionarios, los jóvenes médicos, y de los planificadores se aúnan para formar por tanto una verdadera fuerza reaccionaria: el experimento en el curso del tiempo está sujeto a un proceso de purificación, de forma que las disonancias amenazadoras o dolorosas son puestas a buen recaudo para conservar intacta una imagen clara y articulada de uno mismo y del lugar que uno mismo ocupa en el mundo. Se purifica la experiencia mediante el recurso de interpretar las disonancias como si fueran menos reales que las consonancias con lo que ya es conocido.

Esto, en somero esbozo, es porque creo que el deseo de pureza puede dominar los actos de las personas que han dejado de estar atrapadas en los problemas sustanciales de la religión. La mentalidad sociopsicológica de las pasadas décadas ha intentado comprender ideas como ésta en términos de lo que llamamos «ci-

culos de vida» o evolutivos. Este planteamiento es distinto del de los pensadores pioneros sociopsicológicos. Freud, por ejemplo, trató el proceso psíquico de los hombres como si todo estuviera ya en germen en el momento de nacer; los instintualistas que trabajan en problemas fisiológicos creyeron que una serie de instintos innatos en el organismo se ponían de manifiesto en una recombinación siempre cambiante en el curso de la existencia. El nuevo pensamiento social-psicológico está tipificado en el psicoanálisis por hombres como Erik Erikson e imparte semejantes evoluciones del pensamiento en los últimos veinte años como la psicoterapia existencial. Estas escuelas más nuevas intentan demostrar cómo los elementos psíquicos, no meramente los problemas psicológicos, son generados durante el curso de una vida humana; buscan modos de encontrar cómo los hombres forjan sus psicologías. La nueva ola del pensamiento psicológico rechaza la idea de que a los hombres se les asignen sus motivos mediante abstracciones tales como «naturaleza humana» o «impulsos innatos».

Creo que el singular deseo de pureza que acabo de esbozar es una emoción *creada* en un punto específico de la vida de los individuos. Por supuesto, es verdad que los seres humanos de cualquier edad, desde el niño al anciano a punto de fallecer, sienten temor ante lo desconocido. Pero no es menos cierto que las formas con que los seres humanos desean contender con estos temores y las facultades que los hombres poseen para contender con ellos cambian radicalmente *de clase* en el curso de la existencia. La respuesta peculiar al temor

de lo desconocido que conduce a esta búsqueda de purificación en las propias relaciones con el mundo social se inicia, en mi opinión, en la adolescencia. Para comprender este ritual de pureza moderno, es necesario conocer algo sobre la forma en que la fase postrera de adolescencia en la vida de cada individuo crea mecanismos para enfrentarse con el desorden o las amenazas embarazosas.

APARICIÓN DE LA IDENTIDAD PURIFICADA

Si fuéramos a hacer caso de la sabiduría de la prensa contemporánea, el grupo de adolescentes que parece encontrarse bajo el influjo de esta necesidad de una identidad rígida serían los jóvenes en rebeldía. Sin embargo, los jóvenes que la prensa encasilla como líderes estudiantiles son en realidad discrepantes del verdadero cuerpo de inquietud estudiantil. Estos «estudiantes rebeldes» creados por los periódicos son ideólogos, cuyas ideas políticas no son sino un retorno a las primitivas fórmulas de los años treinta. Un gran sector de los jóvenes está descontento, qué duda cabe, pero su alienación es mucho más intrépida, precisamente porque estos jóvenes poseen, en mi opinión, la entereza de sentirse desorientados sobre lo que desean para ellos. Quizá porque estos jóvenes están intentando construir una vida decente para ellos sin las antiguas y trasnochadas guías, la simplicidad envuelta en los reportajes de prensa decide ignorarlos. Pero en los buenos estudios, tales como los de Jack Newfield o Kenneth Keniston, el lec-

tor no puede por menos que sorprenderse ante los pocos que están bajo el influjo del «nuevo fascismo», como la prensa lo llama, o bajo el influjo de los dogmas del Partido Laborista Progresista. Es más, estos raciales opulentos son experimentadores de sí mismos, y están dispuestos a experimentar una dolorosa confusión incluso en presencia de su compromiso radical.

No; la obvia comparación es demasiado mezquina y demasiado fácil. Los ejemplos de identidad purificada antes mencionados revelan de una forma exagerada algo naciente en la vida adolescente más corriente. Está muy extendida la idea de que la adolescencia es un período de divagación y exploración; los niños se hacen hombres y mujeres sexualmente, el refugio del hogar termina para la mayoría de ellos al llegar esta edad, y la capacidad y el deseo de actuar como seres que acaban de conquistar su independencia cobran fuerzas. Con este ensanchamiento de los horizontes humanos en la adolescencia, debe seguramente parecer inapropiado ver nacer en la misma etapa de la vida aquellas tácticas de evitar lo que se desconoce, las dolorosas experiencias que ocasionan el afán de pureza y cohesión. Sin embargo, ciertos rompecabezas de la conducta de los adolescentes no tienen más explicación que ésta.

Uno de los rompecabezas es el elevado número de individuos a punto de ingresar en la universidad que se empeñan en la elección de una carrera sin siquiera concederse una oportunidad de analizar alternativas. Un estudio estima que aproximadamente tres de cada cinco de los estudiantes que ingresan en la universidad eligen carreras por iniciativa propia antes de poseer al-

guna experiencia o conocimientos de sus futuros cometidos; el punto sorprendente es que relativamente pocos de estos estudiantes rectifican su opción inicial. Al hablar con estudiantes que de tal modo se han comprometido, se palpa el intenso deseo que muchos de ellos abrigan de moverse más a su aire; no obstante, algo oculto en ellos, algo que no aciertan a expresar, les encadena. En las escuelas americanas e inglesas las cadenas han sido en parte forjadas por sus profesores, cuya inquietud para el trabajo profesional alienta a los jóvenes a que recelen y teman sus ansias de divagación; es preferible que se sientan seguros, aunque aburridos, que llenos de vitalidad, bulliciosos y diletantes. Pero muchos jóvenes, al escoger una profesión para toda la vida, se encadenan también voluntariamente. Son muchos los que no quieren divagar; desean estar seguros de antemano de lo que han de hacer.

Otra pauta de purificación ocurre en una curiosa limitación en la sexualidad del adolescente. De su estudio de los mitos medievales del amor, Denis de Rougement ha deducido que la búsqueda del hombre o mujer «ideal» es una forma de evitar el sentir amor por personas de carne y hueso, ya que la pareja «ideal» es, en realidad, únicamente un reflejo de lo que a uno le gustaría ser; no es otro ser humano con una vida propia. No obstante, es exactamente esta búsqueda de la media naranja ideal lo que florece en la sexualidad del adolescente, la que origina este oculto matiz de narcisismo y homosexualidad. Esta búsqueda de dioses o diosas a las que adorar conduce con suma frecuencia a los jóvenes, según Erik Erikson lo expone, a excluir la

existencia de otra persona real en las relaciones sexuales. Y puesto que otra persona de verdad no está conscientemente presente, no hace falta que se produzca el reequilibrio interminable y tan a menudo doloroso entre dos personas que están presentes para amarse mutuamente; el amor perfecto en la adolescencia no sufre semejantes intrusiones. Anna Freud ha observado que los conflictos envueltos en la intimidad se suprimen en la adolescencia mediante un rígido proceso selectivo; para el joven representa una sensación dolorosa el descubrimiento de que una particular pareja amorosa no es precisamente «aquella».

Una tercera forma de invalidarse que el joven impone a sus propios poderes es más un estado mental que una concreta actividad como la de elegir carrera o consorte. Sin embargo, semejante estado mental es en mi opinión la característica más destacada de las preocupaciones de pureza de la adolescencia. Es el intento entre los jóvenes de forjarse una fama de competencia invulnerable e inconmovible. Las investigaciones sobre la vida interior de las bandas juveniles aluden a esta actitud, pero la penumbra en la adolescencia es mucho más vasta que las actitudes de los muchachos «duros». En su afán de «estar de vuelta de todo», de controlar algo tan plenamente que nada se escape del propio poder, se aísla la experiencia que se está dispuesto a probar o a someterse. En la escuela, por ejemplo, es raro ver que los alumnos de una clase se pregunten entre ellos, en lugar de hacerlo a los profesores, simplemente para averiguar algo. Los estudios de comportamiento de grupos de adolescentes descubren, en cambio, un afán reiterativo

por una pericia «profesionalizada» en toda clase de actividades de forma que uno no se sienta embarazado, parezca confuso, o pillado por sorpresa. Pero cuando se evitan los peligros de la sorpresa, no puede haber exploración, y así no cabe el crecimiento interno.

Resumiendo, en cada una de estas áreas se da una limitación voluntaria de la libertad individual, con el fin de evadirse del mismo hecho del crecimiento —la aparición de lo desconocido, y por consiguiente las experiencias potencialmente amenazantes en la vida. Es en semejantes acontecimientos corrientes como escoger carrera, o pareja amorosa, o en la actitud común de afanarse por una competencia invulnerable, donde las limitaciones autoimpuestas de la adolescencia revelan un deseo de purificar la identidad. En estos acontecimientos vulgares y triviales se descubre un deseo de establecer un orden de vida coherente y fijo de forma que los individuos puedan sortear las experiencias del dolor, del desquiciamiento, la de verse aplastados. La pregunta es por qué las personas jóvenes en pleno crecimiento hacen esto. ¿Por qué el miedo a experimentar el dolor se traduce en esta particular clase de defensas? El carácter de estas defensas procede, en mi opinión, de una estructura peculiar del crecimiento del adolescente.

ESCALAS DE TIEMPO EN LA ADOLESCENCIA

Se ha dicho que los escritores modernos que se ocupan de la problemática del desarrollo humano, como Heinz Hartmann y Erik Erikson, han intentado comprender

cómo los rasgos psíquicos se adquieren en el transcurso de la existencia, en lugar de revelarse, como sostenía la escuela psicoanalítica más antigua. Para Erikson, especialmente, la estructura de etapas de vida no es entrevista como un proceso donde los mismos rasgos psíquicos se rehacen de diferentes modos en el curso del tiempo: Erikson se imagina, por contra, una secuencia de crisis vitales donde nuevas clases de problemas de la realidad, que envuelven crecientemente al individuo en esferas sociales más vastas a medida que va madurando, ponen de manifiesto fuerzas separadas y distintivas en diferentes épocas de la existencia.

El desarrollo que toma forma durante la adolescencia es comúnmente imaginado como de índole corporal y sexual; pese al trabajo de Freud, es a menudo difícil que la opinión, la más cultivada incluso, acepte que la pubertad es una continuación y culminación de una sexualidad ya latente en la infancia. Lo distintivo de la adolescencia ocurre en otro plano. Los escritores, incluidos Anna Freud y Peter Blos así como Erikson y Hartmann, están ahora tratando de comprender las clases de fuerzas éticas y de formulación de valores que parecen crecer de forma distintiva durante la fase de la adolescencia de la vida. Es en esta esfera de formulación de valores y de elección de valores donde el ser humano soporta, durante las últimas fases de la adolescencia, una importante crisis de la existencia.

Esta crisis se conoce en el lenguaje cotidiano con el nombre de «crisis de identidad» (el término fue acuñado por Erikson), y, como suele ocurrir con todas las ideas que se hacen populares, ha perdido su significa-

do específico. No todos los niños desgraciados tienen una crisis de identidad, ni tampoco los dirigentes de publicidad de mediana edad que desean ser escritores. En el sentido original de Erikson, la crisis de identidad acontece cuando un joven percibe un conflicto entre los materiales sociales que puede emplear en su vida y su particular aptitud o deseo para usarlos. La crisis de identidad en la fase postrera de la adolescencia es la de evaluar las relaciones mutuas entre la imagen individual que se tiene de uno mismo y la imagen de la vida que se tiene fuera de uno mismo. Siendo así, la crisis de identidad no es simplemente una crisis de «cómo es mi personalidad»; es más bien un intento consciente del ser humano en pleno crecimiento para formular, por primera vez en su vida, *reglas* o *normas* de las relaciones entre su propia imagen y la imagen de la vida al margen de él.

Es esta formulación de reglas para definir las relaciones entre el sentido individual de sí mismo y su sentido del mundo social que le rodea lo que crea el sentimiento recién nacido de individualidad del adolescente. El joven se comporta ahora a su aire, puede finalmente dedicarse a la actividad que en su infancia era incumbencia de la autoridad paternal; ahora puede dictar reglas de ética, «normas apropiadas de conducta». Posee las facultades sexuales e intelectuales para hacerlo y sólo hay una cosa que encuentra a faltar: la experiencia para usar estas facultades. Intolerante con las viejas restricciones paternas, impaciente por comprender y ver por sí mismo, es como un pintor con un enorme surtido de colores y pinceles pero sin tela en la

que pintar. No tiene la menor idea del empleo al que puede dedicar las potencias, los materiales de la vida, que él posee.

Por tanto las situaciones en que un joven debe formular un juicio con relación a su sentido de uno mismo y su sentido de lo que reside al margen de su persona están repletas de enorme ansiedad. Esta ansiedad ocurre, por ejemplo, al decidir prepararse para una profesión determinada. Todo aquel que ingresa en la universidad está «presto» intelectualmente y físicamente, pero de ningún modo del todo «presto» en términos de aprovecharse de la experiencia de emplear sus facultades en una amplia diversidad de situaciones, de escoger lo que desea y prefiere como su peculiar trabajo para vivir. La adolescencia es una fase del crecimiento humano, dicho en otras palabras, en que las escalas de tiempo del crecimiento no son armoniosas. Las facultades sexuales, intelectuales y perceptivas crecen a un ritmo mucho más acelerado que el caudal de experiencias que el individuo posee.

Algunos escritores de la problemática del desarrollo de niños y adolescentes creen que este desequilibrio en las escalas del crecimiento en la adolescencia tiene por origen un desequilibrio existente durante los primeros años de la infancia. Contemplan cada etapa de madurez como marcada por una disparidad entre lo que el niño puede hacer emocional, física e intelectualmente, y lo que en realidad ha hecho con sus aptitudes. No obstante, sería un error tratar el desequilibrio en la adolescencia como algo parecido en naturaleza, aunque más intenso, a lo que ha hecho hasta entonces.

La naturaleza de lo que los adolescentes pueden hacer es esencialmente distinta de la naturaleza de lo que los niños pueden hacer. Sexualmente, el adolescente encuentra su poder enredado en una telaraña de responsabilidades y lealtades no experimentadas por el niño. El contexto de la familia como refugio él puede destruirlo a su voluntad. El desequilibrio entre las posibilidades para la experiencia y las lecciones de la experiencia es tan acusado que el joven parece desvinculado de todo cuanto ha vivido en el pasado. Las perspectivas que se le ofrecen para crear sus parcelas de libertad y servidumbre son, en suma, esencialmente distintas de las perspectivas de libertad y servidumbre que se brindan al niño.

Esta es la paradoja de la adolescencia y su terrible angustia. Mucho es posible; sin embargo, nada sucede; deben tomarse decisiones para toda la vida, no obstante hay poca vida del modo que el joven en cuestión venía imaginándosela, vida en la que él sería independiente, en la que le sería posible resolver por iniciativa propia.

Una respuesta de los jóvenes a esta novedad y a la sensación de desconcierto y doloroso desorden que la misma entraña, es tratar de explicarse el futuro total, completa, e inmediatamente, con el fin de conseguir el dominio sobre la efusión de la nueva vida y la nueva posibilidad. Este impulso a explicar anticipándose a la experiencia, de anular las escalas de tiempo experimentadas, lo que Anna Freud llama la intelectualización de los adolescentes, es una defensa contra el dolor. Da por supuestas las lecciones de la experiencia sin

sobrellevar la experiencia propiamente dicha. Esta respuesta peculiar y consciente al desconcierto doloroso es lo que genera en la adolescencia los instrumentos para purificar las relaciones de identidad.

La defensa contra el dolor mediante un aislamiento formal de las propias relaciones con el mundo exterior tiene sus raíces en el modo en que los seres humanos en una cierta fase de su desarrollo, cuando se encuentran *inevitablemente* agobiados, como adolescentes que son, movilizan nuevos medios para imaginar las reglas en virtud de las cuales están vinculados con el mundo que les rodea. Imaginándose el significado de una serie de experiencias por adelantado, o renunciando a vivirlas, el joven se libra de tener que pasar por la experiencia misma para comprender su significado. Él forja el significado en el aislamiento. Este mecanismo de selección se transforma en una maldición en la crisis de identidad, cuando la anulación de la experiencia en la mente del joven se hace tan imperiosa que actúa y sirve a modo de un sucedáneo estable para el ensayo de nuevos poderes en condiciones desconocidas. Si la proyección del significado de la experiencia obra por tanto como un sucedáneo estable, entonces el joven ha adquirido realmente un arma poderosa para prevenir el desenmascaramiento de sí mismo; en otras palabras, ha aprendido a aislarse de antemano de las experiencias que podrían presagiar desconcierto y desorden.

De este modo, el adolescente puede sustentar un retrato purificado de su propia identidad: es coherente, es ordenado, es consistente, porque aprendió cómo

excluir el desorden y la dolorosa interrupción de la consideración consciente. De esta forma, forjando una identidad coherente, destruyendo la intrusión de la experiencia histórica, rehusando ser otra cosa que lo que quiere ser, desparrama la tensión en las desiguales escalas de tiempo de crecimiento durante la adolescencia. El resultado es un lenguaje de experiencia, cuyos términos parecen de lo más chocante dentro de un proceso social raras veces imaginado en relación con la adolescencia.

Comenzamos a ver en ciertos trastornos sociales un personaje familiar y deprimente, un nuevo líder consumido por el deseo de un orden más humano por más que él también revela una terrible clase de inhumanidad, una búsqueda rígida e insaciable de una vida que nunca puede alcanzar. La floración de un ideal eterno e inaccesible al desaliento parece impulsar a semejantes líderes a proceder en formas que contradicen el humanitarismo y la amplitud de miras de las específicas reformas que defienden.

En el castigo impuesto por estos líderes revolucionarios una vez han escalado el poder, los viejos líderes pueden ser convertidos en símbolos de todo un cúmulo de fuerzas abrumadoras por las que los nuevos líderes se sintieron amenazados. En la época del Terror en Francia, los girondinos fueron transformados por los jacobinos en símbolos del antiguo régimen, aun cuando habían sido sus camaradas en la revolución, si bien más moderados. En las purgas de Stalin de los años 1930, los revolucionarios culturales de los años 1920 fueron convertidos en representantes decadentes del

moribundo espíritu capitalista. (Hay una terrible ironía en el exterminio de estas auténticas figuras creadoras, por un hombre cuyos gustos artísticos tanto se parecían a los de la burguesía francesa del siglo XIX.)

¿Por qué este castigo actúa mediante el simbolismo de estos enemigos revolucionarios? Reside aquí, en mi opinión, la clave de la interpretación de cómo los impulsos de purificación pueden contender con el mundo contiguo sin convertirse en parte del mismo.

A diferencia de un símbolo poético, estos símbolos de castigo y venganza niegan «la factibilidad» de las personas a las que están ligados. Un símbolo poético nos sugiere, gracias a la concreción de una cosa o persona, una más amplia gama de significados. Los símbolos de castigo destruyen todo sentido concreto de la cosa o persona; el hombre escogido como símbolo de los pasados entuertos no tiene vida propia en el ánimo de sus acusadores. Gracias a una retórica simbólica, un líder milenarista puede devolver golpe por golpe la comisión de agravios tratando con el mundo presente sin involucrarse en él. Es esta propiedad de abstracción la que adivinamos en el lenguaje de hombres como Robespierre. Hacerse específico, concreto, pondría en peligro los deseos que moldean un líder milenarista.

En esta aniquilación del presente a través de una variedad especial de metáfora, semejantes líderes enseñan algo sobre el desenlace de los deseos de una experiencia purificada de hombres más corrientes. En las vidas ordinarias, el deseo de pureza, que surge en la adolescencia, puede conducir a un lenguaje que de for-

ma parecida se aleja de la «factibilidad» de las personas nuevas o de las experiencias desconocidas. Esto ocurre más elemental e ingenuamente en la jerga de los adolescentes, ahora una mezcla oscura de la conversación decaída de los blancos y la apasionada de los negros; si cuarenta cosas diferentes son meramente «un chisme» ¿tendrá alguna de ellas carácter propio? Pero el mismo proceso opera en metáforas de más hondo significado: el imaginarse un chico o chica ideal es una forma de defenderse contra la singularidad, que es lo mismo que decir la realidad, de cada chico y chica, en las reuniones de adolescentes, midiendo la persona real vis a vis de la persona ideal que el adolescente ha decidido ya como la mejor para su gusto.

Escritores como Blos y Erikson advierten que la concentración en uno mismo por parte de los adolescentes no es, tampoco ahora, si seguimos los indicios de alguna conducta revolucionaria, nada que deba sorprendernos demasiado. Volcando nuestras energías en un ideal de egotismo, los enemigos de la pureza, las experiencias desarticuladas y turbadoras de interacción en el mundo cotidiano, pueden ser descartadas como de menor importancia, y el joven puede, como el personaje Hong de Malraux, imaginarse fuerte porque rehúsa ser desafiado.

Con demasiada frecuencia en el pasado, los psicólogos y psiquiatras han tratado la salud emocional como una fuerza diametralmente opuesta a la «enfermedad» emocional, que es tenida esencialmente por una forma de debilidad humana. La presente generación de profesionales en la materia va advirtiendo

cómo muchas «enfermedades» emocionales pueden ser producto de fuerzas humanas, unas fuerzas que son desaprovechadas en la vida, pero distan de estar ausentes o debilitadas.

La configuración adolescente que acabamos de describir es una fuerza de este género. El joven obtiene un mecanismo para movilizar una respuesta al desequilibrio de sus escalas de crecimiento. En lugar de sufrir pasivamente, moviliza un mecanismo para razonar y proceder como un ser independiente en un medio ambiente extraño. Lo que intento mostrar *no* es que esta fuerza es innatamente mala o «enfermiza» sino mejor que es enormemente peligroso el que permanezca fija en la vida de una persona, si no se enfrenta a ningún reto y se convierte en una modalidad permanente. Si no hay movimiento alguno más allá de esta pauta inicial de forjar la identidad, se origina una terrible paradoja. Los individuos pueden abandonar todo intento de experimento personal como consecuencia del convencimiento de que ya conocen todo aquello a que han de conducirles los experimentos con sus propias vidas, pues lograr que las cosas adquieran coherencia significa imaginar que se conocen y comprenden por el simple hecho de la voluntad de cada cual. Como consecuencia, el principio de seguridad y regularidad pasa a enriquecerse gracias a la voluntaria ilusión de que el joven, o la persona de más edad que acarrea las cicatrices de su juventud, ha ensayado ya de un modo u otro todas las posibilidades que se le ofrecen. De esta forma, las fuerzas detrás de la purificación, las fuerzas del miedo, llevan al joven a entrar en

la vida adulta en un estado de servidumbre a la seguridad, en una ilusión autoimpuesta de conocimiento sobre el desenlace de las experiencias que nunca tuvo.

EL DESEO DE PUREZA VISTO COMO UNA ENFERMEDAD

Los psicólogos tienden a contemplar las fuerzas que crean este deseo de pureza, cuando se convierte totalmente en fijo y dominante en la vida, como una forma de enfermedad emocional. Estas fuerzas pueden afectar la forma en que las personas se castigan a sí mismas por cosas de las que se sienten culpables. Al tratar de asirse a una experiencia dolorosa de la que un hombre se siente culpable, sin tener que aceptar que es real, sin tener que padecer sus punzadas, es corriente que las personas traten de idealizar las situaciones valiéndose de una metáfora general de fracaso o culpabilidad personal, pues es mucho más fácil decir soy un pecador, formular una proposición trascendental, que decir yo injurio a este individuo en este tiempo y lugar. Por tanto, procedente de la dinámica de la autopurificación puede surgir un sentimiento agobiante de culpabilidad, si bien confortante en el fondo, que anule la capacidad de un individuo para plantar cara a los hechos concretos del mundo. Ésta es una condición patológica en el sentido de que justifica el que un individuo permanezca pasivo ante situaciones y problemas cotidianos, pasivo también hacia los efectos que sus acciones causan sobre otros individuos. Independientemente del daño que produzcan, él puede cómodamente tole-

rarlo porque él, a su vez, se anuncia como un terrible pecador.

Pero lo que no ha sido averiguado antes acerca de los deseos de experiencia purificada en la adolescencia es de qué modo acaban manifestándose como un fenómeno comunitario. El que el proceso del adolescente para procurarse una identidad de coherencia posea un carácter social puede verse en áreas tales como la elección de carrera, la identidad sexual, y las pretensiones de competencia inmovibles del adolescente. Pero una estructura comunitaria que se monta partiendo de los deseos de pureza en la adolescencia significa algo más: cuando los deseos de purificación de un gran número de personas se imponen y pasan a ser dominantes en sus vidas, sería lo más natural que estos hombres trataran de moldear la sociedad a su imagen y semejanza, de modo que la estructura de la sociedad se organizara para alentar y codificar esta peculiar evasión del desorden penoso.

Dar por supuestos los significados de la experiencia, sin la amenaza de sobrellevarla activamente, no es algo tan singular sobre su desarrollo en la adolescencia que sus frutos puedan verse exclusivamente en personas que son divergentes. Más bien, como intentaré ahora demostrar, esta fuerza retorcida en el ciclo del crecimiento humano ha encontrado su expresión más poderosa, en los actuales momentos, en las formas que las comunidades opulentas otorgan a la represión, pues es la estructura social de las modernas comunidades urbanas de la opulencia la que no sólo prolonga su normativa adolescente de anulación, sino que sucesiva-

mente obra para congelar las vidas adultas en la misma pauta, de modo que los hombres sean continuamente conducidos a imaginarse significados sobre todas las variedades de experiencia que temen sobrellevar. La «patología» aquí es que, codificando el deseo de coherencia en la vida comunitaria opulenta, los hombres han encontrado los medios de imponer una esclavitud voluntaria sobre ellos mismos. Es esta esclavitud, esta servidumbre, de la que sus hijos más sensibles están ahora evadiéndose, es esta estrechez de opciones lo que incita al joven a buscar una nueva variedad de vida comunitaria.

EL MITO DE LA COMUNIDAD PURIFICADA

La «ética protestante» fue una frase que se hizo famosa con *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de Max Weber. El libro de Weber ha sido atacado una y otra vez durante los últimos cincuenta años, en parte porque el público pensó que Weber quería dar a entender con esta ética protestante una filosofía religiosa que de un modo u otro causaba o ayudaba a engendrar el espíritu del capitalismo. Weber dio a entender en el fondo algo más simple y más penetrante.

Weber vio en los motivos para las creencias religiosas entre ciertos líderes protestantes del siglo xvii un deseo de encontrar en los actos mundanales y cotidianos de los hombres los signos de virtud religiosa, aun cuando estos protestantes creyeran que los hombres en sus existencias cotidianas eran totalmente ignorantes de lo divino o del estado de sus propias almas. Esta contradicción no era ninguna abstracción, descubrió Weber, para las personas que vivieron en aquella época. Por una parte, a diferencia de sus hermanos católicos, habían hecho tabla rasa de los ritos por los cuales lo divino les hablaba y perdonaba sus pecados. El Dios Puritano era inescrutable. Por otra par-

te, y también en esto a diferencia de los católicos, deseaban ver en sus vidas cotidianas algunas pruebas irrefutables de su propia virtud, de modo que supieran con seguridad lo que les aguardaba después de la muerte. Esta contradicción daba a los actos mundanales terrible importancia como signos de virtud, y por consiguiente eran tema de constante escrutinio y análisis; sin embargo, estaban también vacíos de contenido, puesto que los hombres no podían conocer cómo Dios deseaba que obrasen.

El gran logro de Max Weber fue entrever en esta situación religiosa la expresión de una clase de ansiedad que conduciría a los hombres a un renunciamiento y represión, por causa del miedo a infringir algún código sagrado cuyas reglas no podían comprender. Y Weber percibió que en una etapa posterior de la historia los tipos de hombres que se convirtieron en capitalistas hacían patente la misma clase de ansiedad, expresada en una forma notablemente similar a la de los protestantes, y especialmente a la de aquellos protestantes que eran puritanos. Weber dedujo que los capitalistas, que fueron un fenómeno nuevo en los siglos xviii y xix, podían por consiguiente haber padecido el mismo problema contradictorio que antes afligió a los puritanos. Estaban empeñados en un mundo carente de significado cuya pretensión —es decir, la de hacer dinero— no poseía valor propio, y no obstante estas pretensiones poseían gran valor, en el sentido de que eran una demostración de la virtud de todos los empeñados en las mismas. El dilema puritano se repitió a medida que los hombres fueron escudriñando

mutuamente sus actos en pos de indicios de una bondad cuya naturaleza no revelarían los actos mundanales.

Es este ascetismo, esta «vigilancia mundanal» de los actos de los demás y de uno mismo en pos de signos de una virtud desconocida, la expresión pública del afán de pureza lo mismo entre los puritanos que entre los empresarios.

Esta ética autorrepresiva creó en ambos casos vida comunitaria. En tiempos de los puritanos las personas se vigilaban mutuamente buscando señales de virtud doctrinal y de vicio, y en una era posterior las personas se vigilaban mutuamente y a sí mismas buscando señales de aquellas cualidades de frugalidad y renuncia que conducirían a la riqueza, riqueza que era a su vez un signo de virtud que nadie osaría reprochar.

La razón de la similitud entre este particular movimiento religioso y el movimiento económico que le sucedió fue lo que Weber buscó. Ambos tenían como fundamento la ansiedad, y ambos conducían a una renuncia y represión comunitaria de actividad carente de virtudes. La dirección de Weber era perfectamente clara: trataba de mostrar cómo una cierta clase de anhelo de pureza personal puede sobrevivir, como valor social, en una edad que ha apartado a un lado la religión.

Pero en este punto Weber dejó el fenómeno. La imagen de la ética puritana, un ascetismo mundanal como él lo llamaba, no fue rastreada más allá de su reseña de la vida pública en el siglo XVIII. Sin embargo, los ingredientes que crearon esta ética —miedo, un sis-

tema contradictorio de valores, una autorrepresión encaminada a ser un signo de alguna respuesta personal a una situación ya por sí misma fuera de control—, estos problemas están demasiado arraigados en la naturaleza de los hombres para que simplemente hayan desaparecido.

UNA NUEVA ÉTICA PURITANA

El último capítulo mostró cómo, en la adolescencia, salen a relucir en el crecimiento contradicciones conducentes a un peculiar modo de miedo. Este miedo a su vez conduce a una pauta de renunciamiento y de esfuerzos para evitar el riesgo en pautas de identidad. El impacto de este proceso es la posibilidad que tienen los adolescentes ordinarios y la probabilidad que se ofrece a algunos adolescentes y adultos de establecer mecanismos permanentes para purificar su experiencia de lo temible o lo desconocido. Sería natural preguntarse qué relación tiene este proceso psicológico en la adolescencia con la «ética» cultural de la autorrenuncia que Weber encontró en los puritanos y los primeros capitalistas del pasado. La respuesta, creo yo, es que este proceso adolescente ha creado, en los tiempos modernos, una ética comunitaria de pureza radicalmente diferente de la que las comunidades produjeron mediante el ascetismo mundanal en épocas anteriores.

Dudaría en decir qué diferentes usos históricos han sido hechos de la misma crisis adolescente, pues la psicología de los individuos es por sí misma histórica,

no inmutablemente dada. En cambio, pienso que las ideas psicológicas sobre el renunciamiento desarrolladas desde los tiempos de Weber facilitan los materiales para comprender una nueva variedad de «ética puritana» en la vida pública. Para comprender lo que esta nueva ética puritana, este nuevo prurito de pureza en los asuntos públicos, es y representa, hace falta decir algo sobre la idea de comunidad propiamente dicha.

«Comunidad» es un término social engañoso. La gente habla de «comunidad» de intereses, por ejemplo, individuos que realizan la misma clase de trabajo o dependen unos de otros para ganar dinero. También hay «comunidades» de sentimientos, como iglesias o grupos étnicos cuyos miembros poseen vínculos sentimentales entre sí. No obstante, incluso en el lenguaje cotidiano, la idea de una comunidad no es canjeable con la idea de un grupo social; una comunidad es una particular variedad de grupo social en la que los hombres creen que ellos *comparten* algo juntos. El sentimiento de comunidad es fraternal, envuelve algo más que la admisión de que los hombres se necesitan mutuamente en el sentido material. El vínculo de comunidad es el de percibir identidad común, un placer en reconocernos a «nosotros» y «lo que somos».

Las emociones envueltas en este sentimiento de solidaridad son complejas y quienes escriben sobre sociedad no comprenden gran cosa de ellas. Al comienzo de este siglo, el pensador social alemán Ferdinand Tönnies intentó esbozar las diferencias entre una vida comunitaria, en la que las personas sienten vínculos emocionales entre ellos como seres humanos comple-

tos, y vida de grupo, en que los hombres sienten sus vínculos en términos de tareas especializadas, emocionalmente neutras, que realizan juntos. La generación a la que Tönnies enseñaba tendía a contemplar esta divisoria entre comunidad y grupo como polos opuestos de experiencia social. En el gran florecer de la sociología en la Universidad de Chicago, en las décadas que siguieron a la Primera Guerra Mundial, escritores como Robert Park, Louis Wirth, y Robert Redfield comenzaron a interpretar las diferencias entre los dos como las diferencias entre aldea y ciudad. Mientras que en la vida pueblerina los hombres sentían un espíritu de pertenecerse mutuamente y compartían entre ellos la gama completa de actividad humana, en la ciudad, dicen estos escritores, los hombres llegaban a sentirse parte de la vida de los otros en virtud de tareas funcionales realizadas en común; las tareas eran por sí mismas tan especializadas que el sentimiento de afinidad de los hombres se partía en innumerables fragmentos. En la ciudad, las complejas interacciones emocionales entre hombres únicamente se obtenían mediante la ejecución de tareas especializadas.

El inconveniente de esta idea de los dos polos —comunidad pueblerina *versus* grupo ciudadano— es que se ha evidenciado demasiado clara, demasiado lógica y demasiado simple para brindar explicaciones de las variedades de solidaridad pública. Pues lo que los investigadores modernos han puesto al descubierto, particularmente en la ciudad opulenta y áreas suburbanas, es que los hombres configuran para sí un convencimiento en cohesión emocional y valores compar-

tidos entre ellos que tiene escasamente que ver con sus verdaderas experiencias sociales juntos. Los ingredientes específicos de este convencimiento son la nueva ética puritana.

En los días que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, los investigadores sociales como David Riesman y Maurice Steim se convencieron de que el sentimiento de identidad común en la vida comunitaria, la proyección de hilos que unen a un grupo de personas, puede darse de *antemano* en toda experiencia pública entre las personas implicadas. Esta asombrosa idea Riesman la llevó un paso más lejos cuando insinuó que la necesidad de proyectar un carácter común de vida comunitaria acaba por estar a menudo en abierta pugna con la forma auténtica en que los hombres actúan recíprocamente. Vio personas que proyectaban una imagen de «quienes somos», como personalidad colectiva, en un plano totalmente distinto, y anticipado, del carácter de lo que ellos mismos compartían.

Un desconcertante retrato de una comunidad de este tipo fue realizado hace una década por Arthur Vidich y Joseph Bensman, que fueron a vivir en una pequeña ciudad del estado de Nueva York con ánimo de estudiarla. Descubrieron que los habitantes de esta comunidad llevaban vidas departidas entre cometidos en la misma población y otros en una ciudad grande contigua; encontraron que la participación comunitaria y la toma de decisión en la población eran compartidas únicamente por un reducido número de personas, y observaron que fuerzas sociales tales como clase, raíz étnica y edad desempeñaban papeles decisivos en la in-

terrupción de contactos entre personas de la comunidad. Pese a ello, los residentes de esta pequeña población proclamaban un convencimiento firme, casi desesperado, en ellos mismos como un grupo unificado con contactos cordiales y sostenidos entre todos los miembros de la comunidad de la población. Los verdaderos contactos estaban principalmente centrados en la discusión del estatus y las diversas fortunas de los miembros de la comunidad urbana, pero estas personas se creían mutuamente comprometidas de un modo mucho más amplio, más importante, y reaccionaban con hostilidad cuando el grado de su cohesión era puesto en tela de juicio por los investigadores. A este sentimiento de solidaridad el sociólogo polaco Florian Znaniecki lo llama una comunidad fundamentada por un acto de voluntad mejor que por actos de experiencia.

Esta misma proyección de solidaridad comunitaria, opuesta a la experiencia comunitaria, me chocó fuertemente al mirar en la cadena de acontecimientos que condujeron al desahucio de una próspera familia negra de un lujoso suburbio en las afueras de una ciudad del Midwestern. En este suburbio, la tasa de divorcio era casi cuatro veces mayor que la de la media nacional, la tasa de delincuencia juvenil comenzaba a aproximarse a la de los peores distritos de la ciudad a la que pertenecía el suburbio, la incidencia de hospitalización por colapsos emocionales era frecuente. Con todo, las personas de la comunidad se unieron en una gran exhibición de fuerza para arrojar a la familia negra de su casa a los tres días de haberse trasladado

ésta porque los residentes dijeron, entre otras cosas, que «somos una comunidad de familias sólidas» y «rechazamos la clase de gente que no puede mantener sus familias unidas». «Es un lugar feliz y tranquilo —dijo un residente— y el carácter de la comunidad tiene que mantenerse unido». La importancia de este incidente no es simplemente que los residentes del suburbio mentían descaradamente, sino que mentían de esta particular manera.

Algunos escritores han argüido que tal «inseguridad» figura en la raíz de esta necesidad de una imagen de comunidad, de «nosotros». Talcott Parsons, por ejemplo, ha efectuado un brillante estudio sobre este tema al comentar la obsesión de los nazis alemanes para definir algo característicamente «ario». Durante períodos de cambio y desplazamiento social, dicen estos críticos, crece firmemente el deseo de definir un «nosotros» común de forma que los hombres puedan levantar un baluarte para ellos contra el desorden.

Pero el plantear el asunto de este modo pone al descubierto algo que ya hemos discutido en términos de crecimiento individual: la purificación de identidad puede ser forjada en la vida como un medio de eludir experiencias que pueden ser terribles, desconcertantes o dolorosas. ¿Hay una conexión entre esta comunidad por un acto de la voluntad, esta identidad de un «nosotros» coherente, y los instrumentos generados en los adolescentes en virtud de los cuales los individuos adquieren un «yo» purificado, resistente a las nuevas experiencias?

La conexión existe, creo, y no se parece a lo que

Weber observó en las comunidades del mundo puritano, pues aquí las imágenes de solidaridad pública están forjadas con el fin de que los hombres puedan evitar tratarse mutuamente, mientras que en las sectas puritanas o entre los primeros empresarios las imágenes de pureza fueron formadas de modo que los hombres pudieran acercarse más y justificar nuevas formas de acciones sociales. El ascetismo que Weber vio en germen en el mundo puritano, con su constante y mutua interrogación y examen, y el ascetismo mundanal del siglo siguiente, cuando los hombres se investigaban mutuamente sus actividades para hallar los signos de gracia en aquellas virtudes que conducían a la riqueza, estos intentos de purificación llevaron a los hombres a una comunidad de experiencia, para usar la frase de Znaniecki. Pero los mecanismos de represión que Viddich y Bensman encontraron fueron mitos que impidieron a los hombres una acción mutua y comprenderse como realmente eran. La vida comunitaria puritana o la de los esforzados empresarios no excluía el conflicto; de hecho, el conflicto era a veces alentado para lograr fines virtuosos. La pequeña ciudad-estado del centro de Nueva York y el suburbio donde las familias «negras» eran excluidas temían el conflicto que envolviera antagonismo entre hombres, tanto amigos como enemigos, y que fuera un acontecimiento social incontrolable y por consiguiente temible. Por un acto de la voluntad, una mentira si lo prefieren, el mito de la solidaridad comunitaria confiere a estos individuos modernos la oportunidad de ser cobardes y engañarse mutuamente.

Riesman, Vidich y Stein descubren que hay asimismo una gran diferencia económica en las fantasías de la identidad comunitaria. Estas fantasías han tenido lugar en comunidades relativamente opulentas. La opulencia, como se verá, concede a una comunidad nuevos instrumentos para definirse de esta particular manera. Es también la opulencia la que causa que este problema en la vida comunitaria tenga que ser sufrido por las sociedades posrevolucionarias que logran sobrevivir, así como también por las sociedades del mundo occidental, pues especialmente en las comunidades opulentas la particular sensación de solidaridad no puesta a prueba es un uso lógico de los poderes desarrollados en la adolescencia para evitar las penalidades.

CÓMO SE FORMA EL MITO DE LA PUREZA COMUNITARIA

El sentimiento de una identidad común, en las formas que Riesman y Znaniecki describen, es una falsificación de la experiencia. La gente habla acerca de comprensión mutua y de los vínculos comunes que la unen, pero las imágenes no corresponden certeramente a sus verdaderas relaciones. Pero la mentira que han formado como su imagen común es una falsedad utilizable—un mito— para el grupo. Su utilidad es que compone una imagen coherente de la comunidad como un todo: las personas trazan un retrato de quiénes son, que las aglutina como si fueran una sola, con una colección definida de deseos, antipatías y metas. La imagen de la comunidad se purifica de todo lo que podría

transmitir un sentimiento de diferenciación, sin hablar de conflicto, sobre quiénes somos «nosotros». De esta manera el mito de la solidaridad comunitaria es una purificación ritual.

Implícito en esto tenemos un desplome del marco experimental, una condensación de todas las experiencias desordenadas en la vida social, con el fin de crear una visión de identidad comunitaria unificada. Es exactamente este rodeo alrededor del contacto y experiencia social en la hechura de una identidad común coherente lo que revela las marcas de la adolescencia en el proceso de comunidad.

La adolescencia ha sido descrita como una etapa de la vida en la que el individuo alcanza finalmente el potencial completo de sus facultades humanas, pero carece de la experiencia propia de los adultos para guiarle en el uso de estas facultades o poderes. Este desequilibrio en las escalas de tiempo de crecimiento es particularmente acentuado en los aspectos de las opciones éticas y sociales. Los jóvenes poseen el poder de ser libres, de escoger sus futuras carreras, explorarlas fuera de los límites de la familia y la escuela, tener relaciones eróticas completas y variadas; pero ellos no sienten ninguna sensación de libertad en tales circunstancias en sus propias vidas. Éste es el malestar oculto, a mi entender, que los escritores como Erikson llaman una crisis de identidad. Algunos adolescentes tienen la fuerza de reprimirse, y dejar que una diversidad de nuevas experiencias dolorosas, confusas y contradictorias, irrumpa en sus vidas, antes de que emprendan los pasos activos que les confirmarán una identidad. Pero

a la mayoría de los jóvenes les está negada la fortaleza para resistir una ambigüedad de esta clase, y movilizan sus nuevos poderes para formar significados *conscientes* y relaciones de valores en ellos mismos acerca de las experiencias que todavía no han vivido. De este modo, el marco experimental es controlado por anticipado; su impacto sobre la realidad que un joven percibe es apagado debido a que las nuevas experiencias imprevistas o dolorosas son rechazadas como inverosímiles. No encajan en los esquemas de orden coherente que el joven es ahora capaz de enunciar conscientemente a sí mismo.

Es la misma proyección —un retrato de «nosotros» como un ser coherente que se adelanta a las relaciones sociales propiamente dichas— la que entronca el sentimiento de solidaridad pública con las pautas de anulación o evitación aprendidas en la adolescencia. Ciertos instrumentos de anulación usados por un ser humano para enfrentarse con crisis en sus propias pautas de crecimiento son sucesivamente transferidas al modo que él se imagina como ente social. Por esta transferencia de una aptitud aprendida en la adolescencia es cómo el mito de una comunidad purificada cobra vida.

La ilusión retenida por los adolescentes cautivados por el deseo de una identidad purificada es que ellos escogen una rutina coherente y segura, con conocimiento y experiencia de todas las alternativas de la seguridad. No hay ningún motivo para que las personas que han aprendido semejante técnica de evitación en sus particulares vidas, no aprendan como adultos a

participar juntos. Las experiencias públicamente dolorosas, las situaciones sociales desconocidas llenas de posible sorpresa y reto, pueden ser evitadas gracias al común consenso de una comunidad en creer que ellos conocen ya el significado de estas experiencias y han extraído las lecciones de ellas conjuntamente. Por ejemplo, en el barrio en el que expulsaron a la familia pudiente de raza negra, el mito creado por los residentes blancos —el de que ellos formaban voluntariamente un grupo estrechamente compenetrado de familias estables— sirvió para inmunizarles por adelantado a la molestia de tratar concreta y directamente con la familia negra. A causa de que los blancos pensaban al unísono en su ilusión sobre su estabilidad familiar, podían expulsar a gentes a las que suponían diferentes.

Es un axioma entre estudiosos de grupos pequeños que los individuos se sienten más inquietos y más controvertidos al percibir «la cualidad de ser de otra forma» de las personas que les rodean. Encontrar las diferencias entre uno y el mundo que nos rodea parece ser mucho más difícil de soportar que averiguar los puntos de similitud. El miedo a «la cualidad de ser de otra forma», de lo que no se conoce, es justamente una muestra de cómo los hombres tienen miedo *a sí mismos* y a sus propias facultades, cuando estas facultades maduran en la adolescencia. De la adolescencia las personas heredan un poder para crear mitos en sus vidas públicas como adultos, para mitigar la consciente percepción de «la cualidad de ser de otra forma» del prójimo.

Una comunidad no es simplemente un grupo so-

cial o una colección desvinculada de individuos que viven en el mismo lugar. Es un grupo en el que las personas se pertenecen mutuamente, comparten algo en común. Lo que es notable sobre esta participación mítica en las comunidades es que sus miembros sienten que se pertenecen mutuamente, y comparten juntos, porque son parecidos, *son lo mismo*. La mezquindad de este sentimiento puede verse mejor comparándolo al modo de compartir y al sentido de pertenecerse de un gran amor. Como Denis de Rougemont tan inteligentemente ha hecho notar, la participación que ocurre en las relaciones más profundas de la intimidad surge de un amor a la distintividad, la singularidad de la otra persona, no de la fusión de ambos amantes en un ser homogéneo. Pero en la purificación de una imagen de comunidad coherente, el temor, mejor que el amor, de la «cualidad de ser de otra forma» de los hombres prevalece. De este miedo brota la falsificación de la experiencia. El sentimiento de «nosotros», que expresa un deseo de ser semejantes, es un modo que tienen los hombres de evitar la necesidad de analizarse mutuamente más a fondo; en vez de esto, los hombres se imaginan que lo conocen todo unos de otros, y su conocimiento se convierte en una convicción de que deben ser lo mismo.

De esta forma, el sentimiento de «nosotros» puede crecer entre personas cuyas vidas dan la impresión al extraño de ser sumamente dispares en la realidad, que parecen de hecho compartir bien poco mutuamente e importarles aún menos la vida de los otros. Es este sentido de falsificación de comunidad el que Stein,

Riesman, Vidich y Znaniecki han descrito. La falsificación no es engendrada, me figuro, por causa de las peculiaridades en las condiciones locales e incluso americanas. Más bien es engendrada por la forma en que los seres humanos aprenden, en un cierto punto de su crecimiento, cómo mentirse a sí mismos, con el fin de evitar nuevas experiencias que podrían obligarles a sobrellevar el dolor de percibir lo imprevisto, lo nuevo, «la cualidad de ser de otra forma» de los que les rodean. A través de este singular proceso de aprendizaje el «pertenecerse» mutuamente se convierte en una sensación compartida de lo que pensamos que deberíamos ser como seres sociales, con objeto de no salir lastimados.

Pero el resolver el miedo a «la cualidad de ser de otra forma» sirviéndose del mito de la solidaridad afecta las formas en que la comunidad, como entidad por sí misma, opera en el curso del tiempo.

LA ESTRUCTURA SOCIAL DEL MITO

El mito de la solidaridad en la vida comunitaria alude a un problema humano más complejo que la conformidad social. Corrientemente, las discusiones sobre aquiescencia a los valores y costumbres de las masas han juzgado a los seres humanos implicados como si fueran, en el peor de los casos, criaturas pasivas manejadas por un sistema impersonal. Por tanto, se da por supuesta la aquiescencia sin placer, la obediencia insensata a las normas. Éste es un panorama demasiado

halagador de los impulsos humanos en su forma de producirse.

Cuando el deseo de una semejanza comunitaria se interpreta como el ejercicio de poderes desarrollados en la vida cotidiana, y no como el fruto de alguna criatura abstracta llamada «el sistema» o «cultura de masas», es indudable que las personas envueltas en el deseo de coherencia buscan *activamente* su propia esclavitud y autorrepresión. Equivaldría a insultarlas si este asunto les fuera expuesto tan crudamente, por supuesto; con todo, son sus actos, sus impulsos, los que crean las formas públicas, comunitarias. Las imágenes sociales no se materializan porque sí; son hechas por los hombres, porque los hombres aprendieron en sus respectivas vidas, en una determinada etapa de su desarrollo, los propios mecanismos de evitar el dolor más tarde, compartiéndolos en un mito comunitario represivo y coherente.

Cuando el escritor francés Alexis de Tocqueville llegó a América, hace ya un siglo y medio, quedó asombrado por la garra que el mito represivo tenía en la vida comunitaria americana. Los americanos que él observó necesitaban tener la seguridad, y asegurarse mutuamente, de que eran lo mismo; esto es, *iguales por su condición*. Tocqueville creyó que sentían esta necesidad porque se notaban inseguros acerca de su propia dignidad como hombres; el acto de cerrar filas, al ratificar a sus ojos aquella similitud y coherencia en una imagen común, eliminaba el recelo de la dignidad amenazada. Las cuestiones hasta ahora examinadas podrían expresarse, en términos de Tocqueville, como un modo con

el que los hombres falsean un sentimiento de dignidad a través de una imagen de igualdad. Esto nace en la adolescencia, y sucesivamente renace en la vida comunitaria, un medio de ratificarse en que el proceso de aprendizaje de la vida ha ocurrido aunque la sustancia del mismo haya sido soslayada. El resultado es un sentimiento de dignidad en la imagen de la semejanza, de la igualdad de condición, como Tocqueville lo expone, que los hombres forjan para sí.

Hay tres consecuencias sociales notables de este mito de dignidad a través de la solidaridad comunitaria.

La primera es la pérdida de la participación real en la vida comunitaria, la pérdida de situaciones de confrontación y exploración entre grupos particulares de hombres, Tocqueville pensó que esto sucedía porque los individuos de la comunidad se convencían de que, puesto que la comunidad estaba en manos muy parecidas a las suyas, independientemente de quien la gobernara, la comunidad estaba pues en buenas manos. Si cada hombre era digno, y todos compartían el mismo carácter, entonces todos eran dignos y merecedores de confianza. Así los hombres podían volver a sus preocupaciones genuinas, según Tocqueville, que eran los mezquinos, rutinarios y aislados placeres de la vida cotidiana. Solidaridad de nombre y aislamiento de hecho eran, dijo Tocqueville, causa y efecto.

Pero yo opino que las ideas psicológicas de este ensayo sitúan el asunto bajo otro prisma. Implícito en el proceso de formar una imagen coherente de comunidad reside el deseo de evitar la participación real. Sen-

tir vínculos comunes sin experiencia común sucede, en primer lugar porque los hombres temen participar, temen los peligros y los desafíos de ello, temen su dolor. Por consiguiente, abstenerse de la participación no es simplemente una posibilidad bajo estas condiciones, como Tocqueville creía; es el poder motriz el que apremia a los hombres para que se sientan socialmente semejantes, y compartan el mito de la identidad común.

Por tanto, en el barrio distinguido cuyos residentes se enfrentaban repentinamente con la posibilidad de tratar con una situación real —la introducción de una próspera familia negra en su medio ambiente— el prejuicio racial era un producto de algo en las vidas de los mismos vecinos, algo que tenía escasamente que ver con sus sentimientos acerca de los negros. El prejuicio racial era una máscara de su miedo de tener que ser entes sociales, tratarse entre ellos con el fin de convivir. Con vistas a defenderse contra esta participación social, y todo su dolor, tenían que proclamar una mentira sobre quienes eran, sobre su propia imagen coherente y unificada. Esto se traducía en una mentira sobre la correspondiente «cualidad de ser de otra forma» de los negros.

El incidente sugiere una segunda consecuencia del sentimiento de coherencia en una comunidad: la represión de los discrepantes. Nuevamente, Tocqueville vio la brutal represión de los discrepantes como una necesidad si los hombres debían seguir convenciéndose de su dignidad colectiva a través de su semejanza colectiva. Los «poetas de la sociedad», los hombres que desafían las normas, tenían que enmudecer con el

fin de que la similitud, la semejanza, pudiera mantenerse. Pero cuando el sentimiento de «nosotros» es interpretado como un mito engendrado en el ciclo de vida, la represión que una comunidad practica es algo más que un simple medio hacia un fin; de hecho, es exactamente el mismo proceso de represión que la mayoría, el «nosotros», ejercen contra ellos mismos. No expulsamos esta familia negra de nuestro vecindario para convertirlo en un lugar más bonito, por más que sea esto lo que nos digamos. En resumidas cuentas, los negros podrían ser azules, marrones o verdes; lo que tememos es que algún «otro» acabe por importarnos, y esto podría lastimarnos como consecuencia de nuestra exploración de «la cualidad de ser de otra forma».

Así que las expresiones de identidad común y represión de desviacionistas o discrepantes son aspectos ambos del temor al poder que, dentro de ellos mismos, sienten los hombres. Permitir la libertad de desviarse sería preocuparse por lo desconocido, el otro, en los contactos sociales. Los mitos de comunidad son auto-destructivos en el sentido de que adoptan una fuerza desarrollada en la vigilia de la edad adulta y la usan para reprimir otras fuerzas humanas como la curiosidad y el deseo de explorar.

El término «represión» se está transformando en nuestros días en un reclamo generalizado en los círculos intelectuales, exactamente tal como la palabra «comunista» lo fue una vez entre los antiintelectuales. Como Kai Erikson ha señalado, la represión total de los desviacionistas sustrae a la sociedad unos medios de definirse; debería haber espacio para «ellos» para

que «nosotros» también existamos. Pero el mito de «nosotros» es un acto de represión, no tan sólo porque excluye de una particular comunidad a los extraños o desviacionistas, sino por causa de lo que exige de aquellos que son los elegidos, los incluidos. Los elegidos deben renunciar a lealtades complejas o conflictivas, y ellos *desean* hacer esto, desean convertirse en esclavos unos de otros, con el fin de evitar las potencias en ellos que les transformarían en exploradores más allá de límites confortables.

La tercera consecuencia de este deseo de una imagen de vida comunitaria coherente y compartida reside en su relación con la violencia.

El mito de la solidaridad comunitaria manda que los hombres, en mi opinión, lleguen al desacuerdo con otras comunidades o con extraños demasiado poderosos para excluirlos a nivel de confrontación violenta. Esencialmente, las comunidades cuyos componentes humanos se sienten vinculados mutuamente en virtud de su similitud están polarizadas. Cuando surgen cuestiones dentro o fuera de la comunidad que no pueden ser zanjadas por procedimientos rutinarios de administración burocrática, parece que toda la trama del mito está en peligro a causa de una cuestión o acontecimiento intratable que no puede ser digerida. Esto sucede porque la base del orden comunitario es la monotonía comunitaria; los problemas que no encajan en el molde desafían el sentimiento de «formar una piña» sólo porque sus componentes humanos son parecidos. En situaciones como ésta, la dignidad de cada uno se siente amenazada, y las personas no pueden ignorarlo.

Piensan que la misma supervivencia de la comunidad está en peligro, y en un cierto sentido no se equivocan. Los individuos en la comunidad han logrado una sensación coherente de ellos mismos precisamente gracias a eludir experiencias penosas, confrontaciones desordenadas y experimentos en la formación de su propia identidad. Al existir, por tanto, tan poca tolerancia para el desorden en sus propias vidas, y por haberse encerrado tanto en sí mismos de modo que no poseen tampoco ninguna experiencia del desorden, la erupción de tensión social se transforma en una situación en la que los métodos fundamentales de agresión, fuerza violenta y represión parecen ofrecer ya no solamente justificación, sino seguridad de vivir. Es una terrible paradoja que la escalada de la discordia en violencia acabe por ser, en estas comunidades, el medio exclusivo para mantener la «ley y el orden».

De esta forma algunas comunidades, gracias a tales instrumentos como la policía, responden de una forma totalmente desproporcionada a las provocaciones que reciben. No pienso ahora tanto en los obvios ejemplos—Chicago durante la Convención Nacional Democrática, el levantamiento de los estudiantes mexicanos de 1968, las recientes purgas en las ciudades chinas—como en los sutiles procesos, como las reacciones en la mayoría de suburbios americanos después de la cadena de motines desde 1964 a 1968. Estos motines, al contrario de muchos estallidos de insurrección, no traspasaron los límites de los guetos negros; nunca suscitaron refriegas a tiros de carácter masivo o multitudes al asalto de los centros del gobierno; más bien se centra-

ron en el pillaje de pequeños artículos de propiedad, alimentos o licores. Como se dice que ha declarado un revolucionario de Vietnam del Norte, era mucho menos una revuelta que un desesperado y apocalíptico acto de autodestrucción por parte de individuos que creían no poder aguantar más. Sin embargo, la reacción en los barrios blancos era de que el «nosotros» corría peligro, pues los negros desbordaban los límites de los guetos, y la verdadera guerra civil y el ataque personal eran inminentes. La venta de armas de fuego en los suburbios subió de forma alarmante, las abuelas aprendieron precipitadamente cómo disparar a matar, los liberales comenzaron a comprender la «lógica» del movimiento secesionista, la policía fue soltada en las ciudades en una ola de violentas represalias y destrucción insensata. El sentimiento agobiante del «nosotros» mortalmente amenazado, tan desproporcionado, tan apartado de la auténtica tragedia de autodestrucción, es el rompecabezas de estos desórdenes civiles. Este tipo de reacción, esta incapacidad para contender con el desorden sin elevarla a la escalada del combate mortal, es inevitable cuando los hombres moldean sus vidas comunes de tal modo que su único sentido de afinidad es el sentido de creerse parecidos o semejantes. Es debido a que los hombres son intolerantes y se muestran inquietos con la ambigüedad y la discordia en sus propias vidas, a que no saben cómo tratar el desorden doloroso en un marco social, y en vez de esto escalan el desorden al nivel de la lucha a vida o muerte.

Y finalmente, el entorno económico de la abun-

dancia en una comunidad fortalece cada una de estas consecuencias de apremio hacia la coherencia comunitaria.

EL PAPEL DE LA ABUNDANCIA EN EL MITO

Una imagen periódica en el lenguaje de la sociedad es el grande y fecundo caos de las ciudades. Su fascinación y su terror proviene de la diversidad dentro de los límites de la ciudad; el distrito de la confección de Nueva York, por ejemplo, se desparrama en el distrito de oficinas, que a su vez irrumpe en el distrito de agencias de servicios sociales que invade el distrito del barrio residencial elegante, que finalmente aboca en las zonas de establecimientos y tiendas de lujo alrededor de la calle Catorce. Cualquiera que ande a través de esta diversidad del centro inferior de la ciudad siente una enorme trepidación en el entramado de tantas clases diferentes de vida. Esta diversidad fue creada en la historia de Nueva York porque ninguna de estas áreas de actividad tenía bastante poder para controlar sus propios límites como una comunidad. Ninguna de ellas era lo bastante rica y centralizada para fortificarse, y así sufrió necesariamente la intrusión de otras.

Como Jane Jacobs ha observado, esta penetración de diversas modalidades de actividad laboral y vida, unas con otras, ha sido un rasgo característico de los vecindarios de las grandes ciudades estadounidenses, y también una característica que está en trance de desvanecerse. La razón de su extinción reside, en mi opi-

nión, en el papel que la abundancia desempeña en formar comunidades de solidaridad autoconsciente.

La abundancia material en una comunidad facilita el poder de dar cumplimiento al mito de una vida comunitaria coherente. Lo hace de dos maneras. La primera, y más obvia, es que una comunidad con adecuados recursos monetarios puede controlar materialmente sus límites y composición interna. Los viejos vecindarios en las ciudades eran complejos precisamente porque ningún grupo poseía los recursos económicos para escudarse; los residentes de las casuchas de ladrillo no tenían dinero suficiente para instalar una familia decentemente en una casa, y de este modo resguardar la unidad familiar de influencias exteriores al círculo familiar; a su vez, la vida residencial no podía resguardarse del comercio, por más que la gente hubiera querido alejarse de los ruidosos bares y tiendas en las plantas bajas de los edificios urbanos. Sucedió sencillamente que la gente no poseía los recursos para trasladarse. Una economía de escasez en las ciudades presenta, por lo menos históricamente, los mitos de la coherencia en los asuntos de la comunidad; la gente no disponía de efectivo para realizar sus propios deseos.

Ahora, con la aparición de grandes sectores de población urbana que acumulan modestas fortunas, aquellos deseos de coherencia, de exclusión estructurada y semejanza interna, pueden salir a relucir. Regiones urbanas completas pueden dividirse geográficamente por clase, raza, grupo étnico; actividades «desagradables» como tiendas y diversión pueden ocultarse de la vida hogareña, de modo que la identidad comunitaria,

a través de una brutal simplificación de actividades humanas, termina cristalizando.

Pero la abundancia desempeña un papel más penetrante y quizá más peligroso en la conformación del deseo de una identidad común, pues en las comunidades que son pobres, o en tiempos de escasez, el compartir algo entre individuos y familias es un elemento *necesario* de la supervivencia. Compartir los escasos aparatos de hogar, como un aspirador, o incluso tales necesidades básicas como el alimento, es un hecho a menudo observado por los visitantes de los barrios negros de las ciudades americanas; históricamente, sin embargo, la misma participación pública, que reúne a los individuos y exige contactos sociales directos entre sus componentes, ha sido un rasgo de no pocos vecindarios urbanos diversos; servicios, aptitudes y posesiones que podían ser compartidas facilitaban un foco para actividades públicas concretas.

Es en el fiel contraste de la abundancia donde la necesidad de semejante coparticipación desaparece. Cada familia posee su aspirador, su propio juego de vajilla y cacerolas, su propio transporte, su suministro de agua, calefacción, etc. Así la necesidad de interacción social, la necesidad de compartir, deja de ser una fuerza motriz en las comunidades de la abundancia; los hombres pueden retirarse a sus casas autosuficientes, autosustentantes. Esto significa que el sentimiento de comunidad, de estar relacionado y vinculado de algún modo, es arrancado de una parcela que en el pasado ofrecía experiencias públicas. Cuando mucho menos *debe* ser compartido, hay mucho menos fondo de ex-

periencias con las que los individuos pueden proceder a ensayar el carácter de cada cual. Al forjar un sentimiento de vínculos públicos, los hombres se inclinan mucho más fácilmente a imaginarse que son idénticos mejor que lo que realmente hacen en sus relaciones recíprocas.

La abundancia, en otras palabras, acrecienta el poder de crear aislamiento en los contactos públicos al mismo tiempo que abre un cauce por el cual los individuos pueden concebir fácilmente su vinculación social en función de su semejanza mejor que de su mutua necesidad.

Éstas son las dimensiones del mito de la solidaridad comunitaria. Parece como algo posible, incluso probable, en las vidas de los individuos, como resultado de sus experiencias en la adolescencia. Pero el mito es más que meramente una posibilidad social lógica de crecimiento psíquico. Es una fuerza real en la moderna vida social, y tiene su relación especial con el desarrollo de las ciudades durante este siglo. El gradual predominio de este mito es la historia oculta detrás de las normas comunitarias que han ido evolucionando en las ciudades durante los últimos setenta años.

CÓMO LAS CIUDADES TRANSFIEREN EL MITO A LA VIDA

La gente habla de «crisis urbana» o de «revolución urbana» como si la ciudad hubiera surgido de la noche a la mañana como foco importante de actividad social; la verdadera revolución en la vida urbana, sin embargo, es lo opuesto a esta noción popular. Nos enfrentamos a una «crisis» urbana, si se nos permite emplear tan trasnochada palabra, debido a que algo se extingue en estos momentos en la vida urbana, y no a causa de que las ciudades crecen. Y los elementos de la vida urbana, presentes desde hace setenta o cien años, se extinguen de tal modo que los mitos de comunidad purificada han acabado por maldecir y embrutecer a la ciudad.

Los intelectuales son propensos a romantizar el pasado, de forma que cuando se habla de algo que está muriendo históricamente se quiere dar a entender que el pasado muerto era mejor. Ésta es una ceguera peculiar de mucho pensamiento utópico; puesto que el pasado era mejor que el presente, el futuro debe restablecer el pasado. No es ésta mi intención: lo que puede aprenderse de la condición de la vida urbana de hace cincuenta o setenta años es una perspectiva acerca de

lo que encontramos a faltar hoy, no una guía de cómo hay que levantar las ciudades en el futuro. De este modo, mi forma de pensar discrepa de la de Jane Jacobs, en su fuerte y atrevido libro *The Death and Life of Great American Cities*, pues ella tiene del pasado la idea de pequeñas e íntimas relaciones entre vecinos en la vida urbana y ve estas condiciones como susceptibles de restablecerse. Esta reanimación, como voy a tratar de demostrar, nunca podrá ser; necesitamos encontrar alguna condición de vida urbana apropiada para una era opulenta y tecnológica.

Decir que la vida urbana está agonizando puede parecer a primera vista una proposición absurda. La población de las regiones metropolitanas ha crecido a un ritmo rápido, especialmente en una nueva clase de área urbana: el suburbio de la clase media. Toda la tecnología de la ciudad —edificación, transporte, sistemas de comunicación— ha crecido inmensamente en los últimos setenta años. Estamos en una edad en que impera el convencimiento de que si la tecnología y la complejidad administrativa crecen, entonces la «sociedad» como tal sociedad debe pasar a ser más vital. Por tanto, la ciudad aparece a primera vista como una institución más compleja e importante que nunca.

Pero cuando las futuras generaciones de historiadores escriban la crónica de esta época, puede muy bien que noten que su rasgo más marcado fue la gradual simplificación de las interacciones y forums sociales para el intercambio social, sustentando una elaboración siempre creciente de los sistemas tecnológicos y burocráticos. Puede parecer en el futuro que los

hombres de esta era equilibraron sus energías de un modo peculiar, de forma que el entusiasmo con que inventaron los instrumentos para vivir la existencia en una sociedad compleja se equilibró con una perezosa languidez en la aplicación de los instrumentos para propósitos auténticamente sociales.

Cómo se produjo esta paradoja es el lema de este capítulo. Debería apresurarme a decir que comencé a pensar acerca de este problema por casualidad. En mis propias investigaciones sobre la vida de la familia moderna en los Estados Unidos, comencé a darme cuenta, hace unos pocos años, de que la evolución de las familias suburbanas opulentas permitía que ciertos mitos de solidaridad terminaran imponiéndose, permanentemente, en el modo con que padres e hijos se trataban mutuamente. Fui inducido a reflexionar acerca de qué confluencia de estructura familiar, desarrollo urbano y nuevas condiciones de opulencia tendían a crear esta pauta psicológica. Mi pensamiento no se aclaró hasta que me convencí de que en las últimas décadas la familia se había apropiado las funciones y contactos sociales que los hombres buscaron en otro tiempo en el amplio redondel de la ciudad. Esta apropiación por parte de la familia de «espacios» sociales considerados en otro tiempo inapropiados para el hogar alentó algo perverso en las relaciones públicas urbanas que los hombres han abandonado, y en la misma familia. Esta perversidad es una búsqueda de solidaridad y un temor a las experiencias que pudieran crear complejidad o desorden. El tema de este capítulo es el que, dado que ha ido cobrando importancia la forma cómo los hom-

bres contemplan la familia y las relaciones de la vida familiar, las pautas de purificación de la adolescencia son estimuladas a echar raíces tanto en la comunidad como en la vida individual de los miembros de la familia. El resultado de este proceso es una dualidad: la vida social se hace más primitiva, en la búsqueda de una solidaridad mítica, incluso a medida que aumentan los recursos tecnológicos para estructuras sociales más complejas.

Para los individuos que crecieron en el East Side inferior de Nueva York o en los barrios bajos étnicos de Boston, o en las terribles ciudades industriales de Inglaterra, esta idea puede que parezca indicar una cruel indiferencia para lo que en otras épocas representó ser pobre. La pobreza no era agradable ni bella para los pobres; son escasas las personas que echan de menos los barrios bajos tras haber vivido alguna vez en ellos. Pero existían algunos vínculos escondidos de estructura social en aquellas zonas urbanas pobres, vínculos que ofrecían a los que allí vivían otras parcelas de identidad al margen del hecho insalvable de su pobreza. Esencialmente, los últimos decenios de prosperidad enderezaron la injusticia económica que padecieron estas poblaciones urbanas, pero a expensas de la dispersión de su vida de grupo. Es esta vida de grupo de otros tiempos la que otorga una perspectiva nueva sobre las normas de interacción social que ahora llenan las ciudades.

Demos una vuelta por Halstead Street, el centro del gran gueto de inmigrantes de Chicago, allí por el año 1910. La calle tenía treinta y dos quilómetros de longitud, y la mayor parte de ella estaba repleta de una población prolífica. Si fuéramos a recorrerla comenzando por su extremo norte y siguiéramos hacia el sur, nos daríamos perfecta cuenta de que estaba llena de «extranjeros», pero en cada lugar de diferentes clases de extranjeros, todos mezclados. Un indígena podría decirnos que en determinados bloques de casas había griegos o polacos o irlandeses, pero si uno investigase detenidamente casas particulares o edificios de apartamentos, encontraríamos los grupos étnicos mezclados. Incluso en los bloques de casas de los chinos de esta calle —pues se daba por supuesto en aquella época que los chinos formaban las sociedades étnicas más cerradas— había numerosas familias procedentes de Irlanda o Europa Oriental.

El funcionamiento de todos estos grupos en Halstead Street hubiera parecido irremediablemente enredado a los observadores modernos, pues los apartamentos andaban mezclados con las tiendas, y las mismas calles estaban atestadas de vendedores y mercachifles de todas clases; incluso factorías, conforme íbamos avanzando en dirección sur de Halstead Street, alternaban con bares, burdeles, sinagogas, iglesias y edificios de apartamentos. En medio de este lío, había algunos hilos ocultos de una existencia social estructurada.

Si fuéramos a seguir a uno de los residentes de Halstead Street en cualquier día laborable, la experiencia sería poco más o menos como ésta: hasta las seis de la mañana, un prolongado recorrido a pie o en tranvía para acudir a la fábrica, y entonces diez o doce horas de trabajo agotador. Con esta extensa parte de su jornada ya estaríamos familiarizados. Pero cuando sonaba la sirena para cesar el trabajo a las seis de la tarde, su vida hubiera adoptado unas dimensiones tal vez no inmediatamente comprensibles, pues el trayecto de vuelta desde la fábrica al hogar podía muy bien ser interrumpido por una hora de esparcimiento en una taberna o café. Halstead Street estaba atiborrada en 1910 de pequeños cafés donde los hombres acudían terminado el trabajo para apaciguar su tensión, charlar con los amigos o leer un periódico. La cena se efectuaba normalmente en casa, pero el hombre después de cenar, algunas veces con la esposa, salía nuevamente de la casa, para asistir a una reunión del sindicato, velar a un enfermo afiliado a la mutua a la que él pertenecía, o simplemente visitar a unos amigos en su apartamento. Ocasionalmente, cuando la familia necesitaba alguna ayuda especial, no faltarían unos vasos de cerveza compartidos con el jefe político local, y una súplica de ayuda —un empleo descansado para un pariente enfermo, asesoramiento para rellenar los impresos de nacionalización, alguna influencia para hacer salir de la cárcel a un conocido. También las responsabilidades religiosas arrastraban al hombre o a la mujer fuera de la casa, particularmente entre judíos o católicos practicantes. Había que construir en esta extraña ciudad si-

nagogas e iglesias, y el dinero y organización para levantarlas únicamente podía proceder de aquellos hombres insignificantes que eran sus feligreses.

La vida de un niño en Halstead Street en 1910 hubiera sido también diferente de lo que cabría esperar. Al pequeño de diez u once años le obligarían a levantarse cada día a primeras horas de la mañana, y debidamente aseado marcharía a la escuela. Hasta las tres de la tarde estaría sentado ante un alto pupitre, recitando y aprendiendo cosas de memoria. Esta experiencia tampoco es ajena a nosotros, me imagino, pero, nuevamente, su vida después de la escuela sí que lo sería, pues si él no regresaba inmediatamente a su casa, y la mayoría no lo hacían, es que se habría quedado en Halstead Street vendiendo o pregonando mercancías en la parada de alguien de más edad, que vendía y engatusaba a los transeúntes lo mismo que él. Es sorprendente ver en viejas fotografías de Halstead Street a viejos y jóvenes, codo a codo en estas paradas, vocear los precios y las virtudes de sus géneros. Muchos jovenzuelos entrarían, con el tácito consentimiento de sus mayores, en la actividad más rentable del hurto después de las horas de escuela; leemos, por ejemplo, en las cartas de una familia polaca de profundos sentimientos religiosos los plácemes otorgados a un crío, hijo de la familia, que había sustraído una gran loncha de buey del carnicero de la esquina: la vida era muy dura y cada cual tenía que luchar para sufragar sus necesidades con las armas de que disponía, sin hacer demasiados remilgos.

Lo que contenía esta existencia en Halstead Street podría ser calificado de multiplicidad de «puntos de contacto» mediante los cuales personas desesperadamente pobres entraban en relaciones sociales con la ciudad. *Tenían* que dar esta diversidad a sus vidas, pues ninguna de las instituciones en que vivían era capaz de autosustento. La familia dependía de los «favores» políticos, de la válvula de escape de cafés y bares, de la imposición de disciplina por rabinos e iglesias, y así sucesivamente, para un apoyo positivo. La máquina política tendía a su vez a crecer junto a líneas familiares, para obrar en reciprocidad con la política cambiante de iglesias y sinagogas. Esta multiplicidad de puntos de contacto llevaba a menudo a los individuos de la ciudad fuera de las «subculturas étnicas» que supuestamente les encaillaban con rigor. Los polacos que pertenecían a los sindicatos metalúrgicos se enfrentaban a menudo con oriundos polacos que habían ingresado en el cuerpo de policía. Esta multiplicidad de puntos de contacto significaba que las lealtades se entrecruzaban en formas sumamente complejas. La idea de «cultura de gueto» étnica carece de significado al describir a estos hombres si al término implica un juego coherente de actividades y afiliaciones concretas.

Esta condición ha sido cuidadosamente descrita por el gran urbanista de Chicago Louis Wirth, en su ensayo *Urbanism as a Way of Life*. Trató de demostrar en el mismo cómo la ciudad fragmentó por pura necesidad las cualidades de autosuficiencia de los varios grupos étnicos. Los grupos no eran algo parecido a pequeñas aldeas reunidas en un lugar del mapa; más bien

se infiltraban unos en otros, de forma que la vida cotidiana de un individuo era una jornada entre varias clases de vida de grupo, cada una diferente en su función y carácter de las otras. La sutileza de esta idea puede ser atisbada comparando la subcultura de una ciudad, tal como Wirth la observó, con la estructura de cultura de aldea de la que procedían los grupos étnicos. Como Robert Redfield y, en un contexto distinto, Oscar Handlin han señalado, el carácter destacado de la vida de la pequeña aldea era la accesibilidad a todas sus actividades de todos los miembros de la comunidad aldeana; la cultura de la aldea era permeable porque no había regiones sociales desconectadas o aisladas. Aunque había división de mano de obra y de rango, el carácter de las actividades separadas era conocido por cada uno. Lo que hacía que las subculturas étnicas sobre las que Wirth escribió parecieran diferentes, era el que las actividades separadas, o los grupos diferentes, dependían unos de otros pero no estaban forzosamente relacionadas de un modo armonioso. Cada fragmento del mosaico de la ciudad poseía un carácter distinto, pero los fragmentos eran «abiertos», y ésta era la causa de que la vida fuera urbana. Los hombres tenían capacidad y necesidad de penetrar en un número de esferas sociales en el curso de actividades cotidianas, aunque las esferas no estuvieran armoniosamente organizadas y pudieran tener objetivos incluso opuestos.

Es nuestro pensamiento estereotipado sobre la «clase trabajadora» o la «cultura étnica» lo que nos impide ver la clase de variedad que las ciudades poseían en el pasado. Concebimos la vida a imagen de la

aldea cuando de hecho la cosa es bastante más compleja, menos unitariamente organizada. No puede desarrollarse fácilmente un mito de solidaridad partiendo de esto, no cabe simplificarlo en un concepto de quién soy yo por aquello que hago y aquello que creo.

Es esta multiplicidad de puntos de contacto lo que ha muerto en nuestra ciudad; en su lugar, las actividades sociales han venido a formarse en un molde más coherente.

DISMINUCIÓN DE LOS PUNTOS DE CONTACTO.

CAMBIOS EN LA FAMILIA

En la última mitad de siglo, una mayoría de los grupos étnicos en la ciudad han alcanzado un estado de prosperidad mucho más allá del que los primeros inmigrantes se atrevieron a soñar. Este movimiento ascendente en riqueza material ha estado equiparado con un retraimiento social, en virtud de lo cual las formas más viejas de asociación compleja han sido sustituidas por una modalidad de estructura de contacto más simple. Esta nueva pauta está encarnada en el crecimiento de una vida familiar especialmente sólida e intensa. Para comprender por qué las antiguas pautas de puntos de contacto múltiple murieron, haría falta saber qué clase de poder posee esta nueva vida familiar.

Cuando comencé a investigar sobre la estructura de la vida familiar urbana, tropecé una y otra vez con un clisé popular: la idea de que las condiciones de la ciudad contribuyen de un modo u otro a la inestabili-

dad del hogar. Evidentemente, el supuesto es que la diversidad de la ciudad amenaza la seguridad y el apego que los miembros de la familia sienten mutuamente. Especialmente porque la vida comunitaria suburbana ha pasado a dominar las ciudades, ha crecido una imagen mitológica de la familia de hogares opulentos donde papá bebe demasiado, los niños carecen de afecto y se dan a las drogas, el divorcio campa por sus respetos, y las separaciones son cosa de rutina. Las buenas, antiguas familias rurales, en cambio, estaban supuestamente presididas por el amor y la seguridad.

El problema con esta imagen popular es que simplemente no se ajusta a la verdad. Talcott Parsons ha acumulado pruebas para demostrar que la tasa de divorcio y abandono era mucho más elevada «en los buenos días pasados», a la vuelta del siglo, que ahora. William Goode ha llevado la idea un poco más allá proclamando que el divorcio es *menos* frecuente en los hogares opulentos que en los de la clase trabajadora. Puede que tenga cabida todavía una gran dosis de inquietud y tensión en estas familias suburbanas, pero no cabe relacionarlo con su inestabilidad estructural. En efecto, como veremos, es la coincidencia de una gran estabilidad formal con una tensión honda e inexplicable lo que distingue ahora a estas familias, y son estas familias permanentes, con sus divisiones tácitas e indeterminadas, las que han venido a perseguir fervorosamente un ideal mítico de solidaridad social.

La idea de la ciudad que debilita a la familia se ha puesto también de manifiesto en las populares tergiversaciones del Informe Moynihan acerca de la vida de

las familias de los guetos negros. Este documento versa realmente sobre el impacto del desempleo sobre la estructura familiar. Ha sido interpretada, erróneamente por supuesto, como una descripción de cómo la vida en una ciudad del norte ha desunido la familia negra, y es admitida de una forma tergiversada como un signo de que hay algo demasiado «débil» en la cultura negra para que permita resistir los terrores de la ciudad. En realidad, el fenómeno que Moynihan describe ocurre siempre que la familia pasa por una experiencia prolongada de desempleo o empleo intermitente. Se encuentra por consiguiente una tasa mucho más alta de hogares a cargo de mujeres, con cónyuges cambiantes e hijos «ilegítimos», entre los perseguidos campesinos católicos del norte de Irlanda que entre los negros de la ciudad de Nueva York. Pero subsiste el mito: de un modo u otro debe ser la gran ciudad lo que ocasiona este fenómeno.

El clisé —la amenaza a la solidaridad de la familia que plantea la ciudad— lo investigué en mi libro *Families Against the City* para un grupo de población de la clase media de Chicago al final del siglo XIX. Lo que sucedió a esta gente es exactamente lo contrario del clisé de las relaciones familia-ciudad, pues el desorden y la vitalidad de la vida de Chicago en aquella época aglutinaban entre ellas estas familias, como medio de defenderse contra la diversidad de la ciudad. Se convertían, según palabras de Theodore Dreiser, en «pequeños islotes de propiedad», autónomos, intensos y limitados en su perspectiva, autorre restrictivos y rutinarios en el tono de sus actividades familiares. Venían a

resultar sitios seguros en la ciudad a expensas de ser terriblemente aburridos.

El chocante carácter histórico de estas familias no era su intensidad como tal, sino su aislamiento. Esto es lo que las hacía diferentes de las familias de la clase media de nuestro tiempo, y diferentes de los inmigrantes pobres de sus mismos días, era el hecho de ser casi totalmente islotes, y tener poco contacto con otras familias o pequeños grupos, en la vecindad. Este género de aislamiento familiar ha disminuido; en épocas de crisis, las familias actualmente en relaciones de vecindad contraen vínculos temporales para mutua ayuda. Pero un creciente cúmulo de datos está mostrando que la intensidad, las cualidades de mirar hacia dentro de la vida de familia de nuestros días, no han muerto, sino que han proseguido en el transcurso del tiempo. En efecto, la dirección del cambio histórico en la ciudad ha sido para un gran número de familias, comprendidas las pertenecientes al sector de clase trabajadora recientemente opulenta y a los segmentos dinámicamente ascendentes de la comunidad negra, el venir a compartir esta característica en otro tiempo típica de la clase media urbana, oriunda.

¿Qué se entiende por una vida familiar «intensa»? La condición de intensidad familiar de la clase media que ha imperado en el siglo pasado es definida por dos características estructurales. La primera es que las interacciones que ocurren en la familia son interpretadas como un microcosmo de todas las clases de interacción que existen en el mundo social en general. No hay nada realmente «importante» en las relaciones sociales que no pueda ser experimentado dentro de los lí-

mites del hogar. Las personas que están convencidas de esto no conciben, por consiguiente, razón alguna para hacer irrupciones sociales o contactos sociales que no puedan en último término reconciliarse o ser absorbidos en la vida familiar.

La segunda estructura que crea vida familiar intensa es la reducción de miembros de la familia a niveles de igualdad. Esta característica es mucho más pronunciada en las familias urbanas americanas que en las europeas. Prevalece el sentimiento, dicho de una manera vulgar, en los padres de querer ser «camaradas» de sus hijos, y el de las madres de serlo para sus hijas; hay como una sensación de fracaso y deshonor si los padres son excluidos del círculo de los jóvenes, como si estuvieran mancillados por el hecho de ser adultos. Una buena familia, según estas líneas, es una familia donde sus individuos se hablan mutuamente como iguales, donde los hijos presumen de las lecciones de la experiencia, y los padres tratan de olvidarlas. Que la dignidad de todos los miembros de la familia pueda presidir exactamente en el mutuo respeto para la separación y la singularidad no se concibe; se entiende que la dignidad reside en tratar a cada uno por igual. Esto sitúa a los miembros de la familia en una relación más estrecha de unos con otros —pues se considera que no existen, idealmente, fosos insalvables.

Estas dos estructuras de intensidad se han convertido de hecho en estructuras para limitar la diversidad de la experiencia familiar.

La convicción de una familia de que ella es todo el palenque social en el microcosmos limita la experien-

cia de los miembros de la familia de una forma obvia no menos que sutil. Es evidente que ninguna reunión de cuatro o cinco personas representa toda la gama de actitudes y rasgos humanos susceptibles de encontrarse en una sociedad más vasta. La realidad familiar, por consiguiente, resulta sumamente exclusiva. Los estudios de actitudes familiares intensas hacia los extraños revelan que los extraños quedan encasillados como «reales», importantes, y son tratados únicamente en el grado y medida en que se asemejan a las configuraciones sociales limitadas dentro del círculo familiar. La forma más chocante de esto puede verse en situaciones donde los vecindarios de la clase media han sido integrados racialmente con éxito. Las familias negras han sido aceptadas en la medida que las gentes creen que persiguen «lo mismo que nosotros», o como un consultado en un estudio expone gráficamente: «No diría, a juzgar como la familia actúa..., que se trata de negros». Aceptar a alguien *inerradicablemente* diferente no es lo que ocurre en estas condiciones.

La forma sutil en que las familias, creyéndose un microcosmos de la sociedad, se hacen autolimitativas, tiene mucho que ver con la base de la estabilidad sobre la que las familias descansan. Esta base es la existencia o la creencia en la existencia de una confianza a largo plazo. Para que las familias creen que todos sus elementos son importantes tiene que reinar el convencimiento de que no habrá traición o desunión a largo plazo. Las personas no concentran sus energías sobre algo y simultáneamente creen que este algo puede traicionarlos o destruirlos. Sin embargo, las situaciones a

largo plazo de confianza y fiabilidad no abundan en el mundo social más vasto. No sólo en el trabajo, sino en una variedad de asuntos humanos, hay experiencias de poder y de significación que no pueden depender de un compromiso mutuo o de confianza para un dilatado plazo. Las antiguas formas de contacto social no fueron proclamadas según estas líneas. Ahora bien, la gente rehúsa conceder valor a lo que es cambiante, inseguro o traicionero, pese a lo cual esto es, precisamente, lo que constituye la diversidad en la sociedad.

La sumisión de los miembros de la familia a una situación de igualdad conduce a menudo, del mismo modo, a una trágica autolimitación de la experiencia de los miembros de la familia. Un reciente proyecto consistió en efectuar entrevistas de psiquiatras en hogares de familias «normales», «representativas de la media» en un modesto suburbio en las afueras de una gran ciudad. Una y otra vez en estas entrevistas los adultos expresaron un sentimiento de privación, que algunas veces llegaba a un sentimiento de autodestrucción, de las cosas que les hubiera gustado hacer y hubieran podido permitirse en la vida, pero impedidos de experimentarlas al incurrir en el miedo de tener que separarse de los hijos. Estos sacrificios no fueron dictados por el dinero; fueron cosas mucho más íntimas, a pequeña escala pero no obstante importantes: fijar un lugar tranquilo después de la jornada de trabajo para poder reunirse el hombre y la mujer a solas, hacer viajes el matrimonio durante las vacaciones, efectuar la cena una vez se han puesto los chicos a dormir. En otro marco, los padres hablan una y otra vez de cómo no

han sabido hacerse comprender por sus hijos; cuando los entrevistadores preguntaron qué habían querido decir, la respuesta venía generalmente como una versión de «no se franquea conmigo de la forma que lo hace con sus amigos». Semejantes cargas se contraen cuanto menos acceso hay a las oportunidades cotidianas de diversidad y cambio de rutina, y como consecuencia de la firme creencia en el acierto de tratar a los hijos como iguales en la medida de lo posible, especialmente en la temprana y mediana adolescencia.

En un sentido, el encasillamiento de la familia como un microcosmos del mundo conduce a esta predisposición a creer que los miembros de la familia son todos iguales, todos «camaradas». Pues si la familia es todo un mundo, entonces forzosamente las condiciones de amistad y de camaradería deben establecerse dentro de sus fronteras, y esto únicamente puede hacerse tratando a todos los miembros de la familia como camaradas que pueden comprenderse mutuamente en igualdad de terrenos.

La idea meramente esbozada puede parecer inverosímil dada la experiencia que muchas personas tienen de sus propias vidas, una experiencia de tensión y enajenamiento familiar diferente a la que las anteriores generaciones parecían conocer. Pero hay una tensión contumaz y oculta en esta intensidad familiar, que puede dar cuenta de este fenómeno. Tal vez pueda yo reflejar esto partiendo de algún trabajo profesional que está siendo llevado a cabo en estos momentos por los investigadores en temas de la familia.

EL IMPULSO DE UNA IDENTIDAD PURIFICADA
OCULTO EN LA INTENSIDAD DE LA FAMILIA

Unos pocos sociólogos de la familia se han visto últimamente en apuros para descifrar un síndrome de «culpabilidad a causa de conflicto». Este síndrome aparece en las actitudes de muchos miembros de familia-intensa hacia sus familias. El síndrome es bastante simple de exponer, y es bastante doloroso para las personas aquejadas por el mismo. Las buenas familias, las familias honradas, son felices; la felicidad está habitualmente relacionada con la tranquilidad; por consiguiente, cuando surgen conflictos o luchas en una familia, la familia (y el luchador) debe ser mala, mancillada, un fracaso en suma. Lo que los sociólogos como yo hemos tratado de cambiar es la aceptación por los terapeutas de este síndrome como la forma correcta de contemplar el conflicto; los hechos indican que las familias en que los conflictos son sofocados o suprimidos acaban por tener tasas mucho más altas de desórdenes emocionales profundos que las familias en que los conflictos y las hostilidades son directa y abiertamente expresados.

Pero el síndrome «culpabilidad a causa de conflicto» es importante porque está tan profundamente sustentado como teoría acerca de la vida de familia: las personas contemplan los conflictos entre generaciones como un mal que revela una especie de podredumbre en el armazón social, y no como un proceso inevitable y natural de cambio histórico. Las diferencias acusadas de personalidad dentro de la generación de los hijos,

que conducen a discusiones y enfrentamientos entre hermanos y hermanas, son juzgadas como señal de mala crianza por parte de los progenitores, y así sucesivamente. Dicho de otro modo, esta ansiedad y culpabilidad a causa de conflictos de familia expresa realmente el deseo de diversidad y diferencias inarraigables que no deberían existir en el hogar familiar, en bien del orden social, y, en efecto, una de las calamidades más extendidas de las familias de la clase media es el intento, normalmente fatal para la «felicidad» de la familia, de suprimir las divergencias y separación en el crecimiento de los miembros de la familia para bien del orden dentro de la misma. Es la intensidad de relaciones familiares, creo yo, la que acarrea esta sed de orden familiar por doquier, pues si la familia ha de sobrevivir como sociedad plena por sí misma, son necesarias las siguientes estructuras: una contigüidad inhabitual del contacto cotidiano, un intento de reprimir las diferencias de experiencias y años que naturalmente separarían los miembros de la familia en bandos, un intento de establecer seguridades de confianza a plazo largo y el convencimiento de que las traiciones y las separaciones no han de ocurrir. Todas estas estructuras de intensidad presumen o apuntan a un orden. Y en el proceso de intentar establecer un orden familiar según estas líneas, resulta indispensable ignorar voluntariamente las diferencias personales o biológicas. Por tanto, el síndrome de «culpabilidad a causa de conflicto» es un producto del deseo de intensidad familiar.

Pero el suprimir y evitar la diversidad en tales aspectos es exactamente una parte del deseo de identidad

purificada que supera el desorden que hace su aparición en la adolescencia. El deseo de identidad coherente es exactamente la búsqueda para evitar la diversidad y las incógnitas dolorosas en el ruedo social en beneficio de algún orden seguro. Lo que sí tengo la seguridad de que ha sucedido en las pasadas décadas es que esa estructura de familia intensa ha desarrollado como un mecanismo específico para hacer de los deseos de identidad coherentes una fuerza *permanente* en las vidas de los adultos. Semejante configuración de familia intensa es el medio en virtud del cual los adultos quedan congelados en las pautas de la adolescencia. El secreto de estas familias, de su desesperado anhelo de comunión y miedo de divergencias internas, que a su vez genera todas las clases de tensión y sentimientos ocultos de culpabilidad, es que expresan los sentimientos de personas todavía esclavas a los poderes de formación de identidad fomentados en su adolescencia. Las estructuras de estas familias, el convencimiento de que el círculo familiar es un microcosmos del mundo, la convicción de que los miembros de la familia deben ser iguales para poder respetarse mutuamente, y la terrible culpabilidad a causa de conflicto familiar son manifestaciones concretas de individuos que buscan el mito de solidaridad en sus vidas, una solidaridad nacida de una ineptitud para aceptar ambigüedades y las penalidades de lo desconocido.

Intenté previamente mostrar de un modo general cómo las pautas del adolescente podían ser transferidas a la estructura de la vida comunitaria. *Esta vida de familia intensa es el agente, «el intermediario», para la in-*

fusión del miedo del adolescente en la vida social de las ciudades modernas. La familia intensa proporciona los materiales con los que el mito de la solidaridad común, descrito en el último capítulo, se edifica. La familia intensa es el medio por el cual la plena comunidad de familias, así como también los individuos dentro del hogar, se congelan en el ritual adolescente de purificar sus identidades.

La transferencia desde la familia a la comunidad puede comprenderse con la siguiente pregunta: ¿hay algún motivo para llamar «urbana» a esta clase de estructura familiar? ¿No podría ser esto, simplemente, el carácter de la vida familiar americana moderna como tal, y, puesto que la mayoría de familias viven en zonas urbanas, un rasgo «familiar urbano» únicamente por motivos de ubicación?

Lo que contradice semejante explicación es el efecto que esta estructura familiar tiene sobre la vida social no familiar. Es precisamente característico de las familias intensas el disminuir la diversidad de puntos de contacto, y ello ha marcado la vida comunitaria en las ciudades populosas a la vuelta del siglo, pues lo que las familias de este tipo han hecho es asignar el espacio social significativo que una persona percibe en la ciudad a una institución social especial, el grupo familiar. El significado de intensidad en la vida familiar es su capacidad absorbente, su poder de congregar los intereses y atención del individuo en el estrecho vínculo del parentesco. Históricamente, el último medio siglo de vida urbana ha sido señalado exactamente por este proceso, un declive en los múltiples puntos de

contacto y vínculos en la ciudad, y un ascenso en el número de grupos urbanos cuya vida familiar adoptó el carácter de lo que en otros tiempos fue una pauta familiar para una clase restringida en la ciudad.

El signo de esta absorción está contenido en el más espectacular de los cambios urbanos en las últimas y prósperas décadas: el crecimiento de los suburbios opulentos.

LA FAMILIA INTENSA Y LOS NUEVOS SUBURBIOS

La pauta clásica de ordenamiento suburbano industrial, hasta los últimos veinte años, fue la norma todavía existente en Turín o París. Las ciudades estaban dispuestas en círculos de riqueza socioeconómica, con las fábricas en las faldas de la ciudad, los suburbios o distritos de los trabajadores contiguos a aquéllas, y a partir de allí cinturones de viviendas cada vez más prósperas a medida que uno se iba acercando al centro de la ciudad. Había excepciones a esta pauta, qué duda cabe, pero el sistema era de aplicación, según todas las apariencias, a la mayor parte de los centros urbanos extensos. En los Estados Unidos, Nueva York, Boston y Chicago mostraban semejante pauta en general a comienzos del presente siglo.

En vísperas de la depresión y la Segunda Guerra Mundial, los residentes urbanos de la clase media, tanto en Europa como en América, iniciaron un movimiento antiurbano de un tipo sin precedentes en la historia de las ciudades. Esta evasión a los suburbios es

un fenómeno complicado que, décadas después, los sociólogos comienzan a duras penas a comprender.

Cuando la escapada a los suburbios comenzó por vez primera en números masivos después de la Segunda Guerra Mundial, sus causas fueron comúnmente atribuidas a la depresión y a la dislocación de la población en la guerra. Pero esta explicación es sencillamente inadecuada para aclarar la persistencia del acontecimiento en el curso del tiempo. Una explicación para este movimiento suburbano basada en la economía del terreno es igualmente limitada. Las recientes investigaciones en diferencias de opción entre urbanos y suburbanos muestra que aquellos que se han mudado desde el centro de la ciudad lo hicieron aun cuando los costos de la vivienda en la ciudad y el suburbio fueran los mismos en su caso, e incluso cuando el costo de la vida en los suburbios era realmente más crecido que el de la ciudad.

Del mismo modo, en los Estados Unidos, el movimiento a los suburbios no puede explicarse por la creciente presencia de negros en el casco urbano después de la Segunda Guerra Mundial. Por un lado, los negros raramente se acercan a zonas donde los residentes urbanos de la clase media joven hayan vivido anteriormente; por otro lado, la población de la clase media más baja, cuyos vecindarios fueron gradualmente invadidos por los negros, no se trasladó a suburbios tan lejanos, sino que se reubicó apenas ligeramente más alejada del casco urbano. Hay algunas excepciones a esta última pauta; hay personas en el *Queens* extremo que se trasladaron para evitar la presencia de los ne-

gros, pero fueron pocas entre las que vivían en Darien, Connecticut, a un nivel más elevado, las que lo hicieron.

Las circunstancias históricas de depresión, guerra, valor del terreno y miedo racial han desempeñado todas su papel, pero fueron todas ramales de un cambio más central en las últimas décadas que ha conducido al fortalecimiento de la vida suburbana. Este elemento más profundo y más recóndito es una actitud nueva sobre la conducta de la vida de familia dentro y fuera de la ciudad.

Los estudiosos de la vida urbana moderna comienzan a comprender, todavía de una forma vaga, que las personas que viven ahora en los suburbios valoran la situación de sus casas a causa de que estiman que con ello son posibles vínculos familiares más estrechos de los que tienen cabida en el centro de la ciudad. La estrechez de estos vínculos no es tanto de tipo material pues, después de todo, las familias en los apartamentos de las ciudades están enormemente apiñadas físicamente. Más bien, como ahora se va aprendiendo, es la *simplificación* del medio ambiente social en los suburbios lo que explica el convencimiento de que la vida de familia será más posible allí que en la confusión de la ciudad.

Esta simplificación del medio ambiente social en los suburbios es el final lógico en el declive de diversas comunidades, comentadas en el pasado capítulo, que ha ocurrido según la población ha llegado a ser más pudiente, pues en el suburbio, el espacio físico se va dividiendo rígidamente en áreas funcionales; hay ahora

vastas superficies de viviendas, separadas de parcelas de desarrollo comercial concentrado en una singular institución, el centro de tiendas o faja de tiendas; las escuelas están similarmente aisladas, normalmente en marcos de zonas verdes. Dentro de los sectores de viviendas propiamente dichos, se han levantado nuevas casas a niveles socioeconómicos homogéneos. Cuando los críticos de la planificación reprochan a los promotores simplificar el medioambiente de este modo, los promotores contestan, con razón, que la gente desea vivir «con personas que se les parezcan»; gente que pensara de otro modo sería indeseable por razones sociales no menos que económicas. El deseo de la población más allá de la línea de la escasez económica es vivir en un entorno funcionalmente separado e internamente homogéneo; éste es el punto crucial del asunto.

La gente desea esta simplificación porque le permite que la intensidad de las relaciones familiares cobre plena fuerza. Todos los elementos extraños, todas las incógnitas o condiciones sociales imprevisibles de sorpresas pueden reducirse a un mínimo. Este ordenamiento de la vida suburbana es un medio para crear aquella sensación de orden y continuidad a largo plazo sobre la que la intensidad de la familia se basa. De este modo la reducción del entorno suburbano a un sistema funcionalmente separado, internamente homogéneo, permite que los deseos de experiencia purificada alcancen su vértice. Los supuestos ocultos detrás de esta convicción son que la fuerza de la familia y del vínculo familiar podría debilitarse si los correspon-

dientes miembros de la familia estuvieran expuestos a una condición social rica, y fácilmente accesible fuera del hogar.

Cuando los suburbios comenzaron a adoptar forma según este criterio, en la década posterior a la Segunda Guerra Mundial, algunos críticos, como David Riesman, comenzaron a atacarlos por aquella especie de vacuidad y carencia de objetivos en sus relaciones sociales. Pero un vínculo oculto de una índole peculiar de relaciones sociales se encontraba presente. Era una determinación común para permanecer inviolable, para asegurar la solidez y santidad de la familia a través de medidas excluyentes sobre raza, religión, clase social y otras «intrusiones» en una «hermosa comunidad de hogares». Semejantes vínculos John Seeley los encontró en su excelente estudio *Crestwood Heights* y Herbert Gans los revela en su reciente libro sobre el suburbio de Levittown, aun cuando Gans no interpreta sus averiguaciones según el criterio que acabamos de exponer.

Esta clase de vida de familia en los suburbios es seguramente un poco extraña. ¿No es esta preferencia por los suburbios como marco para la vida familiar en realidad una admisión, tácita e inequívoca a buen seguro, de que los padres no abrigan confianza en sus fuerzas humanas para guiar a los niños por los recovecos de un medio ambiente más abundante y más difícil que el de las verdes praderas y los aseados supermercados de los suburbios? Si surge una familia bien avenida, estrechamente unida debido a que los restantes elementos del mundo adulto e infantil se hicieron deliberadamente débiles, si los padres dan por supuesto

que sus hijos serán seres humanos mejores si se les protege o despoja de la sociedad fuera del hogar y escuelas hogareñas, seguramente la vida familiar que se deriva de todo ello es una intimidad forzada y desnaturalizada.

Naturalmente, hay muchas críticas similares que cabría hacer de los suburbios, centradas todas de algún modo en el hecho de que los suburbanos son gente que tienen miedo a vivir en un mundo que no pueden controlar. Esta sociedad del miedo, esta sociedad que prefiere ser aburrida y estéril con el fin de no sentirse confundida o apremiada, tiene algo en común con las familias de la primera clase media de la ciudad industrial, familias como las analizadas en mi estudio del vecindario de Union Park de Chicago. El miedo a la abundancia de la sociedad urbana prevalece tanto en la antigua ciudad industrial como en los suburbios postindustriales de la clase media, y la familia se convierte en un lugar de refugio en que los padres tratan de proteger a sus hijos, y a ellos mismos, de la ciudad.

Sin embargo, dados los procesos de desarrollo humano descritos hasta ahora en este ensayo, el malestar de la vida de la familia suburbana es mucho más profundo. Pues estas comunidades controladas, donde los individuos son tan buenos amigos que se vigilan estrechamente unos a otros, son la expresión en términos urbanos de lo que aquel deseo de experiencia purificada puede hacer a la vida social cuando se vuelve dominante en una forma masiva. Con el fin de evitar la confusión dolorosa, el campo de la variedad humana y la libertad de expresión es radicalmente restringido; ésta

es, en amplios términos urbanos, exactamente la misma pauta que cabe encontrar en aquellos regímenes revolucionarios donde «la buena vida» es rígidamente impuesta como una vida de disciplina. La multiplicidad de puntos de contacto es voluntariamente reducida de modo que los hombres no pierdan su solidaridad.

De esta forma, la vida familiar intensiva en los Estados Unidos minó el interés de una generación por participar en clases dispares de experiencias de contacto en la ciudad, consiguiendo de este modo que las diferentes modalidades de participación se marchitaran y perdieran su vitalidad en las últimas pocas décadas. El retraimiento ha sido *voluntario*; no es el resultado de una destrucción inevitable causada por el progreso tecnológico o la invasión de los negros. No son permisibles explicaciones mecanicistas que pongan este crecimiento de la intensidad de la familia y retraimiento de grupos de contacto múltiples fuera del campo de la acción humana. La condición suburbana, que está ahora guiando asimismo la reconstrucción del casco urbano de la ciudad en los complejos proyectos de viviendas como Lefrak City en Nueva York, es una creación social, un acto social. En esto reside la gran esperanza de la reconstrucción de las ciudades, pues los actos sociales pueden cambiar; no son inmutables ni fijos.

Las consecuencias del declive en puntos de contacto amplios en las ciudades pueden ser contempladas gráficamente en los dominios del placer para hombres en las ciudades, y en los sectores en que los hombres porfían por el poder.

En mi época de estudiante vivía en una pensión en la parte sur de Chicago, y uno de mis vecinos era una mujer ligeramente rechoncha que rondaba los cuarenta, muy aficionada por cierto a los pantalones de piel de leopardo, las blusas color naranja y el lápiz de labios de un tono levemente azulado, y que trabajaba de noche en un prostíbulo. Ocasionalmente tomaba café por las tardes en un restaurante contiguo a nuestra casa, y fue de este modo como llegamos a conocernos. Uno de sus temas favoritos, expuesto con gran profusión de detalles y con abundancia de referencias extraídas de «la observación personal», era que el prostíbulo como institución social estaba en trance de desaparecer, y que el negocio iba a refugiarse en apartamentos privados perdiendo así su carácter social. La policía pecaba de indulgente, solía decir, si bien esto no era el problema; más bien, los clientes habían llegado a cansarse de la vieja costumbre de pasar el rato, la noche entera, charlando y bebiendo con las chicas antes de retirarse a los dormitorios. Ahora privaba la satisfacción del sexo rápida y reservadamente.

Esta diatriba me chocó como un fragmento del folclore local y nada más, hasta que empecé a practicar alguna investigación sobre las campañas municipales de «limpieza» contra la delincuencia en los últimos años. Lo que me chocó de estas campañas es que eran emocionalmente inducidas por un deseo de limpiar o cerrar una clase de vicio que, como mi observador confidente sugería, no existía. «Las casas de juego y los

prostíbulos», que años atrás fueron considerados en algunas ciudades del *Midwestern* como resultado de la migración urbana negra, son ahora escasos y alejados dentro de las ciudades. Hay mucho juego dentro y fuera de los guetos, y alguna prostitución, pero las actividades no son públicas, no persiguen ser una reunión social. Es de sobras conocido que algunos apostadores ilegales no se recatan del ejercicio de su actividades, y que los hombres de negocios, en sus correrías, se acuestan con chicas que conocen y se les ofrecen en las barras de los bares. La verdadera delincuencia, inafectada por estas campañas emocionales de limpieza, los centros de latrocinio, el tráfico organizado de drogas heroicas y las bandas de chantajistas, a los corifeos de la ley y el orden les tienen sin cuidado.

Pero los lugares de diversión y contacto social menos sombríos que los prostíbulos y casas de juego están también desapareciendo. En los barrios de la clase trabajadora, los salones de apuestas y los pequeños bares están declinando rápidamente. Los nombres de la clase trabajadora respetables invierten ahora su tiempo en las casas y terrazas que cada vez mayor número de personas pueden permitirse. El aumento de opulencia de estos habitantes de la ciudad ha conducido directamente a centrarse nuevamente en el hogar y la familia. La participación en actividades de la iglesia o sinagoga, como informa Will Herberg, y otros en sus trabajos, está también en pleno declive, por más que mucho mayor número de personas ostenten ahora afiliaciones formales de carácter religioso. Richard Hoggarth notifica parecido retraimiento de los centros so-

ciales locales en las familias trabajadoras más opulentas de Gran Bretaña.

Con este declive están familiarizados los sociólogos desde hace algún tiempo. Menos familiares, pero igualmente importantes, son los cambios en el carácter de las diversiones y campo de las reuniones sociales para las clases medias urbanas. Puesto que tan poco se sabe, históricamente, acerca de la población de la clase media en las ciudades, lo que hace falta juzgar es el carácter social del proceso actualmente en marcha.

En los últimos diez o quince años, los restaurantes pequeños, los clubes nocturnos y los bares que atendían una clientela de clase media han tenido grandes problemas financieros, y han sido mayormente suplantados por enormes empresas en cadena, como Howard Johnson's, Longchamps', o, en un sector menos elegante, los grupos MacDonalds'. Los establecimientos pequeños comprueban que no pueden competir en economías de volumen y otros factores parecidos contra estos gigantes normalizados. Lo mismo cabe decir de las gigantescas cadenas de hoteles para individuos de la clase media que viajan; resulta difícil decir en qué se diferencia una *posada holiday* de Indiana de otra de Nuevo México o Vermont.

El efecto social de esto sobre la población de clase media es inducirla a pensar en los espacios sociales con un carácter distintivo como lugares íntimos y pequeños, siendo el más acogedor de todos su propio hogar. Cuando se desea mantener relaciones sociales de una forma personal y cordial, el restaurante del casco urbano con un centenar de mesas resulta el lugar menos

adecuado; el hogar es el sitio, ahora, donde pueden celebrarse estos contactos. Que el sistema de vida de la clase media puede ser diferente es visible en el estilo de invitación practicado por muchas familias de la clase media «de la vieja escuela» en París: se puede invitar a los amigos a un restaurante sin incomodidad, porque el establecimiento es habitualmente pequeño, y el propietario una persona de carne y hueso, no una empresa con una «imagen». Más importante todavía, la idea de invitar y alternar en sociedad es una actividad pública aceptada sin discusión. Algunas charcuterías judías de los suburbios americanos poseen esta cualidad; se acude a estos sitios para ver y ser visto, y se encuentra a conocidos sin dificultad alguna en un lugar público.

Pero la principal tendencia de la clase media americana en cuanto a su actividad social es precisamente la opuesta: el «verdadero» agasajo es de tipo reservado y por invitación en un domicilio privado. Por esta razón, la vida de café bajo techado o al aire libre no llegó a prender cuando se intentó como parte de la renovación del casco urbano, o en los centros de tiendas más nuevos. Se está más «cómodo» tomando el aperitivo en casa que llevando a la mujer a un bar o un café para concederle una tregua en sus faenas domésticas.

Para los suburbanos más opulentos, algunas reuniones sociales se producen a través de la asociación a los clubes campestres. Los críticos sociales han sido demasiado severos, casi todos, con estas instituciones, pues son una de las pocas y auténticas influencias que se oponen a la vida de familia intensa de los suburbios.

Su dificultad estriba en que son homogéneos; son obviamente para una determinada clase social y económica, y también normalmente para una raza y religión. Son instituciones cerradas, pero al menos son algo para ensanchar el círculo de significativos «otros» de cara a la población suburbana.

Éstos son los signos familiares de cómo se ha polarizado el trato social para un número de grupos urbanos. Para la población opulenta, las diversiones públicas pasaron a ser de la incumbencia de empresas de masas, institucionales; el convencimiento de que los contactos personalizados deberían producirse en el hogar se fortalece por lo tanto. Entre individuos de la clase trabajadora de menos recursos económicos, las fundaciones de anteriores vecindarios desaparecen, en parte a causa de que estas familias obreras «respectables» optan por pasar mayor parte de su tiempo en casa. También es cierto que la renovación urbana de los distritos de la clase trabajadora elimina asimismo los lugares de reunión. Como Jane Jacobs nos enseña, hubo destrucción de ámbitos para el intercambio social —bares pequeños, tiendas, boleras y salas de apuestas— debido al criterio que sostiene la clase media acerca de lo que debería ser un lugar cómodo y seguro.

Se puede también interpretar este declive de los lugares de placer como resultado de que el «vecindario» se ha hecho más concreto y homogéneo en la ciudad moderna. Los profesores de ciencias sociales suelen dedicar gran parte de su tiempo polemizando entre ellos sobre el significado de la «vida de vecindad» en

las ciudades, y es uno de los principales puntos en disputa el que hay tal multiplicidad de contacto social que los individuos no pueden ser rastreados con demasiada precisión en los vecindarios. Ahora bien, me temo que sí se podría. El crecimiento de la vida de familia intensiva, que absorbe las energías de sus miembros en la creencia de que la familia es en sí misma un microcosmos de todo lo que hay en la sociedad, y la simplificación funcional del entorno urbano en el movimiento suburbano del último cuarto de siglo han hecho demasiado identificables particulares esferas de la ciudad en términos socioeconómicos, raciales y funcionales. Ahora la gente empieza a conocer quiénes son sus vecinos: son justamente como ellos.

RUEDO EN EL QUE COMBATIR

No hay santo y seña más sagrado de la reforma urbana que el clamor de que los «jefes» y «camarillas» políticas de la ciudad deben desaparecer. No obstante, bajo el impacto de la reforma, el declive de estos clubes ha cercenado uno de los puntos de contactos más vitales en la ciudad. Puede que no sea verdad, como Daniel P. Moynihan una vez proclamó, que las «camarillas» políticas sean uno de los grandes logros de la ciudad moderna, pero es innegable su importancia al conceder a los individuos un nexo con el poder y un fórum para el intercambio social no menos que el político.

Debemos decir algo, primero, sobre el carácter social de las «camarillas» políticas a la vuelta del siglo.

Era corriente, hace cuarenta o cincuenta años, que estos grupos contaran con clubes en la vecindad, donde la gente acudía a verse y charlar. Estos clubes o centros eran algo más, como institución social, que meras oficinas. Reinaba un espíritu de conexión, de ayuda; algunos estudios recientes de Tammany Hall, por ejemplo, demuestran que actuaban como una especie de tribunal de apelación cuando la gente necesitaba ayuda. Handlin ha hecho una observación parecida: la corrupción y el soborno político de estas instituciones consiguieron que los beneficios de la sociedad industrial urbana se desparramaran hasta el hombre de la calle. El sistema de legalidad tenía que ser infringido si se pretendía que aquéllos en los estratos más bajos de la estructura urbana «conectarán» con el poder y sus frutos.

Lo que es importante de las camarillas políticas en las ciudades de nuestros días es la forma encarnizada en que han sido combatidas por las virtuosas y respetables ordenanzas de la ciudad. Es posible apreciar, desde los tiempos de los reformadores de la Era Progresiva en adelante, el apremio en las campañas de limpieza para reemplazar la política personalizada y el regateo de las influencias de las camarillas políticas por las organizaciones burocráticas rutinarias y supuestamente exentas de conflictos. En otras palabras, en las ciudades americanas la alternativa, el soborno cívico y político ha sido esencialmente imaginado como la despersonalización y rutina de la política y el poder político; la justicia pasará a administrarse en lo sucesivo despojada de influencias y circunstancias personales. No obstan-

te, el efecto de todo esto ha constituido una terrible paradoja.

Hasta allí donde los cruzados de la reforma han conseguido enmendar la plana al pasado, el hombre de la calle, el elector de la clase media inferior y de la clase de oficinistas, ha visto perder su sensación de conexión con el estamento político; cuando las camarillas pierden su carácter personal, los hombres de la calle permanecen aislados de los únicos cauces de influencia política que *ellos* se imaginaban eficaces. El «elector alienado» no es un eslogan; existe, como todo aquel que haya analizado los sentimientos de las personas en los distritos étnicos puede atestiguar, un sentimiento genuino y poderoso de desconexión. Está en marcha ahora un gran debate en los círculos de ciencias políticas sobre si en el hecho funcional el elector corriente está tan desvinculado del poder. Desde el punto de vista humano, este debate es académico; son las masas de electores las que se sienten desvinculadas, se imaginan como desposeídas de algo a lo que no aciertan a otorgarle un nombre.

Lo que han perdido es consecuencia de la polarización de la vida urbana en familias fuertes y estructuras burocratizadas de participación. Lo que han perdido es un palenque en el viejo sentido de la palabra, un lugar para expresarse y luchar hombro con hombro con otros y de una forma directa por el poder. La causa y sus efectos poseen una relación interna.

El espíritu de reforma es, en el fondo, una permuta de «la culpabilidad a causa de conflicto» dentro de las propias familias que van surgiendo. Es un conven-

cimiento de que las buenas relaciones entre las personas están libres de conflicto, comprensibles por adelantado merced a reglas bien definidas, y estables a lo largo de un prolongado plazo de tiempo. Esta actitud es a su vez una manifestación, un compendio casi, del deseo de identidad purificada. Reformar la corrupción de la ciudad, en la medida que lo han logrado, es un ensayo para intentar suprimir los elementos explosivos en la vida urbana apartando los elementos de sorpresa y desorden; las reglas reemplazan las vaguedades de las circunstancias personales. Pero la sociedad urbana se va estratificando en relaciones de poder precisamente a medida que las personas se sienten cómodas usando reglas impersonales y burocráticas como medio de alcanzar sus fines. Las clases medias superiores lo hacen; los que han salido perdiendo, el pueblo llano, no pueden.

Como el trabajo de Robert Lane tan incisivamente ha mostrado, la competencia política de la clase trabajadora, tanto blanca como negra, estriba en forjar relaciones personales y afiliaciones como un medio de ejercer el poder. La mitad más baja de la población de la ciudad ha sido despojada, en un impulso en pro de la reforma racional, de lo que conoce y comprende referente a lograr que se hagan las cosas: la componenda de menor cuantía, el contratista de obras en busca de influencias, el representante político del distrito que acude a una amistad del municipio para reparar una calle o encontrar un empleo descansado para un amigo inválido afiliado al partido. Por tanto, la polarización de los grupos de contacto y el crecimiento congruente

del hogar íntimo y las rutinas definidas fuera del mismo crean un vacío de poder; la gente del montón, de la ciudad, ha sido despojada de un ámbito dentro del que luchar o lisonjear, siempre a la caza de lo que necesita.

No pretendo argüir que deberíamos incrementar nuevamente la corrupción y el soborno político, por más que opino que un poco de soborno humano no es mala cosa. Pero deberíamos averiguar por qué la camarilla política ostentó el predominio en otras épocas, procediendo a rescatar lo que de bueno, mezclado con la avidez y depravación de otros regímenes, contempla. Destruir la estructura de los clubes o casinos políticos, como los reformadores de la clase media han conseguido llevar a cabo en muchas ciudades, cercena simplemente gran parte del estamento político del poder y acrecienta la «alienación» de estos electores... de ahí su tendencia a invocar soluciones mesiánicas de la extrema derecha.

EL NUEVO ESPACIO SOCIAL DE LAS CIUDADES

Los procesos de cambio descritos en este capítulo podrían interpretarse torcidamente, y según un espíritu que algunos denominarían «nostalgia de los barrios bajos». No estoy abogando para que retornemos a los antiguos sistemas de la vida urbana cuando los tiempos eran más duros que ahora; más bien, trato de demostrar cómo la aparición de una nueva vida urbana en una era de abundancia y prosperidad ha eclipsado algo de la esencia de la vida urbana: su diversidad y posibilidad-

des de experiencias complejas. Lo que hace falta que ocurra es un cambio en las peculiares instituciones de la vida urbana opulenta, con el fin de crear nuevas formas de complejidad y nuevas formas de experiencias diversas.

Es común entre los «nostálgicos del barrio bajo» deplorar la pérdida de un ámbito social íntimo y en pequeña escala en la vida de la ciudad moderna. Pero desde la posición ventajosa de lo hasta aquí establecido, la cuestión parece ser más bien la inversa. No se ha producido la pérdida de una pequeña escala íntima, *per se*, sino mejor una pérdida de múltiples facetas de la pequeña escala. La familia urbana de esta era opulenta ha contraído un poder para absorber actividades e intereses que en otros tiempos fueron desplegados en una variedad de marcos en la ciudad. Sin duda, sería mejor decir acerca de la vida urbana durante los últimos veinticinco años de crecimiento suburbano que la escala de la vida se ha hecho demasiado íntima, demasiado intensa.

Es de las ordenadas pautas de esta nueva intensidad de donde pueden surgir los males de una vida comunitaria purificada. Es la polarización de la intimidad la que permite el retraimiento de la participación activa en situaciones sociales desconocidas en la ciudad: después de todo, ¿por qué aventurarse más allá del hogar, puesto que éste es un espejo de todo lo que hay más allá? Es este mismo pequeño mundo que gira interiormente el que, desacostumbrado a los choques diarios de confrontación y a la expresión de conflicto inirradiable, reacciona con tanta volubilidad ante los desór-

denes de los grupos oprimidos de la ciudad, plantando cara a la hostilidad de los de abajo con mano dura fuera de toda proporción con la ofensa original.

Más importante, esta nueva configuración de intimidad polarizada en la ciudad proporciona al individuo un poderoso instrumento de moral para prescindir de nuevas y desconocidas relaciones sociales para sí, pues si la familia suburbana es un pequeño mundo dentro de sí mismo, y si la dignidad de esta familia consiste en crear bases de estabilidad y confianza a largo plazo, entonces las experiencias potencialmente diversificantes pueden excluirse con la sensación de que se está realizando un acto moral. En beneficio de la «protección del hogar» un hombre rehúsa errar o explorar; éste es el significado de esta curiosa autocomplacencia que los hombres extraen de explicar que se sacrifican «por el bien de los niños». Esto equivale hacer de la impotencia una virtud.

De ese modo, la polarización de grupos de contacto en el desarrollo de las ciudades durante la era de la opulencia ha creado una generación de puritanos adultos.

La nueva virtud, como el puritanismo religioso de los antiguos, es un ritual para purificar el «yo» de diversos y conflictivos cauces de experiencia. Pero donde los primeros puritanos se enfrascaban en esta autorrepresión a mayor gloria de Dios, los puritanos de hoy se reprimen por miedo; miedo a lo desconocido, lo incontrolado. La familia intensa es la *via regia* que contribuye a sostener este miedo; semejante familia hace incluso de las vidas íntimas de los hombres una

función conocida. Dada esta transformación de la familia, las relaciones sociales menos íntimas en las ciudades han tenido también que cambiar. La abundancia material en la ciudad moderna ha sido manipulada para ganar espacio suburbano, en las nuevas viviendas del casco urbano tanto como en los mismos suburbios; espacio que es purificado hasta una simplicidad brutal y funcional.

Creo que podemos aprender a someter la riqueza material en la vida urbana a un empleo como agente de libertad, en lugar de esclavitud voluntaria. Pero para hacerlo tenemos que invertir una norma obligada de retraimiento de la complejidad que ha prosperado en la conformación profesionalizada de los lugares urbanos a cargo de los planificadores del urbanismo.

PLANIFICACIÓN DE CIUDADES PURIFICADAS

El terreno explorado hasta ahora revela un hombre nuevo que vive en una comunidad nueva: un puritano seglar, temeroso de sus propios poderes para explorar lo que no puede controlar por adelantado; una vida comunitaria cuyas instituciones, notablemente la familia, promueven que su puritanismo se convierta en un sistema permanente de vida. Esta nueva casta de puritano ha logrado hacer el marco social de su existencia crecientemente más simple y más primitivo. No obstante, la brutalidad de sus impulsos ha hecho su aparición en medio de un gran florecer de tecnología e invención mecánica.

El incremento de complejidad tecnológica en la sociedad moderna y el descenso de complejidad en sus formas sociales no han transcurrido en planos plenamente dispares. El impacto de los procesos tecnológicos sobre la vida comunitaria ha venido a centrarse sobre un área que a primera vista puede antojársenos remota. Esta área es un grupo de supuestos en virtud de los cuales los planificadores profesionales conciben y moldean las ciudades. En realidad, para hacer un uso público mejor de la tecnología que ha creado la abun-

dancia, necesitamos invertir ciertos supuestos tecnológicos sobre la construcción de ciudades masivas. Estos supuestos fueron por primera vez realizados en París hace un centenar de años, y están ahora propagándose a través de la mayor parte de Europa Occidental y los Estados Unidos. Este siglo de construcción urbana ha confundido, como nos dice Lewis Mumford, una sociedad que se sirve de la máquina, con una visión de la sociedad como máquina propiamente dicha. Hasta que los cálculos peculiares de eficiencia que guían gran parte de la planificación urbana se unan con una nueva concepción de los usos humanos de las ciudades, estoy convencido de que los planificadores crearán condiciones urbanas que intensificarán los impulsos purificadores y promoverán así, voluntariamente, la abstención o retraimiento de la participación social y la tendencia a utilizar la violencia como una solución final.

Séame permitido poner en claro desde el principio que no estoy abogando para que abandonemos el actual enfoque tecnológico a favor de un grupo opuesto de «valores humanos», porque los instrumentos son creaciones humanas de por sí, y no ajenos por derecho propio. Ciertamente, es ahora muy lamentable que los críticos de los presentes supuestos de planificación puedan únicamente seguir la visión de Camillo Sitte de hace un siglo; los críticos modernos todavía alimentan su sueño de un regreso a un cierto orden preindustrial, a una Arcadia, donde la división de la mano de obra esté eliminada. La respuesta a los problemas y rigideces tecnológicas ha sido también con demasiada fre-

cuencia un argumento para una voluntaria simplicidad de la vida urbana, como si los hombres pudieran prescindir alegremente de sus poderes creativos. Entiendo, como Lewis Mumford, que es necesario aprender a emplear los instrumentos de modo que sean humanos, y no abandonarlos esperando que se hagan humanos. La tarea es averiguar cuáles son los fines sociales justos para los amplios progresos en construcción de ciudades, en ingeniería, vivienda, sanidad y construcción de carreteras, durante el siglo pasado.

EL SUEÑO DEL BARÓN HAUSSMANN

La planificación de la ciudad a cargo de especialistas es un acontecimiento reciente en la historia de las ciudades. La razón para esto es mayormente que, hasta la época de las grandes ciudades industriales, la sociedad urbana no fue imaginada como una clase especial de orden social. Los primeros teóricos sociales reconocieron en específicos asuntos muchas diferencias entre el campo y la ciudad. Pero incluso en las ciudades del Renacimiento, escritores como Maquiavelo no creyeron que la sociedad urbana estuviera sujeta a diferentes reglas y tuviera básicamente distinto ordenamiento o distribución de principios sociales. Por ejemplo, la liberación especial de la mayoría de habitantes de la ciudad preindustrial de la condición de siervos no suponía relación alguna con la naturaleza general de «libertad de la sociedad». No se dio a la ciudad la importancia de semejante forma especial; fue considera-

da más bien como un fragmento de un proyecto más ambicioso. Así, los líderes de la sociedad urbana no fueron hombres especiales de la ciudad, sino más bien papas como Sixto V, o monarcas como Luis XIV, quienes construyeron las últimas ciudades imperiales (pues Versalles fue en realidad uno de estos lugares, y no una anticiudad como algunos la han denominado). Pero el orden económico que comenzó a cristalizar en las ciudades hará cosa de ciento cincuenta años cambió la noción de los pensadores sociales sobre las ciudades. Lo que pasó fue que las ciudades perdieron su antigua forma, y así los hombres comenzaron a divagar en primer lugar sobre lo que era singular para ellos. Por una parte, los procesos tecnológicos y de acumulación de capital de la metrópoli industrial no estuvieron sujetos a los tipos de control de poder que funcionó en las ciudades del pasado; el origen de estos dos procesos está al margen de las ordenanzas reguladoras más antiguas de las ciudades o Estados-ciudad. Carecería de significado para un gobierno de ciudad escoger por su exclusiva cuenta el ferrocarril en vez del barco como el medio de comercio de la urbe, pues la balanza comercial no puede ser controlada tan localmente. El proceso de formación de capital industrial era en este sentido diferente del proceso de formación de capital inspirado por los viajes de comercio y exploración, tales como aquellos patrocinados en el Renacimiento por ciudades como Venecia. Nuevamente, las creencias ideológicas de los hombres de la generación de John Stuart Mill predicaron que estas nuevas fuerzas industriales obrarían de por sí en bien de todos los hombres, si se

les permitía trabajar sin las trabas de otras consideraciones políticas (o emocionales o históricas).

Por consiguiente, a medida que las ciudades industriales crecieron en población e importancia económica fueron siendo cada vez menos controladas, y las reglas de bienestar social perdieron su influencia histórica. Conocemos ahora perfectamente los males de esta transformación: la intensa pobreza, la incertidumbre de la salud y la vocación, el interminable aburrimiento de la apariencia física de estas ciudades; también los conocían los hombres más esclarecidos del siglo XIX. Fue a un hombre de esta clase, el barón Haussmann, a quien debemos el ímpetu de la reforma urbana que ha venido a dominar en nuestra era.

Haussmann era un hombre de origen modesto pero de grandes ideas que dirigió, por encargo de Napoleón III, la reconstrucción de la ciudad de París en los años 1860. París era, en aquellas fechas, un mosaico de los órdenes industrial y preindustrial. Crecían nuevas fábricas en las estribaciones de la ciudad y también en ciertas secciones del casco urbano; pero la telaraña de torcidas callejas y edificios decrepitos era todavía el foco de las actividades económicas nuevas y viejas, con un populacho crecientemente desconocido para las autoridades de los servicios administrativos y sociales de la ciudad. El movimiento dentro de la ciudad era muy difícil; en 1840 llevaba una hora y media desplazarse a pie entre dos sectores de París; la distancia puede ahora recorrerse andando en treinta minutos. Especialmente amenazante para las autoridades políticas era el hecho de que no había forma de con-

trolar a los trabajadores en caso de insurrección civil, puesto que las serpenteantes calles eran poco menos que idóneas para levantar improvisadas barricadas.

Los medios aplicados por Haussmann para corregir las casas en ruinas, las dificultades en el transporte y la falta de control político son importantes hoy para nosotros porque fue el primero en considerar la solución de estos problemas, percatado en su esencial interrelación. Las medidas que se adopten sobre transporte pueden ser también un medio de contender con el populacho cuando surgen desórdenes civiles; la forma en que se derriban las casas que amenazan ruina es también un medio de definir, en opinión de Haussmann, las relaciones entre las clases sociales.

Haussmann comenzó a cortar, a través del revolti-
llo de calles, avenidas grandes, largas y rectas; avenidas que podían alojar una enorme cantidad de tráfico, servir como un medio fácil de trasladar tropas a los distritos amotinados de la ciudad, y actuar como cauces de un río dividiendo diferentes secciones socioeconómicas de la ciudad. Fueron puestas en relación con las instituciones de la ciudad según líneas trazadas por vez primera en la gran época barroca de la planificación de la ciudad en el siglo xvi y primeros años del xvii. Estas anchas avenidas conectaban monumentos públicos con otros monumentos públicos; no conectaban un grupo de población con otro con el que pudiese tener relaciones sociales. Los distritos obreros de la capital francesa permanecían, en vísperas de las reformas de Haussmann, desconectados de los nuevos centros de la industria en las estribaciones de la ciudad.

También aquí, estas calles nuevas servían a menudo para poner los problemas de pobreza puramente sociales y la miseria del pequeño burgués fuera del recuerdo, ocultándolos de la vista detrás de hermosos grandes bulevares.

El barón Haussmann era, no hay que negarlo, un gran creador, y sus positivos resultados no pueden ser ignorados. No obstante, su legado a las ciudades de nuestro tiempo, deliberadamente o no, ha sido un grupo de supuestos de una terrible simplicidad.

El primero de estos supuestos es que es conveniente tratar los problemas de la ciudad como un todo: este criterio da por sentado, más bien irreflexivamente, que debido a que los fenómenos sociales, económicos y físicos de una ciudad guardan una relación recíproca en su funcionamiento, es una buena idea tratar de examinarlos y resolverlos de un modo coherente, de forma que los cambios en un sector transformarán inevitablemente otros sectores de la vida urbana en cauces estructurados.

El segundo supuesto es que es una buena idea planear espacio físico para predeterminado uso social; esto es, en lugar de suponer que los cambios en la estructura social de la ciudad deberían ser primero logrados con vistas a cambiar el aspecto físico de la ciudad, Haussmann nos legó la noción de que es de un modo u otro mejor, y realmente más fácil, cambiar el panorama físico con el fin de alterar las pautas sociales de la metrópoli.

Estas ideas nos parecen en la actualidad tan rutinarias como para mostrarse de puro sentido común. No

obstante, no son reglas irrefutables, sino, de hecho, el producto de una singular respuesta histórica que los hombres han formulado a su propia capacidad para vivir con las máquinas y los artefactos tecnológicos sobre los que el moderno orden burocrático, sea capitalista o de estado socialista, se levanta. Esta singular respuesta histórica puede comprenderse mejor observando la transmutación —o mejor, la intensificación— de las teorías de Haussmann en el principal movimiento de planificación de este siglo, el movimiento de planificación metropolitano-regional (o comarcal).

LOS GRANDES PLANES

Al comienzo de la Segunda Guerra Mundial, aquéllos relacionados con la organización de las ciudades se habían convertido, en su inmensa mayoría, en ideólogos de una especie singular. Su dogma era escasamente emocional, y no llenaba un ideal de una gran hondura intelectual, pero estas deficiencias eran sobradamente compensadas por una fe ciega en lo que hemos acabado por llamar «planificación metropolitana». Esta planificación ideal, que movilizó fuerzas en los años 1930 —si bien estaba contenida en germen en las obras de Ebenezer Howard a la vuelta del siglo—, proponía llevar los supuestos que amparaban la reconstrucción de París de Haussmann un paso más lejos; los planificadores de la ciudad diseñarían coherentemente el crecimiento del conjunto de regiones urbanas, coordinarían los esfuerzos físicos, económicos y sociales no sólo

dentro de la jurisdicción de una ciudad, sino también en relación con las necesidades de otras ciudades alrededor de la primera. Lo que fue en el trabajo de Haussmann un supuesto de poder deseable de una parte del complejo urbano para afectar otras partes, se convirtió, en la ideología de la planificación, en un ideal de *planificar las partes partiendo de la naturaleza del conjunto*.

Ésta es, por supuesto, una de las imágenes modernas de unidad más proverbiales: es la base sobre la que las máquinas se diseñan y define un concepto singularmente moderno de «eficiencia» en organización tecnológica y social. Pero, como historiadores como John Nef se han esforzado en demostrar, esta imagen es un supuesto sobre la eficiencia mejor que la naturaleza de la propia eficiencia. En los sistemas de factorías preindustriales la experiencia de hacer un producto era más importante que una imagen estándar, un retrato claro, del «conjunto» a completar; aquellos artesanos concibieron, por consiguiente, que definir anticipadamente lo que una cosa debería parecer se interferiría con la «eficiencia», esto es, con la libertad del artesano para aprovechar sus materiales y formas durante la producción. En una situación industrial, el producto a elaborar es concebido de antemano, de forma que la realización del producto, la culminación del todo, es una rutina pasiva, no una experiencia o una exploración activa. Imaginando el fruto del trabajo, anticipándose al propio trabajo, es, por consiguiente, posible planear el proceso de producción de forma que las «piezas vengán determinadas por el conjunto», puesto que las pie-

zas de producción son imaginadas carentes de vida propia, sin otro papel que trabajar armoniosamente hacia la creación de una entidad preplaneada.

Esta mentalidad de producción obviamente se acomoda, incluso invita, al uso de máquinas-herramientas en lugar de mano de obra humana. Realmente, dada esta idea, uno de los logros humanos más grandes de la tecnología de las tres últimas décadas ha sido la de automatizar dispositivos de producción tales como la línea de montaje, donde los hombres suelen realizar el trabajo que no es adecuado a su aptitud para experimentar novedad y variedad. No obstante, con esta mentalidad de producción, esta imagen de eficiencia mecánica pasa a transferirse a la producción de ciudades en el diseño de partes sociales de un conjunto urbano predeterminado, previsualizado, cuyos resultados son inhumanos.

Al planificar según este criterio, el planificador determina primero las «necesidades proyectivas» de un área urbana en el presente y en el futuro, y procede entonces a diseñar los medios físicos y sociales, las «piezas», para atenderlas. El supuesto es que, cuanto mayor sea la escala de este proceso, más eficientes, en el sentido mecánico, serán los resultados. En una colección reciente y sumamente elogiada de ensayos sobre planificación, el editor llega a la conclusión, por ejemplo, de que:

... la cuantía de superficie cubierta por los planes debería ser continuamente ensanchada. Hay una patente necesidad de una norma de urbanización nacional o estrategia ubicacional para todos los Estados Unidos; por

añadidura, esto debería andar coordinado con Canadá y México a nivel continental.¹

Si semejante coordinación masiva fuera a imponerse, cree el mismo escritor que sería indispensable preplanear todos los aspectos de la vida social y económica mutuamente relacionados. Este planteamiento unificado entraña lo siguiente:

Los valores e instituciones estéticos y humanísticos deben guardar una relación planeada con los valores e instituciones económicos y políticos. Por tanto, todas estas actividades deben ser proyectadas como una unidad tanto físicamente como por sus estructuras sociales. Evidentemente, tanto el público como las estructuras privadas deben estar acoplados.²

No son éstas las palabras de un «superman» loco. Son más bien una proclamación clara de las metas de un segmento grande e influyente de la profesión que planea las ciudades modernas. El ideal es que nada se escape del control. Para que la existencia esté vigilada por tan rígidas riendas, toda clase de actividades diversas deben estar gobernadas por sus denominadores comunes más bajos. El resultado de las gestiones de planificación según estos criterios es que el entorno futuro se convierte en una función de la perspectiva de los planificadores de este entorno en el presente, igual que la máquina es el

1. W. Wentworth Eldridge, ed., *Taming Megalopolis* (Garden City, Nueva York, Anchor Books, 1967), pág. 1.158.

2. *Ibid.*

producto del diseñador de la máquina, y no de su fabricante. Por tanto, los habitantes de los futuros espacios urbanos no poseen éstos gracias a sus propios desvelos, como por ejemplo los residentes de los guetos judíos de la Europa Central poseyeron gradualmente los vecindarios a los que iban a vivir. Este proceso histórico es reemplazado por una asignación arbitraria de quien es apropiado para vivir en tal o cual lugar.

Al principio de este libro enseñamos cómo el mecanismo de «necesidades proyectivas» era una astucia para evitar enfrentarse con la incógnita del futuro. Lo que es singularmente mecánico en este enfoque del tiempo es que la mayoría de los planificadores fieles a este criterio no conciben las «necesidades» de los urbanos en términos de experiencia conocida, sino más bien en función del lugar que éstos ocupan en un orden donde las necesidades son experimentadas de una forma abstracta, como parte de una función total. A los argumentos de los que son desplazados por el trazado de las autopistas o los proyectos de renovación urbana, los planificadores responden que ellos trabajan en función de un todo urbano, de su conjunto, por más que esta región metropolitana es en sí misma una «comunidad» sólo hasta donde las piezas en funcionamiento de una máquina podrían ser llamadas una «comunidad».

Por tanto, el primer precepto de Haussmann, el de que los cambios en una esfera urbana de actividad cambiarían otras esferas de actividad, resulta transplantado al concepto de que el funcionamiento significativo de la misma ciudad se encuentra en los vínculos entre específicas actividades en la ciudad. La

pregunta es: ¿por qué adoptarlas como un foco importante? ¿Por qué singularizar el hecho de su existencia como el valor deseado? De acuerdo en que el funcionamiento del todo a su más elevado nivel de eficiencia es el sistema mejor de vida para las piezas contenidas en el diseño de las máquinas, pero ¿cómo irá esto a compaginarse con los problemas de los hombres? En todo caso, los hombres deberían sentirse estimulados a romper los moldes de la más cómoda resistencia en sus tratos mutuos, verse alentados a forjar relaciones que ofrecieran una pauta y dirección distinta de aquellas anteriormente existentes, pues así es cómo el fenómeno de la Historia distingue a los hombres de otras especies de animales.

EL «CONJUNTO URBANO» COMO MITO Y PUREZA

El motivo de que las nociones progresivas de planificación urbana hayan incidido así tiene que ver, como ha sido insinuado al principio de este libro, con lo que los planificadores opinan acerca de la posible complejidad en la vida urbana. Su impulso motriz ha sido dar pábulo a aquella tendencia de los hombres, contraída en la adolescencia, a controlar amenazas desconocidas eliminando la posibilidad de incurrir en sorpresas. Controlando el marco de lo que se halla disponible para las relaciones recíprocas sociales, el sucesivo cauce de la acción social queda domesticado. La historia social es reemplazada por el «producto» pasivo de la planificación social. Enterrado en esta avidez para pre-

planificar según unos criterios semejantes a las máquinas, se encuentra el deseo de evitar el dolor, de crear un orden transcendente de la vida que sea inmune a la variedad, y con ello al conflicto inevitable, entre los hombres. Veamos por qué esto es así.

La metáfora de la planificación metropolitana es una expresión de la tecnología según la cual se construyen las máquinas modernas. Las piezas de las máquinas son diferentes, indudablemente, pero estas diferencias existen para crear una sola función; todo conflicto entre las piezas, o incluso la existencia de piezas que trabajasen con independencia del conjunto, anularía el propósito de la máquina. No hay ocasión alguna para dolor o confusión en ello.

Pero cuando la metáfora deducida de la tecnología se emplea para la estructura de la sociedad urbana, su significado cambia. Aquí la metáfora tecnológica del crecimiento de la ciudad anula las necesidades para las que existe el conjunto, porque estas necesidades residen y alientan en las piezas humanas del conjunto social, no en algún producto social al margen de la experiencia social. Al planear ciudades según el modelo de máquina, el urbanista trata de «integrar» estas necesidades de una forma trascendente, y a todos los efectos de esta integración el conflicto y el dolor entre las piezas de la ciudad humana son considerados daños, cualidades en suma que han de ser eliminadas. Éste es el mismo espíritu susceptible de ser hallado en la excesiva disciplina posrevolucionaria, o en la pugna para refugiarse en un suburbio limpio. La experiencia real e inmediata del hombre, en toda su posible libertad y di-

versidad, es considerada menos importante que la creación de una comunidad libre de conflicto; el sentido de vivir en el presente es atropellado por una sociedad ideal en que los hombres viven en tal armonía que nadie puede imaginárselos creciendo de tal modo o manera que infrinjan las interrelaciones «correctas» que sostienen mutuamente.

Por tanto, la fantasía tecnológica de la planificación metropolitana conduce a una sociedad adolescente, con tanta facilidad como los pequeños suburbios aislados lo hacen. Es raro que la planificación de la ciudad, según este sistema, contemple, y mucho menos aliente, el desarrollo de situaciones sociales que puedan conducir a una tensión pública a través del fomento de diferencias humanas. El conflicto es imaginado como una amenaza a una vida urbana «mejor», «ayuna de conflictos». Y cuando surge el conflicto en la ciudad, no existe siquiera un concepto entre los planificadores profesionales en cuanto a la posibilidad de manifestarse plenamente los conflictos sin recurrir a la violencia. Debido a que la opinión planificadora metropolitana es tan simplista en sus supuestos de lo que constituye una ciudad correcta, puesto que es una expresión de rechazo adolescente enfrentarse con el mundo con toda su complejidad y dolor, la escalada del conflicto urbano en la violencia es un resultado inevitable, pues a los planificadores no les preocupa, en realidad, mediatizar la auténtica conducta humana o facilitar campos de interacción imprevisible. La esencia del mecanismo de purificación es el temor de perder el control. El verdadero desorden es un problema, pien-

san los planificadores, mejor dejarlo pues en manos de los políticos y similares. La óptica de los planificadores está más bien en el «conjunto» urbano; sueñan con una maravillosa ciudad que existe en una dimensión que no es el presente, una hermosa ciudad donde la gente se acople en paz y armonía, una ciudad tan encantadora de hecho, que la gente de los guetos, los policías irlandeses, los aristocráticos WASP (*white - anglo - saxon - protestants*), *hippies*, estudiantes, oficinistas y contables cierran sus ojos ante lo que no pueden ocultar unos de otros, a las dolorosas circunstancias de su diferencia, y se resignen a la felicidad común.

Hay una dimensión oculta para este ideal metropolitano. En las comunidades organizadas alrededor de la coherencia, vistas por Tocqueville, el efecto de formar una imagen pública de solidaridad era liberar a los individuos de la comunidad de la necesidad de enfrentarse e interaccionar mutua y directamente. En la idealización de la coherencia hecha por los planificadores profesionales de ciudades, acontece un desempeño parecido. Desde la posición ventajosa del liderazgo en asuntos cívicos, sin embargo, este desempeño conduce a un fracaso en la efectividad, a una impotencia en alcanzar lo que los planificadores desean desde su punto de vista. La misma naturaleza de la metáfora tecnológica implicada en planificación perfecta crea esta impotencia, pues las máquinas no cambian su rendimiento mediante cambios espontáneos en sus piezas, excepto para inutilizarse. Cuando las piezas de una máquina se desgastan, lo cual es su «forma de experiencia» en el tiempo, la máquina se resiste a funcio-

nar. Pero la esencia del desarrollo humano es que el *crecimiento* acontezca cuando las viejas rutinas se rompen, cuando las piezas viejas ya no sirven para las necesidades de los organismos nuevos. Esta misma clase de cambio, en una esfera mayor, da lugar al fenómeno de la Historia en una cultura.

Para exponer el asunto más concretamente: los planes o «directrices» de hoy son concebidos para regiones metropolitanas completas. Los planificadores tratan de guiar la historia del futuro de sus ciudades de acuerdo con líneas predeterminadas, específicas; algunas piezas del plan, una vez realizado, evolucionan históricamente para chocar con las demás, y se piensa entonces que el plan ha fracasado. El «todo», el conjunto, se ha desintegrado, pues no se concibe crecer bajo formas desconocidas. El crecimiento en la planificación masiva, es concebido, en cambio, bajo líneas mecánicas como la realización de una óptica inicial. Ésta ha sido la contradicción interior que ha invalidado el mismo acto de planificar para las grandes ciudades; no hay provisión para el hecho de la historia, para lo indeliberado, para lo contradictorio, para lo desconocido.

En su penetrante y tan injustamente desdeñado libro, *The Last Landscape*, William H. Whyte ha puesto de relieve la impotencia de los planificadores que trabajan según este criterio en sus intentos de estructurar la región urbana de Washington, D. C. Los planificadores impusieron una imagen ideal de crecimiento que los hechos de la historia de la ciudad están ahora violando; el nuevo crecimiento residencial y comercial está surgiendo en áreas donde los planificadores no es-

peraban que la ciudad creciera; la ciudad central está renovándose de un modo no previsto al principio. La respuesta de los planificadores, como Whyte muestra, no ha sido tratar de comprender los nuevos cambios y aprender de los mismos, sino más bien pedir e implorar unos poderes policíacos más potentes para hacer cumplir lo que originalmente entrevieron. Al no poder reunir estos poderes, se ha difundido ahora una resignada pasividad entre los planificadores originales: ¿qué pueden hacer ellos si no se les deja «el control»? Precisamente debido a que el ideal de planificación masivo es refractario en sus intenciones a la idea de historia en la vida urbana, los planificadores están condenados siempre, a la larga, a que se les escape el control. De este modo, se ha desarrollado, interiormente, un vacío en el liderazgo profesional en las ciudades.

Un resultado obvio, lamentablemente obvio, de este vacío es lo que sucedió en las grandes ciudades de América y Europa Occidental en la planificación de autopistas. Aquí, ciertamente, los fondos y poder del gobierno para planear, a través de las autoridades portuarias e interestatales, no estuvieron ausentes; por lo menos, estos programas en las ciudades americanas han contado con un poder casi tiránico para hacer cumplir sus ideas. No obstante han fracasado, no por falta de pericia técnica, sino porque no tuvieron la facultad de ser adaptables en el curso del tiempo: no se hicieron provisiones para la interacción del diseño de tráfico en ciudades con el carácter cambiante del interior de la misma ciudad. Los planificadores no previeron un medio ambiente distinto del concebido en las «etapas de

planificación»; pero, a medida que se iban abriendo las carreteras, más personas decidieron hacer uso de sus automóviles y hubo más personas que los usaron. Y así los embotellamientos de tráfico subsisten tan intensos como eran antes de que construyesen las autopistas, sólo que a una escala más masiva. El error no está en que los planificadores no atinaron a ser omniscientes, sino en que se imaginaron omniscientes antes de que empezaran a construir, y así no tomaron ninguna medida de precaución para prever el cambio y evolución en sus proyectos, o si valía la pena incluso proseguir sus ideas primitivas, en el transcurso de la realización de los planes a gran escala y a largo plazo.

Con frecuencia, los humanistas se desesperan ante lo que consideran como el poder invencible de las fuerzas tecnológicas. Pero las pautas tecnológicas, como todo aquello que brota de específicas situaciones históricas, poseen un poder fiscalizador sólo sobre aquellas fuerzas relacionadas con su propio crecimiento. Puesto que el crecimiento de la tecnología de máquina *no* fue generado por influencias sociales directamente relacionadas con la estructura social urbana, su reimposición en la ciudad está condenada a conducir al tipo de desbarajuste que estamos viviendo actualmente en el transporte público y en los proyectos de renovación de la vivienda públicamente dirigidos, y otros casos parecidos. En la conformación de las ciudades, la metáfora tecnológica no estriba en que ésta no sea práctica; es que, sencillamente, no funciona.

Por lo que atañe a las «piezas» humanas implicadas, las obras escritas por urbanistas tales como Char-

les Abrams, Jane Jacobs, Marc Fried y Herbert Gans nos han descrito ya, con la consiguiente tristeza, de todo cuanto se destruye en las vidas de la verdadera población en aras de la realización de algún plan abstracto de desarrollo o renovación.

Fried, por ejemplo, en su magnífico ensayo *Grieving for a Lost Home* ha documentado el sentimiento del repentino vacío entre un grupo de residentes urbanos corrientes que fueron trasladados de una zona arruinada marcada para una renovación urbana a viviendas limpias, modernas y preplaneadas en otra parte de la ciudad. Bruscamente, los individuos que habían contraído contactos de vecindad, asociaciones y lealtades cotidianas, se encontraron dispersos y solos como refugiados, a consecuencia de un cambio realizado «para su propio bien». La respuesta de los planificadores a este tipo de reproches ha sido la de que todo cambio social entraña dislocación para alguien. Esto es cierto, pero entonces ¿quiénes son a juicio de los planificadores los beneficiarios en definitiva de los cambios que proponen? Desde luego, no los suburbanos, pues lo que éstos desean y obtienen es aislamiento de la región urbana como un todo; también en esto, los resultados de un vasto campo de investigación reciente sobre la gente de la clase media más baja y la clase más baja, que ha sido desplazada de sus viejas zonas de residencia a las comunidades nuevas y preplaneadas, revelan este mismo «reproche» que Fried ha retratado. Los estudios indican escasamente un caluroso entusiasmo por parte de los habitantes urbanos corrientes ante su nuevo lugar de residencia en el gran esquema.

No basta que los planificadores de la ciudad arguyan que ellos se limitan a proveer los materiales tecnológicos para la vida social y que la responsabilidad de cómo estos materiales se emplean recae sobre la población de la ciudad. Esta argumentación ha merecido no pocas suspicacias entre los expertos en ciencias sociales. La comunidad científica contemporánea en los últimos decenios ha llegado a comprender que nada que haya sido inventado por los hombres puede divorciarse del uso humano; no hay actos de creación o de invención humanamente «neutrales», no importa cuan despegados u objetivos se juzguen los científicos en su labor. Ésta es la lección que el sector planificador necesita ahora aprender: debe asumir la responsabilidad de sus actos en una sociedad histórica imprevisible, más bien que en un mundo soñado de armonía y orden predeterminado.

Para lograr que las ciudades modernas satisfagan las necesidades humanas, tenemos que cambiar el sistema con el que los planificadores urbanos trabajan. En lugar de planificar para algún conjunto urbano abstracto, los planificadores tendrían que disponerse a trabajar para concretas partes de la ciudad, las diferentes clases, los grupos étnicos y las razas que contienen. Y el trabajo que ellos hagan para estas personas no equivale a trazar su futuro; la gente no tiene oportunidad de madurar a menos que lo trace para sí, a menos que se involucre activamente en la conformación y hechura de sus vidas sociales. Pero a causa de que las necesidades de la vida no son informes, dado que hay una sustancia de crecimiento, y no un vagar a la ventura,

los planificadores pueden aportar los materiales sociales gracias a los cuales los individuos en la comunidad tal vez lleguen a civilizarse.

Ésta es una noción más compleja de lo que parece a primera vista. Contrariamente a muchos especialistas de la comunidad que creen encarnar el pensamiento de la Nueva Izquierda, yo me resisto a creer que todo lo que la comunidad haga para sí es bueno *per se* sólo porque es de institución propia; los individuos pueden decidir ser depravados al unísono, como los alemanes nazis o los grupos de fanáticos blancos que aterrorizaban a los negros en el viejo Sur. El impulso a crear un orden público de un tipo represivo surge *naturalmente* de la vida de los hombres. Pero, al margen de los mismos deseos complejos de una solidaridad comunitaria mítica, los hombres nunca pueden hacerse buenos siguiendo simplemente los buenos dictados o un buen plan de algún otro; los primeros capítulos de este libro mostraron por qué esto es así (eso espero) desde un punto de vista psicológico. A medio camino entre el vagar a la ventura de la vida comunitaria y la dirección autoritaria de la comunidad subsiste un camino intermedio, que no es una solución de compromiso entre los dos extremos, sino un enfoque enteramente nuevo. Este nuevo tipo de planificación urbana podría crear los materiales que los seres humanos tanto necesitan, procedentes también del mundo exterior, para librarse de aquella peculiar modalidad consistente en retraerse ante las experiencias nuevas y desconocidas aprendidas en vísperas de la edad adulta.

SEGUNDA PARTE

UN NUEVO ANARQUISMO

INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE

Es difícil imaginarse un cambio social urbano que no esté orientado a la pobreza. Aun así, las pautas de purificación esbozadas hasta ahora muestran un profundo y deliberado vacío en la vida comunitaria de residentes urbanos que no son pobres. Ésta es una pobreza emocional mejor que material, y es voluntaria. En esta circunstancia residen a la vez una razón y una esperanza de cambio.

En los escritos de Herbert Marcuse y Norman O. Brown hay un pesimismo, una tendencia oculta de desesperación acerca de las consecuencias sociales de la abundancia. Los rasgos de la vida comunitaria que Marcuse y Brown describen son de algún modo parecidos a los del retrato que he trazado: «una dimensionalidad», como Marcuse lo califica, de la que los hombres han hecho sus vidas. Y con todo, mi opinión discrepa pronunciadamente de la de Marcuse en que esta pobreza emocional la considero «causada» por algo básico para el proceso de crecimiento del propio ser humano: la abundancia en la vida comunitaria urbana únicamente ha hecho posible que esta honda aidez de esclavitud se exteriorice. Es demasiado fácil

hacer recaer las raíces de semejantes problemas sobre esquemas impersonales y mecánicos que han creado el marco económico, la abundancia de la época. Lo que las décadas anteriores nos enseñaron no fue cómo es la corrompida abundancia como tal, sino lo corrompidos que son los empleos a que la sometemos.

Si es que tiene que acontecer un cambio en los usos sociales de la abundancia, las fuerzas psicológicas de la vida adulta necesitan equilibrarse de una forma nueva. Para hacer un buen uso de la opulencia, debemos crear una colección de situaciones sociales que debiliten, a medida que el hombre madura, el deseo de una existencia controlada, purificada. Tal vez tenga yo más fe que Marcuse en que puede ocurrir un cambio, puesto que el origen de estos males públicos me parece a mí que procede de una congelación o detención en el desarrollo de la mayoría de los hombres, ahora, en los problemas de su adolescencia. Y es que es *posible* una edad adulta que subsista más allá de esta adolescencia. Si esta edad adulta surgiera a la vida, entonces, creo yo, las servidumbres a que la vida comunitaria opulenta está ahora sujeta podrían terminar, y cabría aprovechar la abundancia para enriquecer la libertad del hombre.

Las condiciones de esta posible edad pueden ya evidenciarse: una vida con otras personas en que los hombres aprendan a tolerar una dolorosa ambigüedad e incertidumbre. Para contrarrestar el anhelo de esclavitud que crece potente en la adolescencia, los hombres deben sucesivamente crecer para ansiar lo desconocido, para sentirse incompletos sin una cierta anarquía en sus vidas, para aprender, como Denis de

Rougemont dice, a amar «la cualidad de ser de otra forma» de los que le rodean.

Esto puede antojársenos muy lejos de las experiencias de la vida social que los hombres viven ahora en las ciudades; no obstante, pienso que la ciudad desempeñará un papel vital en alentar un movimiento dentro de esta nueva edad adulta, pues si los múltiples puntos de contacto social que en otros tiempos caracterizaron la ciudad pueden ser reavivados bajo términos apropiados a la opulencia, entonces algunos cauces para experimentar diversidad y desorden quedarán nuevamente accesibles a los hombres. La gran promesa de la vida urbana es una nueva especie de confusión posible dentro de sus límites, una anarquía que no destruirá a los hombres, sino que los hará más fructíferos y más maduros.



CONSECUENCIAS DE UNA IDENTIDAD PURIFICADA

¿Cómo aprenden los hombres a aceptar sorpresas dolorosas y el desorden? En esta aceptación reside el secreto de cómo los mitos de purificación llegaron a parecernos irreales. Puesto que los mitos cobran plena fuerza en la crisis de la adolescencia, el proceso de aprender a plantar cara al dolor enseña asimismo algo de cómo la adolescencia es superada y la edad adulta alcanzada.

Un clisé fácil es hacer creer que el sufrimiento otorga «significado» a la vida de los hombres. Sabemos que los hombres que hacen del éxito una psicosis permanente sufren terriblemente; comunidades enteras de hombres sufren, también, de hambre, de esclavitud. Parece una necedad decir que estas vidas son, por consiguiente, significativas, que el sufrimiento es productivo. En realidad, el modo más seguro de adquirir una simpatía por los revolucionarios del siglo xix es leer varios opúsculos de los clérigos, dedicados a los pobres, en los que una jornada de trabajo de catorce horas de dura labor es descrita como «una bendición otorgada para ahogar la lujuria y las pasiones de la carne». El equivalente moderno de tamaño estupi-

dez es decir que la gente de color crecerá más fuerte gracias a su necesidad de esforzarse, como si las elementales decencias de la vida, concedidas sin esfuerzo a la mayoría, fueran tan preciosas que la minoría debiera porfiar por ellas a través de una prueba endemoniada para ser digna de disfrutarlas.

Es grotesco contemplar la miseria como una bendición; no obstante, argüiría también que la visión de una sociedad sin dolor nunca podrá existir; en efecto, semejantes visiones inducen ahora, con suma frecuencia, a los líderes revolucionarios a crear lo que sus ideologías detestan, aun más dolor y opresión en el mundo. Ésta es, sin embargo, otra faceta de la misma esclavitud bajo el disfraz de la «decencia», de la solidaridad autorrestrictiva. Así, se produce una gran injusticia cuando en la vida social se evita conscientemente un cierto dolor o desorden.

La experiencia de ciertos líderes revolucionarios jóvenes sugiere un sistema que han habilitado hombres extraordinariamente fuertes al socaire de esta paradoja. Ocurre, a veces, que cuando los disturbios a cargo de los jóvenes fracasan en el primer intento, se produce un profundo cambio en las vidas de ciertos líderes; su compromiso con la causa gana firmeza en los hombres de este fuste; no obstante, la naturaleza del compromiso resulta transformada por la experiencia del fracaso. Los rusos Borodin y Garine, que intervinieron activamente en la Revolución China, son un ejemplo apropiado de este cambio: experimentaron en sí mismos una cierta mengua de enfoque sistemático y una absorción en detalles que no procedían directamente

de la doctrina revolucionaria, aunque su fe en aquella doctrina permaneció firme. El mismo cambio ocurrió a unos cuantos estudiantes implicados en los desórdenes universitarios de 1968-1969. El aplastamiento de sus esfuerzos no hizo mella en su deseo de cambio, pero extremaron su curiosidad por sus enemigos y por ellos mismos al margen de la lucha por el poder; el fracaso les hizo vivir más en función de comprender a aquellos que eran diferentes.

Lo que sucedió a estos jóvenes excepcionales es que abandonaron la pureza, encerrada en sí mismos, de alguien como Hong, el joven héroe de Malraux en *Les conquérants*. Estos jóvenes comenzaron a sentir una curiosidad por el mundo inmediato que les rodeaba, un interés por sus enemigos tanto como por sí mismos. Esto ocurrió, estoy convencido, porque algo innato en los niños, que languidece en la adolescencia, fue reavivado con su *fracaso* en conquistar el mundo exterior. Debido a que fracasaron, la curiosidad de la infancia fue reanudada sobre cosas y personas del mundo inmediato, un mundo demasiado vasto para controlarlo coherentemente. En ciertos círculos de la actualidad, por ejemplo, se encuentra compasión por la policía, se desea conocer por qué sus vidas les han llevado a detestar a los estudiantes y a los negros.

Lo que es tan sutil acerca de los cambios en los jóvenes es que su compromiso no ha perdido vigor. Sólo ahora, como resultado del fracaso de la primera vez en materializar ideas revolucionarias, el compromiso revolucionario coexiste con un nuevo deseo de ver, tocar, comprender, al margen de las verdades y credos prefa-

bricados de una ideología coherente. Esta compasión por los enemigos —la policía, los burócratas de la fábrica que les odian, los padres de la clase media incluso— produce entre estos seres excepcionales una humildad y una predisposición a autocriticarse. Ésta es la reseña oculta de gran parte de lo que sucedió el año pasado (oculta porque la prensa, en su afán de retratos fáciles de «ellos» y «nosotros», captó únicamente los grados de compromiso radical, y no la experiencia del propio compromiso en esta generación).

Este proceso de conversión, que supuestamente conmovió las vidas de apenas una minoría excepcional de estudiantes «rebeldes», demuestra cómo un tipo especial de fracaso debilita los mitos de un «nosotros» y «ellos» químicamente puros. La respuesta al fracaso entre los jóvenes fue singular, sin embargo, y los presenta como individuos de entereza. Una característica al margen de la naturaleza supuestamente extrema de su ideología los hizo excepcionales.

Todo joven, en vísperas de convertirse en adulto, sueña; son sueños acerca de lo que desea hacer, averiguar, conseguir. Estos sueños de futuro son el meollo de cómo él se imagina su identidad; como se ha expuesto, estos sueños tienden a aglutinarse dentro de un panorama solidificado porque los jóvenes juzgan problemático el vivir con ambigüedades y disonancias. Pero todo el mundo sueña más allá de sus verdaderas posibilidades. En el curso de la edad adulta no todos estos anhelos juveniles se verán realizados, y el hombre se ve obligado a salvar para sí todo el placer que pueda en medio de la frustración. Lo que sucede a mu-

chos adultos, y que no sucedió a muchos jóvenes extremistas durante los acontecimientos recientes, es que el fracaso les induce a pensar que los sueños no eran buenos; sucesivamente, la mayoría de adultos aguardan cualquier rutina que les sale al paso. La dificultad es que los adultos excepcionales creen que la privación de los sueños de juventud es en definitiva «crecer», como si la edad adulta fuera la conclusión pasiva de una actividad y esperanza domesticadas durante la adolescencia.

Pero este movimiento desde el sueño, por un lado, hasta sumergirse pasivamente en las rutinas disponibles, por el otro, no es un alejamiento de las pautas de purificación. Es justamente esta resignación pasiva tan fácil la que permite a un individuo encerrarse en cómodas pautas de admisión, y así prolonga la peor fuerza de su adolescencia, la fuerza para evitar tener que actuar en situaciones desconocidas, no fácilmente controlables. El miedo a lo desconocido, que provoca en los jóvenes el soñar una vida para ellos en la que todo encaja de maravilla, se transmuta en la edad adulta en un miedo a actuar fuera de cauces maquinales sólo porque los primeros sueños se revelaron inverosímiles. «Renunciar», «abandonar» es un modo común con el que los adultos opulentos describen el talante de su edad adulta; los estudios sociales demuestran que esto es cierto para un campo de personas mucho más amplio que aquéllos con graves depresiones nerviosas. Pero «abandonar» es un acto cómodo, y los hombres que lo han realizado pueden así unirse para someter a los que desafían su rutina y su paz. Lo que hay que

aprender de las personas excepcionales como los jóvenes extremistas que acabo de describir, no es una ideología sino la razón por la que ellos aceptan el hecho de que sus primeros sueños fracasaron y, no obstante, no afectaron la firmeza de sus convicciones. Lo que se necesita encontrar en la vida de la comunidad opulenta son los medios mediante los cuales semejante fuerza puede ser estimulada en la vida cotidiana.

DESHACERSE DE LA NECESIDAD DE UNA IDENTIDAD PURIFICADA

Hay un proceso de cuatro etapas, tal como yo lo concibo, en el movimiento desde la fuerza de la adolescencia, cuando los jóvenes componen una identidad donde todo encaja, a la fuerza de la edad adulta que permite aceptar como reales experiencias disonantes y dolorosamente conflictivas.

Etapas uno. La adolescencia aboca a una situación de desequilibrio entre la aptitud para la experiencia y el fondo de experiencia disponible que podría guiar las nuevas facultades y energías. El ser humano es capaz de reemplazar a sus padres en el mismo meollo de lo que antes constituía su autoridad, pues es capaz de sintetizar reglas de moral y de valor que definen su identidad en un contexto social más amplio que la familia.

Etapas dos. La tensión en este desequilibrio del crecimiento puede ser resuelta a través de mecanismos de experiencia purificada al crear una identidad, de forma que el individuo proyecta el significado de experiencias que teme vivir, y por tanto se priva de plantar cara

de verdad a lo desconocido en el mundo social que le rodea. La identidad coherente que surge conduce a una voluntaria limitación y retraimiento de la vida social, una servidumbre a proyecciones de realidad social uniformes e inmunes al dolor.

Estas dos etapas de desarrollo, en mi opinión, marcan el carácter de cambio en un gran número de vidas en la actualidad. Como los primeros capítulos de este libro trataron de demostrar, las instituciones sociales de la ciudad moderna alientan a congelar el crecimiento según queda dicho, de forma que el ocultarse de lo desconocido es trasladado a la vida social adulta como un medio de establecer un sentimiento de «comunidad» dentro de una monotonía carente de amenazas.

Es esta pauta normal de la edad adulta la que debe eliminarse. La experiencia de algunos revolucionarios jóvenes excepcionalmente fuertes insinúa cómo puede evolucionar.

Etapas tres. En el intento de imponer una visión de orden coherente, el joven tropieza con un obstáculo o situación local inamovible que está fuera de su control. El mundo en desorden aniquila los sueños de coherencia y solidaridad.

La forma en que se produce esta derrota es crucial. Cuando los sueños de los jóvenes más idealistas —que equivale a decir un gran número de jóvenes— son simplemente ignorados, o rechazados, a través de fuerzas coercitivas, nada cambia. Lo que no aciertan a ver quienes movilizan la policía o la administración universitaria contra los jóvenes es que las porras de la policía no destruyen; reivindican la verdad que el desafío

adolescente plantea. Lo que se derrumbó, en notable medida, durante las algaradas de 1968 fue más bien el supuesto de que «nosotros», los estudiantes, somos buenos, y «ellos», el *establishment*, son malos. Estas imágenes purificadas se derrumbaron y nació una compasión. Este fracaso recónditamente productivo nada tiene que ver con la policía. Si las imágenes de identidad purificada pueden desmenuzarse porque el individuo las *siente* irreales para el momento presente y sus demandas, si de un modo u otro puede ser persuadido a comprender este fracaso, ¿cuál sería el posible resultado?

Etapas cuatro. La curiosidad de la niñez sobre el mundo inmediato renace. El deseo de ver, además del de ver las cosas en su lugar apropiado, se reanuda. En otras palabras, el valor de atisbar en lugares desconocidos y experimentar sentimientos y situaciones hasta ahora inéditas renace. Y de este proceso puede surgir una especie de preocupación humana y comprensiva centrada en «la cualidad de ser de otra forma» en el mundo.

Estas fases de desarrollo resumen pautas de crecimiento complejas de una forma tal vez demasiado imperiosa. Para poner al descubierto su complejidad es más fácil mirar al punto final de estas cuatro etapas, la oposición a los deseos de purificación del adolescente. Me he referido a este estado como una *posible* edad adulta, pero puede adivinarse algo más que sus meros perfiles lógicos, pues las reseñas de casos de tratamiento afortunado de ciertos desórdenes mentales—notablemente perturbaciones esquizofrénicas don-

de se encuentra presente un elevado grado de historia— revelan las características de la identidad adulta liberada de su necesidad de experiencia purificada. Igual que los psicólogos han interpretado los deseos de purificación en su forma extrema como «patología» del individuo, el tratamiento de semejantes individuos patológicos puede enseñarnos también cómo ha de ser tratada la patología en su forma social.

CONTRASTES DE LA IDENTIDAD ADULTA CON LA ADOLESCENCIA: LA PÉRDIDA DE LA OMNIPOTENCIA

Cuando la visión humana de un orden, de una vida pura e indolora, ha sido derrotada por un mundo social demasiado complejo para ser disciplinado, el hombre no se siente derrotado, pero sí pierde la fe en su omnipotencia, pues el afán de purificación es precisamente el deseo de ser todopoderoso para controlar los significados de la experiencia antes de vivirla, para no sentirse anonadado. Como Heinz Hartmann ha observado, sin embargo, perder la sensación de ser omnipotente es el origen de sentirse personalmente fuerte en otro sentido.

Esta nueva sensación de poder personal ha sido calificada, en la literatura de una rama del psicoanálisis, de «fuerza del *ego*» plenamente desarrollada. Lo que esto significa es que aun cuando un adulto haya dejado de creerse totalmente el manipulador del mundo que le rodea también comprende que el mundo no puede a su vez manipularle a su capricho. Una cierta especie de

soledad y singularidad autosuficiente nace, paradójicamente, en el momento en que un hombre comprueba que no va a poder ser el dueño de todo lo que suceda en su vida. Esto ha sido explicado, por autores religiosos de la talla de Martin Buber, como el sentimiento de que en el hombre, una vez se ha visto como «uno entre muchos» mejor que como el dueño y por consiguiente el espejo del mundo social, nace la impresión de que él «es más grande que sus atributos». La teoría de fuerza del *ego* trata de describir esta sensación sobre un plano menos mítico: se afirma una cierta entereza a través del derrumbamiento de la fe en el poder dominador del yo.

Lo que se entiende psicológicamente por esta fuerza puede indicarse de dos maneras. En la investigación clínica con individuos histéricos, los médicos han observado que la histeria es un mecanismo de control: si las situaciones sociales están cargadas a un nivel de emoción histérica, el individuo bajo los efectos de este histerismo puede estar totalmente controlado. Él, o ella, después de todo, es el único que las hace histéricas en su carácter. La histeria, por tanto, es con frecuencia interpretada como un temor a lo que sucederá si una persona no posee el absoluto control del mundo que la rodea. En la terapia de semejantes personas, el objetivo estriba en convencerlas de que poseen una entereza y una vida interior al margen de su aptitud para controlar el medio ambiente. Cuando la terapia surte efecto, parece provocar una gran sensación de fuerza en el paciente, no solamente en la curación de la histeria, sino también en un sentimiento

de que el paciente no será destruido con aventuras o exploraciones nuevas.

Una segunda forma de comprender esta fuerza del *ego*, que proviene de creerse limitado, está en función del concepto de la propia identidad. En el estricto sentido del empleado por Erikson y Hartmann, la identidad es una forma consciente de formular las reglas según las cuales nos colocamos en el espacio social; es precisamente la identificación de uno mismo en la sociedad. Las pautas de identidad coherente que brotan en la adolescencia son una manera de *identificarse* como «controlador»; cuando se rompen las pautas de coherencia, uno se identifica como alguien situado en medio de los otros seres: podemos influirles pero no rehacerlos a nuestra propia imagen. Inversamente, hay algo en nosotros que no puede rehacerse.

Este algo es un proceso de creación diferente, pues la identidad del adulto viene a definirse como la serie de *actos* que una persona puede realizar, mejor que como una colección de *atributos* o características que posee. La diferencia es crítica. La imagen propia desarrollada en la adolescencia es lo que Peter Blos llama objetos de símbolos o creencias simuladas y estáticas que identifican quién es el adolescente dentro de los círculos en que se mueve. En la posible edad adulta que figura más allá de la adolescencia, la necesidad de encasillar la identidad propia, por lo que se posee o por lo que se piensa, se entronca con un sentido de disimulo creado en virtud de una cierta clase de acción. Con el fin de llevar a cabo esta acción un hombre puede aprender la inutilidad de intentar fijar con carácter in-

mutable sus relaciones sociales con el mundo social a través de símbolos o atributos de identidad. A este acto le llamo yo interesarse.

INTERESARSE: LA CONSECUENCIA DE SER LIMITADO

Algo le ocurre a la facultad de inquietarse de la persona cuando pierde el deseo adolescente de ser omnipotente. El cambio está encarnado en los dos empleos alternativos del término «interesarse».

En el lenguaje cotidiano hablamos de «interesarnos en» y también de «interesarnos por» alguien. Cuando decimos «interesarnos por alguien», queremos dar a entender algo más profundo que cuando usamos la primera expresión; venimos casi a decir, a veces, que queremos que este alguien sea nuestro. Esto, a su vez, equivale psicológicamente a que deseamos tomar posesión de él, que acabe fundiéndose en nosotros. Ésta es una forma de mirar hacia la intensidad en la relación mutua entre dos seres que se aman.

Los terapeutas han descubierto en las pautas de matrimonio de esquizofrénicos, que esta especie de interés crea algo perjudicial entre marido y mujer. Esta forma de interesarse se transforma en un afán de posesión y en un alarde de poder. En el ámbito social, esta misma clase de interés es tal vez la que subraya la noción de Weber del carisma, pues éste se halla en el mismo meollo del afán de mandar y también en el apremio a ser mandado. Lo último —el ser mandado bajo el disfraz del interés— es el fenómeno más temible en las

relaciones tanto íntimas como de grupo. Nos sometemos a un líder, como Tocqueville nos cuenta, por puro deseo de comodidad, como un recurso para evitar el dolor de ser independientemente movibles y enterados. Semejante retirada es, en efecto, la esencia de la evasión del contacto social en comunidades purificadas. El sentimiento de ser objeto de interés bajo estas condiciones humanas es el placer de ser poseído. Por tanto la estructura de la purificación va unida al sentimiento del interés humano que es, de hecho, una representación del poder.

¿Qué clase de interés existiría independientemente del deseo de poder, al margen del de un amo y sus esclavos voluntarios? Esta clase de interés lo llamaría «interés en» o «interés acerca de». Está íntimamente relacionado con una curiosidad simple, infantil, pero una curiosidad por imágenes comprensibles, esto es, imágenes individualizadas. Cuanto más individual, más particular la persona objeto de interés, mayor número de personas son capaces y están dispuestas a interesarse en ella. Esta clase de interés supone que la fuerza del afecto cobra más fuerza cuanto con más fuerza cada individuo desarrolla su singularidad, su personalidad; hay más motivo de interés, más a explorar. La admisión de que las diferencias personales son algo susceptible de inspirar amor es un punto decisivo en la terapia aplicada a los matrimonios de esquizofrénicos. Ello se debe a que la culminación de la identidad del adulto es una condición de la fuerza humana; el individuo contrae el poder para interesarse en las cosas individuales, inmediatas, que pueden lastimarle.

Socialmente, esta clase de interés sería hostil a toda noción abstracta de humanidad o fraternidad, hostil a toda ideología, pues es imposible que criaturas limitadas como somos nosotros alcanzáramos a captar una noción universal del humanismo, y por consiguiente nos interesara. Ello explica que las discusiones de ética psicológica que dependen del conocimiento de lo que es «el» ser humano acaben por ser tan abstractas; en las realidades en que se interesa, la gente no actúa con un criterio de cantidad compuesta, fija. Por otro lado, si las ideologías de los capitalistas doctrinarios o de los marxistas doctrinarios parecen áridas y exangües, es quizá porque sustraen a los hombres la oportunidad de interesarse acerca de algo lo bastante pequeño para ser vislumbrado, algo cuyas dimensiones son susceptibles de ser tratadas de forma directa.

Este concepto de interés es por tanto un producto de aprender los límites humanos, de aprender los límites de la inquietud y poder de una persona en el mundo. En este sentido, la curiosidad libre del niño, la preocupación acerca de los objetos inmediatos de experiencia en sí mismos, puede resurgir a través de la terapia de un adulto afectado. La preocupación y el interés específico no necesitan ya estar dictados por estructuras preconcebidas de valores como ocurre en la adolescencia: pueden admitirse cosas «que no encajan» en la idea que tiene una persona de su identidad en el mundo. La terapia crea una convicción de la propia aptitud para sobrevivir, para no ser aplastado por el mundo que todavía se desconoce. Esta creencia en la

indestructibilidad de uno mismo, que conduce a semejante capacidad de interesarse, es a su vez fruto de un fracaso en destruir «la cualidad de ser de otra forma», lo desconocido en la experiencia social.

Es de este modo cómo la visión compleja de personas tales como los jóvenes extremistas de 1968 se pone de manifiesto. Los sueños de lo justo y perfecto pueden sostenerse tan firmes como en la adolescencia, no obstante, se genera también la facultad de explorar e interesarse en cosas específicas o situaciones nuevas al margen de la visión ideal. Ésta es la libertad del adulto: la capacidad de asimilar significados nuevos y tal vez dolorosos, las ganas de verse envuelto en situaciones en las que el individuo no puede tener el control absoluto. La libertad es sobrepuesta, sin embargo, a aquella capacidad, desarrollada anteriormente en la adolescencia, de aprender cómo formular líneas y secuencias de significado con el fin de identificarse en el espacio social en que vivimos. Esta yuxtaposición acontece de una forma chocante.

CONTINUIDADES EN LA COHERENCIA DE LA EDAD ADULTA Y LA ADOLESCENCIA: SUERTE

Esta capacidad doble, la de implicarse libremente y no obstante ejercer reglas de creación de identidad, es un fenómeno complejo de crecimiento psicológico. Su significado puede verse con claridad al observar la brecha efectuada por dos fundadores de la psicología moderna, William James y Sigmund Freud, desde los su-

puestos de la era victoriana acerca de las etapas de crecimiento a la edad adulta.

En los libros de educación de los niños de mediados del siglo XIX, antes de la pubertad el ser humano era considerado una criatura diferente en esencia de la que cobraba forma con el despertar de los instintos sexuales. El ser humano que había experimentado la unión sexual en una temprana edad adulta era a su turno concebido como diferente, en esencia emocional, del adolescente. Estos libros de educación de niños reflejan lo que puede llamarse la teoría *transformacional* del desarrollo de la emoción humana; la analogía sería parecida a la de las metamorfosis físicas que ocurren en el crecimiento de un insecto. Tanto James como Freud rechazaron este concepto de transformación de desarrollo y lo sustituyeron por el que podría ser denominado teoría *aditiva* de la evolución emocional del hombre.

La naturaleza del material humano que ellos consideraban añadido en el curso de crecimiento no es la misma, pero hay algunas similitudes chocantes en su manera de comprender cómo se produce el proceso de adición, pues los nuevos elementos no cambian la esencia del material emocional que llegó antes, sino que más bien suman deseos nuevos, equilibradores; lo mismo para James que para Freud, el proceso de crecimiento era por tanto parecido al continuo ensanchamiento de un mosaico. Todo el ser humano en funcionamiento era un hombre diferente, indudablemente, a medida que crecía, pero sólo porque una nueva colección de relaciones mutuas y equilibrios habían sido in-

crustados en el mosaico ampliado de elementos emocionales. La gran aportación de Freud y de James al presente fue mostrar cómo las criaturas vivientes nunca se desprenden de lo que antes fueron, mostrar que la realidad psíquica de una vida no es su momentánea apariencia sino también su historia.

La esencia de la posible edad adulta que he descrito es que el individuo aceptaría conscientemente y se sentiría a sus anchas con el carácter de crecimiento que James y Freud retratan. La necesidad basada en la culpabilidad de una mala persona para borrar el pasado y crear un yo totalmente nuevo, al mismo tiempo que sigue siendo un esclavo del pasado, está ausente en esta etapa adulta, pues concomitante con esta capacidad del adulto para admitir nuevas cosas tal como vienen, el ser libre, está la capacidad para aceptar estados anteriores de no libertad como parte de la suma total de lo que uno es. Esta aceptación del mosaico del pasado es algo que la necesidad del individuo no revive constantemente con el fin de cambiarla.

Imbuir a los individuos semejante aceptación es una gran hazaña psicoterapéutica, ya que, de esta forma, un hombre se siente libre de vivir en el presente una nueva y distinta área de experiencia, enteramente suya.

Tanto el carácter inestable de la edad adulta como la buena voluntad de un adulto para aceptar modos regresivos de comportamiento en sí mismo equivalen a la aceptación de la *suerte* en la vida. Pero aceptar el carácter fortuito de la fuerza emocional no significa hacerse pasivo; es más bien una extensión de la fuerza, de la facultad de «interesarse en algo».

Semejante forma de interesarse no es, en la vida del adulto, una condición permanente, ni un deseo permanente, sino una cualidad inestable que cambia a medida que el carácter del individuo evoluciona y según los procesos sociales, fuera del control del individuo, evolucionan, también, según nuevos cauces. La terapia muestra que un adulto no solamente se inhibe de la responsabilidad de todo en su mundo; cabe también que sienta que las particularidades en las que se interesa puedan ser adoptadas sólo en específicos momentos, no a todas horas o siempre. Por añadidura, está expuesto a perder su edad adulta, a través de la regresión a los modos del pasado. Por tanto, interesarse es un proceso definido, natural hasta un cierto punto —la edad adulta— en la historia de la vida de un hombre, pero esta plena edad adulta no es algo permanente o en definitiva triunfante: la plena fuerza emocional de un hombre puede ser sentida únicamente como algo frágil en el tiempo.

Saco en conclusión que este crecimiento emocional no es un proceso inevitable, y en una sola dirección, como es el crecimiento físico. Esta concepción de la edad adulta como algo inestable contribuye a explicar pues, que no a menoscabar, una realidad más recóndita: la existencia de tanto dolor en los problemas cotidianos de la vida corriente.

Debido a que un ser viviente maduro lleva consigo las criaturas anteriores que él fue y que anidan dentro de él, cada vez que deja de ser adulto, cesa de interesarse en los efectos de sus actos, y renacen las necesidades y anhelos de formas más primitivas. En función

del dolor que causan, estos anhelos parecen ser la expresión de aquella indiferencia que a menudo advertimos en los niños. Forma parte de su inocencia ser indiferentes a los efectos de lo que hacen; inversamente, de los niños que se interesan en estos efectos, tenemos la opinión de que son más «maduros», independientemente de su edad física.

En cierto modo, las facultades de creación de identidad de la adolescencia suscitan esta inocente inyección de dolor al sistema. Nuestra atención se centra en encontrar reglas con las que forjar una imagen propia unificada. Los elementos para estas reglas no son experiencias sociales; son más bien atributos y artefactos de personalidad. Más concretamente, un chico o chica adolescente no piensa que él o ella posea un carácter definido en virtud de su experiencia pasada, pues esta experiencia es la de una infancia inapropiada a la forma en que ahora siente; lo que retiene es más bien lo referente a cómo viste, cómo habla, la clase de cosas que le proporcionan placer, su compromiso a las ideas. El adolescente, a diferencia del adulto, no adviene a estos atributos como resultado de escudriñar a través de la experiencia, sino gracias a un acto de conquista, de asimilación voluntaria. Y en este proceso autodirigido radica la posibilidad de hacerse sistemáticamente indiferente a todo lo que no pertenece a la identidad que se está labrando. La literatura sobre adolescencia normal, no patológica, ofrece una guía. La intensificación en relaciones eróticas y amorosas puede ocurrir sistemáticamente en la búsqueda del amante «ideal», una persona ideal que, como se ha indicado, es un reflejo de la

persona idealizada en la que el joven persigue convertirse. La identidad purificante es por tanto un procedimiento para hacer de la indiferencia una regla regular de conducta.

La regresión a esta indiferencia sistemática o a la indiferencia más primitiva de los niños, a su inocencia en este sentido, es *inevitable*. Dado que el crecimiento adulto es aditivo en lugar de transformacional, otros elementos de la realidad psíquica se encuentran presentes, prontos a inmiscuirse. Por *esta razón* el dolor y el desorden *interpersonal* es inevitable; esta regresión forma la esencia de la realidad social que nunca llegará a borrarse con cualquier arreglo utópico de la sociedad.

El poder de la adolescencia —y el poder de etapas incluso más precoces de la vida para renacer en la edad adulta aportando así confusión y complejidad a las vidas de adultos supuestamente racionales— afecta la naturaleza del propio interés y preocupación.

La edad adulta se caracteriza por la solicitud, interés en suma, en asuntos limitados y en los que semejante solicitud no se configura en un intento de poseer o absorber. Por interés de adulto debe entenderse que éste no siente un afán posesivo por lo que en su opinión tiene valor; ¿en qué sentido, pues, podemos responsabilizarnos de ello?

Las diferentes cronologías del envejecimiento físico y ético pueden esclarecer este problema. Poseer una cosa es desquitarla del tiempo, lo cual implica que la sustraemos de su propio destino. Ser responsables como adultos significa abogar por una persona o cosa sin sentirnos responsables de su destino. Una preocu-

pación por el «aquí» y el «ahora» es precisamente el sentido en que el correcto interés o solicitud trata los acontecimientos específicos y limitados en el tiempo, en la historia de una vida, y entraña asimismo un sentido de la visión limitada que se puede tener del mundo en que se vive.

El centro de esta idea es que el dolor y el desorden interpersonal son inevitables en *toda* sociedad. Puesto que algunas sociedades son susceptibles de causar más dolor que otras, «interesarse en» hombres y mujeres en sociedad debe implicar el interés acerca de cuestiones tales como la igualdad de oportunidades y la participación en los productos culturales y materiales de la sociedad. La política utópica es adolescente, ciertamente, pero no la de la edad adulta que se despoja de esta visión utópica en el proceso de envejecer que podemos llamar auténtica edad adulta o madurez.

Por tanto, el consolador proverbio reaccionario debería invertirse para que rezara: «Puede disculparse a cualquiera el ser conservador cuando tiene dieciocho años, pero a nadie puede perdonársele ser conservador cuando ha cumplido los cuarenta».

REMEMORACIÓN

Las potencias del adolescente pueden también sobrevivir en la vida adulta a través de la forma en que el individuo define su vida anterior, esto es, a través de los materiales que el individuo admite en el ámbito de lo que conscientemente recuerda.

La historia de la vida pasada, en función de lo que los adultos recuerdan, termina siendo observada a través de una especie de prisma interior: un acontecimiento específico o acto, que los hombres dejan entrar en sus vidas y del que se preocupan y hacen objeto de su interés, despierta un cúmulo de recuerdos que vienen a ocupar un cierto orden o relación con el presente. Es de este modo como los rasgos de la necesidad de una identidad coherente subsisten a través de conexiones entre una óptica anterior y un concreto hecho en el que nos interesamos precisamente ahora. Por ejemplo, un individuo puede que recuerde una discusión penosa con sus progenitores; la discusión pasa a encarnar todas las discusiones y discrepancias que tuvo con ellos; el recuerdo, la rememoración, es lo que los psiquiatras llaman «recuerdo, rememoración cristalizadora». No obstante, el poder de este recuerdo no le hace considerar todas las discusiones que ahora sostiene desde el ángulo del acontecimiento pasado que tan perfectamente recuerda. Disociar el panorama de su pasado de los nuevos acontecimientos de su presente es privilegio de su madurez, lo mismo que la fuerza de su adolescencia le enseñó a componer el panorama. De esta forma un adulto se libera de «obsesiones», de significados e inquietudes en el presente, rígidamente conformadas por la historia de su vida pasada. Cuando los médicos tratan semejantes obsesiones, su objetivo es retener el poder de creación de identidad, pero domándolo de tal forma que la nueva materia y el nuevo significado puedan filtrarse en el sentido que de su historia posee el individuo.

La edad adulta ética, en el sentido de interesarse en imágenes concretas y acontecimientos concretos que existen en una escala íntima, implicaría una capacidad de rememoración de esta clase. Es evidente que el deseo de interesarse de este modo trata con las experiencias de la vida anterior, a la vez como importantes y, no obstante, inadecuadas para el presente. En psicologías existenciales como la de Rollo May esto es lo que permite innovación en la historia de la vida. Sin embargo, para que exista esta libertad, un anterior deseo para otorgar forma rígida a las realidades psicosociales, para eliminar la carga de dolor de ellas, *debió ser activado resultando la tentativa un fracaso*. En otras palabras, para que el hombre posea un sentido «histórico» enteramente maleable de los acontecimientos de su propia vida, la activación y el fracaso de las potencias de adolescente deben haberse producido. De otro modo, hay una necesidad compulsiva para interpretar la variedad de las experiencias presentes y futuras únicamente en función de los asuntos del pasado, o lo que es peor, si el joven nunca tuvo la oportunidad de influir en las fuerzas latentes en la adolescencia, puede albergar el resto de su vida el sentimiento obsesivo de que todas las realidades dolorosas que le asaltan pudieron haber sido evitadas, con tal de haber sido en otro tiempo lo bastante fuerte, con sólo haber mostrado suficiente entereza.

Esta noción de historia de la vida rememorada ha encontrado una expresión enorme y arrolladora en el trabajo del psicólogo del *ego* Heinz Hartmann. El sentido de la historia de la propia vida, sostiene Hart-

mann, debe cambiar continuamente conforme y a medida que acontecimientos nuevos en el presente transforman el significado del pasado que a los mismos conduce. Del mismo modo, cada nueva generación de historiadores debe reinterpretar los acontecimientos de la cultura de otros tiempos a la luz de las nuevas formas de interpretación que vienen a cristalizar en el presente.

Lo que me gustaría poner de relieve aquí es que esta rememoración «histórica» debe surgir en la edad adulta a partir de un fracaso estructural en la adolescencia; el don de esta libertad procede de una situación social que permite a los jóvenes actuar partiendo de sus sueños indoloros y fracasar constructivamente.

EL MARCO SOCIAL

Sostengo que las condiciones de la sociedad de estos días son tales que este marco para actuar con potencias adolescentes es negado a los adolescentes, salvo en el área de la política extremista. Si la presente generación de jóvenes parece, ciertamente, más activista, más izquierdista, que la generación anterior, tal vez sea un signo de que está tratando de satisfacer la necesidad de actuar con las potencias que han surgido durante su existencia reciente; el sentimiento de creerse amenazados con una adolescencia permanente ha radicalizado a estos estudiantes tanto como las especiales cuestiones sociales de la Guerra del Vietnam, la pobreza y el reclutamiento.

Aún hoy, sólo unos pocos jóvenes pueden habilitar un marco social con la política, para su propio crecimiento; la política extremista es por necesidad una esfera limitada, y su impulso motriz está haciéndose crecientemente claustrofóbico y represivo. La cuestión social para la gente es todavía dónde encontrar un marco ampliado para la experiencia y la explotación. Esto, entiendo yo, es la verdadera tarea de planificar ciudades modernas. Los males de la ciudad no son los maquinales de mejor transporte, mejor financiación y otros parecidos; son los humanos de proveer un lugar donde puedan crecer los adultos, y donde los adultos puedan continuar dedicados a una auténtica existencia social.

Hay una ética social que liga los elementos de este estado adulto, que vincula el sentido de limitación, el sentido de interés y solicitud, las unidades latentes en la infancia y la adolescencia. Los deseos de purificación generados en la adolescencia son éticamente una forma de esclavizarse, un miedo a la libertad. Lo que brota en la edad adulta, en situaciones fortuitas y en esferas mudables, es un deseo de libertad, pero de una clase especial.

Hace medio siglo el escritor alemán Max Weber pretendió describir dos «éticas» opuestas de involuación social. Estas «éticas» fueron las que Weber llamó una ética de responsabilidad, contrastada con una ética de fines morales fundamentales. Un acto responsable, dijo Weber, es siempre impuro, siempre dolorosamente mixto por causa de diversos motivos y deseos; un acto absoluto es una porfía hacia la pureza de deseo

y actuación, así como también hacia un fin «puro». El deseo de una identidad purificada que he descrito se parece claramente a esta ética absoluta. Es un sentimiento catártico para los hombres, a los que conduce a soñar con un orden mundial purificado de desafíos dolorosos, un orden inmutable, fiable, y previsible.

Por contraste, los actos retorcidos, que Weber comprendió marchaban envueltos en una ética de responsabilidad, están muy cerca del estado adulto que nace cuando los sueños indoloros de identidad han sido ensayados y han fracasado, pues una ética de responsabilidad significa realizar actos impuros, poseedores de una variedad de motivos que incluso pueden ser mutuamente conflictivos. Y esto es lo que, al aceptar el mosaico del pasado, conduce a un hombre a pensar sobre sus propios motivos. La misma diversidad de estos actos los hace dolorosos: un hombre siente que es imposible enderezar los entuertos, seguir un curso simple, tener la seguridad en su interior acerca de lo que debe hacer. Esta revelación reemplaza la dignidad autoteologiable del santo o del soñador revolucionario, la pretenciosa certidumbre del respetable líder comunitario, con las dudas de un hombre. Lo que Weber pretendía evocar con una ética de responsabilidad era exactamente el sentimiento de autolimitación envuelto en las vidas adultas: a lo que la autolimitación conduce, dijo Weber, no es a un desgaste y a un retraimiento de situaciones sociales, sino a un anhelo de involucrarse en la clase de experiencias sociales enredadas y desorganizadas que son inmunes a algún fin o justificación trascendente.

Dos interrogantes andan envueltos en semejante ética de responsabilidad: ¿por qué vale la pena enfrentarse a estos acontecimientos desordenados y dolorosos? ¿Y por qué semejantes enfrentamientos son más «responsables» que una ética de fines fundamentales?

La regresión desde la edad adulta a fases más prematuras de la actividad vital contesta a la primera de estas preguntas. Innata en la vida preadulta, y codificada en rutinas de adolescencia, está una inocencia voluntaria de los efectos de las propias acciones sobre los demás; éste es el factor en virtud del cual los desquiciamientos y diferencias dolorosos devienen innatas en la sociedad humana, sea ésta capitalista, socialista o feudal. Es el intento de los hombres para tratar con esta regresión, avivar en el regresor la «cualidad tan humana de ser de otra forma» de lo que le rodea, lo que aporta toda dosis de decencia y civismo que la sociedad contiene. Este intento de tratar con la «cualidad de ser de otra forma», de comprometerse y envolverse más allá de límites definidos del *ego*, es la esencia del adulto que yo busco y también la esencia, creo yo, de lo que Weber interpretó como ética de responsabilidad. Pero esto quiere decir que tales cambios adultos, o intercambios entre alguien absorto en su propia rutina y otro no absorto, están preñados de desorden potencial y de giros imprevisibles. Semejantes situaciones son esencialmente exploraciones, no acciones de reglas previsualizadas. Esto explica que el desorden y el descoyuntamiento doloroso sean los elementos centrales en la vida social civilizada.

Podría parecer, por consiguiente, que cuando We-

ber habló de este estado de asuntos como ética de responsabilidad, se refiriera a que los hombres *deberían* experimentar estos enfrentamientos en aras de la mejora de la calidad de las relaciones sociales. Esto podría parecer una obligación impuesta en ellos, y por tanto suponer una responsabilidad. Pero entiendo que la idea de Weber posee un significado más personal, menos vinculante con la obligación.

Semejantes enfrentamientos adultos significan que alguien resultará inevitablemente lastimado o desorientado. Pero es cuestión de sentido común el que las personas no *deseen* ser lastimadas o abrumadas: los hombres no contemplan los hechos o situaciones dolorosas en gracia a un deseo irrefrenable de flagelarse. El punto de estos enfrentamientos no es el que los hombres deseen ser lastimados por ellos, sino que desean alguna otra cosa de ellos, algo más hondamente satisfactorio, y por esto el individuo acepta de buena gana sufrir sus imprevisibles consecuencias.

La edad adulta que he descrito es aquélla en que un hombre conoce que su ser no puede ser aniquilado por los planes de otros. Al no atinar a manipular coherentemente el espacio social que le rodea, el adulto aprende también sus límites en cuanto a que lo manipulen. John Stuart Mill expresó esto como la idea de que un hombre no tenía una personalidad plenamente desarrollada hasta que comprendía que todas sus fuerzas, al igual que sus debilidades, eran singulares y sólo para él. El acto de interesarse en algo o acerca de algo, de abrirse fuera de uno mismo para explorar lo desconocido, es por tanto una forma de reafirmar y fortalecer

el sentido de ser una personalidad completa, de estar a solas en el núcleo. El interés en algo no puede estar justificado, no puede sostenerse, simplemente con el argumento de que hay algo que compartir entre los hombres.

Por consiguiente, este prodigarse hacia fuera del adulto es una paradoja. Un hombre se empeña en formas verdaderamente sociales, tanteando «la cualidad de ser de otra forma» a su alrededor, con el fin de reafirmar el hecho de su singularidad, de su personalidad como adulto. El hecho de que un hombre pueda interesarse en algo fuera de sí mismo es una señal de que posee un «yo» distintivo propio. Es este impulso de afirmación del *ego*, como Heinz Hartmann lo llama, el que crea situaciones de interés humano.

Por tanto, la autonomía de un hombre adulto no es una forma de aislamiento. A causa de su conocimiento de que él es un ser real, concreto e individual, un hombre tiene la libertad de interesarse acerca del efecto de lo que hace en el mundo. Los hombres poseídos por el deseo de purificación no tienen el poder de interesarse, como hombres autónomos, en un mundo de hombres; son indiferentes a los efectos de sus actos, especialmente en momentos de tensión, porque no han desarrollado un sentido de ellos mismos que les otorgue la fuerza de comprender el sentido de otros. Por tanto, los superpatriotas americanos, que crearon el mito de «nosotros» contra los «comunistas», son impotentes para comprender el efecto brutalizador de la Guerra de Vietnam sobre los jóvenes que han reclutado en el servicio militar. El deseo de identidad purifi-

cada es un estado de absoluta servidumbre al statu quo; existen pocos recursos para analizar cómo la sociedad funciona, solamente influencias intensas, a través del medio de símbolos coherentes, para transformar el statu quo en un estado abstracto generalizado de vida. El interesarse en algo propio del adulto acarrea más responsabilidad, para usar el término de Weber, porque un individuo que piensa en términos de cosas específicas es llevado a una experiencia social desconocida, donde hace descubrimientos, a menudo terriblemente dolorosos. Que una nación como los Estados Unidos es adolescentemente irresponsable se pone de manifiesto en el gran temor de sus súbditos para enterarse de la guerra que han emprendido.

DESDE LA POSIBLE EDAD ADULTA AL «MUNDO REAL»

La condición de adulto en la vida es una posibilidad ahora advertida por pocas personas. Puesto que yo he descrito algo potencial, no genuino, mi idea de la libertad de las pautas adolescentes de purificación puede que parezca utópica. No obstante, la violencia y la ciega y vacía coherencia de la vida comunitaria de la hora presente son tan fuertes y tan peligrosas que un viraje para observar los cambios radicales en la calidad de la vida social se ha hecho ineludible. Lo que la sociedad opulenta ha enseñado en las dos últimas décadas es que las nociones admitidas de comunidad son, en efecto, un sistema que poseen los individuos para esconderse unos de otros, y que el resultado de este

juego del escondite es la esclavitud y la indiferencia. En lugar de los vínculos públicos que los hombres ahora sienten, una sociedad adulta distinta deberá cobrar forma.

Los vínculos en la sociedad adulta que imagino serían difíciles. El mutuo interés de los hombres existiría sólo en la medida en que la curiosidad mutua y los específicos vínculos personales se desarrollaran. No habría expectativas de amor humano, ninguna comunidad de afectos, cordialidad y bienestar, brindadas a la sociedad como un todo. Los vínculos humanos serían fragmentados y limitados a específicos e individuales enfrentamientos.

Una comunidad tan inestable y mutable tendría que basarse en seres humanos que se sintieran ellos mismos limitados, constantemente mutables, y reacios a someter su pequeñez a cualquier visión realmente grande, refractarios a integrarse en este conjunto, a pertenecer al todo. Ésta sería una sociedad que aportaría muchos disgustos e incluso mucha soledad, pero sería real en la medida que los hombres pudieran vivir honestamente, sin mitos de armonía incruenta.

Semejante sociedad, en mi opinión, puede surgir únicamente en la diversa desorganización de una densa ciudad. Dentro de las vidas adultas, solamente un medio ambiente complejo puede ofrecer las posibles complejidades del pleno juego de la vida de los hombres. Puesto que la plena naturaleza ética de los hombres es inestable, frágil y envuelta en acontecimientos desorganizados, solamente una sociedad que sea *voluntariamente* inestable, puede ofrecer, fruto de su propia ri-

queza, un medio para el crecimiento más allá de la adolescencia. Pero, y ello es igualmente importante, sólo una vida urbana verdaderamente caótica puede desafiar las pautas de esclavitud de modo que gran número de jóvenes tengan la oportunidad de crecimiento, accesible ahora, únicamente, a unos pocos. De esta forma los problemas del desarrollo humano terapéutico pueden convertirse en las guías de cómo las ciudades del futuro deberán construirse.

LOS BUENOS USOS DE LA CIUDAD

En las fases del crecimiento adolescente, la mayoría de los jóvenes parecen enfrentarse a un desequilibrio entre lo que están dispuestos a experimentar y lo que llevan experimentado. Este desequilibrio conduce a un atajo hacia la experiencia —la creación de mitos imaginarios de lo que asemeja el mundo exterior. Llegar a fases más allá de este punto en la adolescencia es ahora, sin embargo, muy difícil para la mayoría de los jóvenes. Las dos etapas más allá son el despliegue de alguna visión de vida coherente, sin dolor, en un ambiente social sensible a la juventud, seguido por un cambio en inquietud y en la aptitud para interesarse cuando las complejidades de la vida derriban los mitos incruentos. Lo que sucede ahora es que las pautas de coherencia en puntos más antiguos del crecimiento o bien no encuentran ninguna resistencia social, o están confinadas a un limbo peculiar. Donde la vida comunitaria moderna puede decirse que no atina a satisfacer a los jóvenes es en su incapacidad para conducirles a una matriz social donde tendrán que aprender a tratar con otras personas. Por tanto el joven, sea radical, centrista o conservador, puede pasar, y ha pasado, a la edad adulta física con imáge-

nes inmutables de sí mismo y hondo temor de exponer estas imágenes a los tests sociales. Emocionalmente, pues, el joven no consigue hacerse adulto.

Lo que imagino es una reestructuración de la vida urbana de modo que estas pautas adolescentes posean una matriz social incitante. Hay medios definidos y practicables, creo yo, gracias a los cuales las ciudades puedan transformarse en colonias humanas que *impongan* el que semejantes afanes de coherencia sean contrastados y desafiados. Estas mismas estructuras urbanas podrían también cotejar personas de más edad que hayan regresado a la indiferencia infantil o adolescente en cuanto al efecto de sus actos sobre las personas que les rodean.

Las ciudades organizadas según estas líneas no serían simplemente lugares donde sus habitantes encontrarían personas desemejantes; la necesidad crítica es que los hombres tengan que enfrentarse con las desemejanzas. El mundo exterior tiene que imaginarse rodeado de importancia para alimentar los sueños que desde dentro nos promete. Por tanto, el primer problema en el diseño de semejantes comunidades humanas es cómo conectar las personas en las vidas de otros sin hacer que cada una sienta lo mismo.

COMUNIDADES DE SUPERVIVENCIA: LA IDEA

La manera más directa de unir las vidas sociales de la gente es por pura necesidad, haciendo que los hombres se conozcan mutuamente con el fin de sobrevivir. Lo

que debería surgir en la vida urbana es la ocurrencia de relaciones sociales, y especialmente relaciones que involucraran conflicto social, a través de enfrentamientos cara a cara. El experimentar la fricción de diferencias y conflictos hace a los hombres personalmente advertidos del ambiente que rodea sus propias vidas; lo que hace falta es que los hombres reconozcan los conflictos, no que intenten purificarlos en un mito de solidaridad, con el fin de sobrevivir. Un fórum social que aliente el avance hacia la edad adulta depende, por tanto y en primer lugar, de asegurarse de que no hay escape de situaciones de confrontación y conflicto. La ciudad puede ofrecer un terreno de reunión único para estos enfrentamientos.

El presente uso de la vida de la comunidad opulenta en las ciudades es, como antes demostramos, el hacer posible que los hombres se avergüencen juntos de ser adultos. Edificar una comunidad de supervivencia donde los hombres afronten las diferencias que les rodean requerirá dos cambios en la estructuración de la vida urbana. Uno será un cambio en el alcance del poder burocrático en la ciudad; el otro será un cambio en el concepto del orden en la planificación de la ciudad.

Pasó a ser normal en los gobiernos modernos, aunque no en las empresas modernas, que las burocracias se conviertan en pirámides de poder, con un mayor grado de control ejercido por unos pocos individuos en la cima de la organización y cada vez menos control sobre decisiones básicas a cargo de los numerosos subor-

dinados en los niveles inferiores. Esta forma de pirámide es la base del sistema educativo centralizado como el de Francia, o los sistemas de seguridad social obligatoria como el de los Estados Unidos. Las empresas, por otra parte, van descubriendo que esta forma piramidal es a menudo contraproducente. General Motors, como Peter Drucker lo expone, fue uno de los primeros innovadores en crear una pauta más compleja de burocracia, y gran número de empresas envueltas en fusiones a gran escala o sociedades de cartera han tenido también que evolucionar hacia nuevas formas similares.

En el sector de planificación urbana, la forma piramidal permanece endémica, pese a algunos notables intentos para reestructurarla en los Estados Unidos, intentos que han fracasado prematuramente por falta de fondos. No obstante, con el fin de hacer de las ciudades comunidades de supervivencia, donde los pudientes, no menos que los pobres, tengan que tratarse directamente con el fin de sobrevivir, en estas ciudades las burocracias de control deben cambiar su hechura.

Para determinadas funciones urbanas, la organización central en forma de pirámide es necesaria para economías de escala. En el sistema de oficinas de la policía municipal es más productivo un departamento central para fiscalizar las multas o resolver problemas de sanidad que diez departamentos más pequeños. El problema con tales organizaciones centrales no es si deberían existir, sino qué deberían hacer. Las personas de nuestra época están imbuidas del principio tecnológico de que cuanto mayor sea la estructura más vasto

debería ser su alcance; una idea derivada, nuevamente, de la naturaleza de la productividad mecánica. Por tanto, es difícil aceptar la idea de que un potente aparato de control central puede existir en la ciudad y realizar pese a todo tareas concretas muy limitadas. Una parte de la dificultad en imaginar este freno es que quienes han deseado tradicionalmente limitar la autoridad central han deseado que el resultado fuera un vacío de poder público, así que en lugar de poder público hay el poder de unos pocos individuos que controlan las empresas privadas de la ciudad. Casi todos los países avanzados, con la salvedad de los Estados Unidos, han llegado a comprender este sofisma de la «descentralización». La eliminación de la autoridad central, según líneas libertarias del siglo XIX, con demasiada frecuencia significa el desplazamiento de autoridad central a unos pocos individuos privados que no pueden ser apartados por el público voluntariamente.

Lo que hace falta para crear ciudades donde la gente se vea obligada a enfrentarse es una reconstitución del poder público, no una destrucción del mismo. Como regla de cambio, las situaciones que originan enfrentamientos de supervivencia serían del orden siguiente: no habría policía, ni ninguna otra forma de control central, de escolarización, zonificación, renovación o actividades urbanas que puedan ser realizadas a través de acción comunitaria directa, o, lo que es aún más importante, a través del conflicto, directo y no violento, en la propia ciudad. Esta idea abstracta cobra claridad examinando un segundo cambio necesario en la estructura de la ciudad.

Para que la experiencia del conflicto adquiriera madurez se requiere la destrucción de un supuesto reinante desde el trabajo del barón de Haussmann en París, el supuesto de que la planificación de las ciudades debería ser encauzada para aportar orden y claridad a la ciudad como un conjunto. En vez de esta idea, cuya base se encuentra en ideas mecánicas de producción, la ciudad debe ser concebida como un orden social de piezas dentro de una forma coherente enteramente controlable. La planificación de las divisiones funcionales, de procesos, de aprovechamiento del suelo antes de la edificación del mismo, debería prohibirse. Más bien, la creación de espacios urbanos debería ser para empleo diverso y cambiante. Por ejemplo, las áreas que durante un período sirven como zonas comerciales deberían ser aptas en otras épocas para servir como zonas residenciales. La creación de áreas vecinales no ha de significar que el nivel socioeconómico o las actividades del área estén congeladas por predeterminadas especificaciones de zonificación y causas parecidas.

Esta prohibición sobre espacio funcional preplaneado es importante porque permite que surja una gran diversidad en los vecindarios de la ciudad, y porque permite que existan todo tipo de enfrentamientos sociales y conflictos en el vecindario «haciendo mella» en el carácter del propio vecindario. Una vez suprimido el espacio urbano preplaneado, el verdadero uso del espacio adquiere mucha más importancia en las vidas de sus usuarios, pues cuando se elimina el uso predefinido mediante la zonificación, el carácter de un

vecindario dependerá de los específicos vínculos y alianzas de las personas que lo habitan; su naturaleza estará determinada por actos sociales y la carga de estos actos en el curso del tiempo como una historia de la comunidad. La «imagen» preplaneada de los vecindarios de la ciudad no debería ser definible en el mapa del planificador, sino depender de cómo los individuos del vecindario se entienden mutuamente.

Fomentar lugares urbanos por zonificar, ya no centralmente controlados, promovería por tanto el desorden visual y funcional en la ciudad. Mi opinión es que este desorden es *mejor* que la planificación muerta y predeterminada que restrinja la efectiva exploración social. Es mejor que sean los hombres los forjadores del cambio histórico, a que éste venga condicionado por el diseño funcional de un plan preexperimental que «ha de ser llevado a cabo» pese a quien pese. Si se permite que el elemento de la historia en sitios de la ciudad resurja de este modo, si se permite la dislocación funcional y una red de acontecimientos y personas concomitantes que habiten el mismo suelo, entonces los anhelos de identidad purificada pueden tener un campo abonado de pruebas verdaderamente formidable. Esto ocurriría de la siguiente forma.

COMUNIDADES DE SUPERVIVENCIA: ALGUNOS EJEMPLOS

Imaginémonos una comunidad libre de crear sus propias pautas de vida, en este caso un vecindario donde fuéramos a encontrar alquileres baratos, y susceptibles

por tanto de atraer moradores entre la gente joven. También aquí, si las divisiones funcionales que ahora intervienen en la vida de la ciudad fueran a borrarse, encontraríamos gente de raza blanca y negra perteneciente a la clase social de trabajadores manuales, personas de más edad viviendo en circunstancias de forzosa austeridad, tal vez algunos racimos de inmigrantes, y probablemente algunos propietarios de tiendas pequeñas. Debido a que el uso del terreno no estuvo rígidamente zonificado, hallaríamos todo tipo de actividades inseparables de alquileres bajos: alguna fabricación ligera, tal vez un burdel o dos, muchas tiendas pequeñas, bares, y restaurantes económicos de tipo familiar.

La característica sobresaliente de esta área, para los jóvenes que se trasladaran a ella, sería el alto nivel de tensión y malestar entre sus moradores. Sería un sitio de gran vitalidad, indudablemente —y esto es lo que seduce a urbanistas como Jane Jacobs—, pero gran parte de la vitalidad reinante se traduciría en un alto grado de antagonismo entre grupos desemejantes de gente. Y debido a que los controles a escala metropolitana habrían sido aminorados, la amenaza, o la tranquilidad, del control de policía habría desaparecido, pues la policía asumiría la responsabilidad, no de mantener la paz en la comunidad reprimiendo la discrepancia, sino más bien conteniendo con el crimen organizado y otros problemas semejantes.

Precisamente porque la comunidad funcionaría a su aire, por su cuenta y riesgo, y gracias a que las personas tendrían que tratarse mutuamente si es que que-

rían sobrevivir, una clase u otra de precaria tregua tendría que habilitarse entre semejantes campos hostiles, entre estos intereses antagónicos, por las mismas personas. Y el acto de intervenir y participar en alguna modalidad de tregua obligaría a la gente a mirarse mutuamente, aun cuando sólo fuera para descubrir áreas en que pudiera forjarse algún vínculo, por tenue y frío que fuera.

¿Cómo se sentiría una persona joven en un lugar como éste? Sería una parte de la vida del lugar como cualquier otro, puesto que al margen de los controles de las mismas personas que allí vivieran los demás se habrían aminorado, especialmente los controles de la policía; no podría eludir a los trabajadores irlandeses de la fábrica que odian a los niños «consentidos» que acuden a la universidad, ni a los negros que en absoluto desean la simpatía de los adolescentes blancos. Sin embargo, él, y todos los individuos a su alrededor, no podrían contar más que con ellos mismos; éste sería el hecho innegable de la vida para todos ellos. Si los chicos ponían el tocadiscos al máximo volumen, a altas horas de la noche, no acudiría ningún policía para obligarles a cerrarlo; la policía se desentendería de estos asuntos. Si el bar de la esquina metía demasiado ruido impidiendo dormir a los niños de la vecindad, los padres no tendrían más remedio que poner las peras a cuarto al propietario del bar personalmente, recabando firmas o por presión directa, pues las leyes de zonificación no serían aplicables en toda la superficie de la ciudad. Todo lo que sucediese en este ámbito urbano, cualquier forma que la comunidad adquiriese, lo sería

por obra y gracia del control directo, o bien por el consentimiento tácito de los vecinos.

Semejante comunidad tendría efectos estimulantes sobre un individuo joven, y no obstante le asustaría, le haría desear esconderse, como a cualquier otro, para buscar algún otro lugar hermoso, seguro y tranquilo. Pero la misma diversidad del vecindario lleva inherente la obligación de responsabilidad; no habría otro modo de evitar la autodestrucción de la comunidad que el acuerdo entre sus habitantes. El sentimiento, el espíritu de que «yo vivo aquí y cuento en esta vida comunitaria» consistiría, no en un sentimiento de compañerismo, sino en que algo debe hacerse es común para que este antagonismo sea soportable, para poder sobrevivir todos o ninguno.

Por tanto, el afán de rehuir el dolor, lo cual está en el fondo del deseo adolescente de una identidad purificada, tendría un concreto contexto social, de una índole en que el afán sería insoportable si la persona pretendiera sobrevivir. Es difícil imaginarse un muchacho de dieciocho años que repentinamente tiene que hacer algo para vivir en paz con trabajadores blancos que sienten profunda antipatía por los estudiantes universitarios, y con negros que aborrecen a los blancos, tomando una decisión de golpe y porrazo sobre lo que hará y será en el mundo que le toca vivir; no podrá por menos que mirar a su alrededor, no podrá evitar comprender las diferencias que adornan a otras personas que detesta, y que puede que le detesten, con el fin de sobrevivir. En esta compleja ciudad, un joven debe convertirse en un ser activo, un hombre, y no en un

pensador abstracto que platique con suficiencia sobre los males de la sociedad. Enfrentado con la necesidad de actuar, contender con las diferencias humanas con el fin de sobrevivir, parece lógico que el deseo de una solidaridad mítica será arrumbada por esta misma necesidad de supervivencia, esta necesidad de suficiente conocimiento de la gente dispar para poder establecer una tregua común.

De este modo, un joven podría comenzar a sentirse descontento con sus propios poderes para crear imágenes coherentes del mundo y propias. Las comunidades de supervivencia podrían ofrecerle un campo, impenetrable a la purificación para él y los que le rodean, en el que actuaría de conformidad con sus deseos de orden asegurado y en el que estos deseos resultarían frustrados.

Pero las comunidades de supervivencia conducirían también a los hombres a inquietudes de adultos; no serían meramente un correctivo para la adolescencia sino un campo para una vida más rica después de aquélla. Las razones de ello pueden ser comprendidas si se examina por qué en las comunidades de supervivencia las manifestaciones del conflicto social no degenerarían en la violencia.

LAS COMUNIDADES DE SUPERVIVENCIA Y LA VIOLENCIA

Dado que el módulo común en las relaciones entre hombres es un retorno al ciego y deliberado egoísmo del niño, los elementos de conflicto son innatos en la

vida social. Hay pocas áreas en las que cabría esperar que los hombres quieran trabajar activamente en buena armonía y todos a una. Y es que, como en toda relación mutua íntima, hay relaciones de grupo que pueden ser sustentables y productivas para todos los afectados como resultado de dejar que los conflictos de intereses, los celos emocionales, los odios de clase y los temores raciales salgan a relucir sin cortapisas. Estos conflictos son en resumidas cuentas tanto, si no mucho más, una parte de la vida de todo ser humano como el amor fraterno, pese a lo cual hacemos todo lo posible para que nuestros hijos conciban estos conflictos como terribles y culpables secretos que nunca deben ver la luz de la exposición pública. Estos conflictos y temores, especialmente ahora los temores raciales, pueden únicamente socializarse si se consiente que se manifiesten y se desplieguen. Nunca pude comprender cómo los liberales blancos se imaginan que son realistas cuando dicen a sus hijos que no hay diferencias entre blancos y negros sino meramente prejuicios culturales, como si esto no significara nada en definitiva. Son estas diferencias culturales, exactamente, las que habrá que permitir que se exhiban con toda su crudeza y vulgaridad entre blancos y negros juntos. Nuevamente, si la experiencia del conflicto significativo fuera posible en las ciudades, los jóvenes serían inducidos al convencimiento de la ceguera de hablar de demandas innegociables, como los más rígidos entre ellos hacen actualmente. Es en la esencia de las experiencias de conflicto, cuando el conflicto importa para la supervivencia, donde los hombres, al aprender a hablar con

sus enemigos, aprenden a ver las dimensiones de aquello que les separa.

Es una de las terribles simplicidades de la vida moderna urbana el que sustentemos que la expresión de estos sentimientos hostiles conducirá fatalmente a la violencia. Tal vez la razón de que esta opinión esté tan vastamente difundida es porque la misma justifica la represión de nuestros sentimientos, para de este modo ocultarnos de ellos, puesto que damos por supuesto que, una vez aireados abiertamente, sólo el caos podría derivarse. Esto es similar a aquella metáfora adolescente por arte de la cual la culpabilidad de una específica transgresión es transformada en una autodefinición mucho más amplia —la de que «soy un pecador»— de forma que el acto o el sentimiento propio puede ser negado como una realidad con la que tratar.

Sin embargo, si los hombres no superan esta negativa, si los hombres siguen creyendo que la hostilidad entre grupos debería acallarse, no estimularse en su expresión social, las ciudades continuarán ardiendo, pues nada existe actualmente desde un punto de vista social para mitigar la hostilidad, para obligar a la gente a atisbar más allá de sus imágenes de forasteros que amenazan a los mismos y auténticos forasteros. Reestructurando el poder de las burocracias urbanas de forma que dejen a los propios grupos hostiles la *necesidad* de crear alguna tregua, con el fin de impedir el caos, la hostilidad puede adoptar formas aun más abiertas y menos violentas.

Ciertamente esto es arriesgarse a jugar con la vida social propiamente dicha. Sin embargo, es la esencia

de las vidas adultas el que la suerte y las situaciones fortuitas ofrezcan el medio para un nuevo atisbo y una nueva comprensión de otros seres distintos. Garantizar la tranquilidad por anticipado es retroceder al sueño de la inmunidad indolora, y en último término, si vamos a juzgar algunas revoluciones sociales de nuestro propio tiempo, ocasionar una rigidez totalitaria en aras del sueño.

Dar rienda suelta al conflicto entre grupos en las comunidades de supervivencia no es una postura tan arriesgada como a primera vista parece. Ciertos procesos, conectados con la fase final de transición desde la adolescencia a la edad adulta, aseguran cuando menos alguna medida de paz social, en mi opinión, a causa de los cambios forjados en el individuo envuelto en la telaña del conflicto social entre grupos urbanos diversos.

LAS COMUNIDADES DE SUPERVIVENCIA Y LA EDAD ADULTA

En todo casco urbano grande subsisten todavía muchas diferencias en estilos de vida que podrían ser aprovechadas para distribuir el conflicto o al menos fragmentarlo. Factores étnicos, clase social y raza no son simples condiciones de vida, sino factores complejos que tienden a sobreponerse y a hacerse difusos. Por ejemplo, es un error popular suponer que la violencia de los recientes veranos en las ciudades de los Estados Unidos es un fenómeno «racial», cuando la mayoría de negros de la clase media no sólo se desentienden sino

que son también francamente hostiles a los militantes negros; sin embargo, dada la estructura de la vida comunitaria y el control policíaco en las ciudades americanas, los negros de la clase media y los negros pobres nunca tienen ocasión de enfrentarse mutuamente sobre sus vínculos o diferencias comunes; cada uno puede albergar un cómodo descontento sobre lo que el otro grupo hace o deja de hacer. No obstante, si tuvieran que enfrentarse, si la policía suspendiera el manto de su represión y diera a los segmentos de la comunidad negra la responsabilidad de controlarse, estas hostilidades saldrían al descubierto, y ambos grupos, con el fin de sobrevivir, descubrirían que no podían avanzar mucho más para alcanzar sus propios fines sin antes averiguar algo unos de otros. Imaginémonos, añadida a esta situación, una negativa de la policía para intervenir o mediar entre cualquier grupo negro y los blancos que ahora se sienten amenazados por ellos. Creo que, en lugar de estallar una violencia masiva, las personas implicadas se enterarían de que existe un sentimiento mucho más complejo que el susceptible de ser acallado con el incendio de unas cuantas tandas. Cuando la gente tiene que enfrentarse para poder sobrevivir, el instinto de matar no prevalece, es sólo cuando al individuo se le enajena el uso de su propio poder, el de ser un verdadero hombre, que él estalla y provoca la represión masiva del exterior.

En otras palabras, si aumentamos la complejidad del enfrentamiento y el conflicto en la ciudad no lo polarizamos, la agresión, siempre latente, se canalizará en cauces que permitan al menos la supervivencia mutua.

Esto, creo yo, no es una perspectiva tan lúgubre como a primera vista parece, pues cuando un hombre no alcanza a lograr fines coherentes, cuando una complejidad excesiva le atosiga hasta el punto de tener que abogar por algo «puro y simple», el fracaso que se deduce no conduce a la disolución de su principio social, sino exactamente al estado mental accesible ahora sólo a unos pocos de los que han experimentado el conflicto revolucionario. Como consecuencia de este fiasco, se desea comprender la complejidad que a uno le abruma; el afán de curiosidad puede despertarse, ha de despertarse, si el hombre desea saber lo bastante con el fin de sobrevivir.

Es de esta manera como la clase de interés del adulto, independiente de algún orden indoloro en el cual se encuentra seguro, hace su aparición. Es un interés, una solicitud basada en la curiosidad y el compromiso hacia el inmediato y acuciante mundo social, mejor que un amor ultraterrestre o un instinto de pureza. El psicólogo francés Georges Lapassade ha dicho que la edad adulta es una etapa en la que el placer y el dolor dejan de ser separables, porque el individuo está inmerso por propia iniciativa en situaciones sin una finalidad, situaciones que son «malogradas». Corresponde exactamente al carácter de estas comunidades de supervivencia el crear situaciones «malogradas» que no presentan una forma o definición clara antes de la experiencia de la interacción social. Haciendo voluntariamente que la cuestión de la supervivencia social dependa de confusas acciones impuras que los hombres ejecutan, se generan estas aptitudes adultas para inte-

resarse e interrogarse acerca de lo desconocido. Por una fundamental paradoja de desarrollo psicosocial, las primitivas cuestiones de supervivencia entre grupos deben resurgir para que exista una vida más civilizada y madura.

Debe plantearse la pregunta acerca de lo que es particularmente «urbano» en semejantes comunidades de supervivencia. ¿Qué papel desempeña la ciudad como especial asentamiento humano en este movimiento público hacia la edad adulta?

LAS COMUNIDADES DE SUPERVIVENCIA COMO CIUDADES

Las condiciones estructurales bajo las cuales las comunidades de supervivencia pueden funcionar son, en primer lugar, aquellas de gran densidad de población y, en segundo lugar, las de múltiples puntos de contacto. Ambas estructuras de esta clase alcanzan su punto álgido en los asentamientos urbanos.

La primera de estas condiciones es fácilmente visible. Si las personas tienen que enfrentarse con un medio ambiente demasiado complejo para controlar, un pueblo pequeño o un suburbio, con su intimidad y aislamiento, no sirven para el caso. Tiene que haber un enorme número de personas apelotonadas para que exista un ambiente verdaderamente incontrolable. Pero ¿qué ocurre si esta masa actúa simplemente como un pequeño grupo ampliado? Es aquí donde la auténtica promesa de la vida urbana comienza, pues a medida que el número de personas concentradas en un lu-

gar aumenta en grandes proporciones, la calidad de las relaciones humanas cambia.

Esto parece más obvio de lo que es en realidad. En efecto, los escritores de las dos décadas pasadas que han confundido una sociedad «de cultura de masas» con una crecientemente urbana ignoraron el hecho de que las ciudades de la posguerra se han hecho menos densas y su población se ha dispersado sobre una superficie mucho más vasta por más que los números en la megalópolis, como Jean Gottman las llama, hayan aumentado. Hay razones concretas para que una sociedad masiva, densa, sea lo más opuesto a una sociedad de cultura de masas.

La primera de éstas es la posibilidad, en realidad el estímulo, de divergencia en los emplazamientos urbanos. El primer gran sociólogo urbano americano, Robert Park, dijo de las ciudades densas de su tiempo que precisamente porque tantas personas se amontonan les es difícil a los organismos centrales de control, como la policía, ver cuáles son diferentes, o controlarlas a través de medios coercitivos. Los números facilitan, dijo, una especie de pantalla para las divergencias o idiosincrasias; un hombre no será encauzado u obligado en un molde a nivel comunitario con algo parecido a la presión que suele encontrarse en una pequeña ciudad o suburbio. Las investigaciones desde los tiempos de Park reflejan esta idea de muchas maneras. Se sabe que las desviaciones sexuales son mucho más fácilmente expresadas en densas áreas urbanas que en la meticulosa vigilancia del pueblo pequeño o suburbio. Históricamente, las subculturas divergentes, sean bo-

hemias, étnicas, o, como hoy, juventud y estudiantes, sobreviven mucho más tiempo en densas zonas urbanas que en zonas fácilmente controladas, dispersamente pobladas.

La segunda razón de que las densas comunidades grandes estén libres de los controles inherentes en las pequeñas concierne a la inestabilidad de sus poblaciones. Jane Jacobs y otros autores populares fallan estrepidamente al calificar las densas áreas étnicas del casco urbano como lugares tradicionalmente estables donde la gente llega a conocer a sus vecinos a fuerza de años y más años de asociación común. Histórica y demográficamente esto no ha sido verdad. Hubo y hay un elevado grado de movimiento de un lugar a otro dentro de ciudades densas y entre ellas. Las asociaciones cálidas que Jacobs encuentra son debidas a otros factores que los de la estabilidad de población. (No quisiera impugnar los valores éticos que ella descubre en los emplazamientos urbanos densos; simplemente los atribuye a una base factual equivocada.)

El efecto de este movimiento de la población en las ciudades, mucho mayor que el movimiento intracomunitario que se encuentra en los suburbios, es destruir el poder de estructuras firmemente compactas o reglas locales impuestas a los ciudadanos. El clisé popular de las comunidades urbanas italianas o judías como cerradas e impenetrables es imperfecto, porque los individuos en ellas se están moviendo constantemente. Esta clase de vinculación es más probable que se produzca en los suburbios de la clase media de raza blanca, pues la tasa de movimiento de inquilinos es in-

ferior allí cuando se compara con el de la segunda generación en cualquiera de los grupos del casco urbano.

Un gran número de personas que viven densamente amontonadas ofrece por tanto el medio de diversidad e inestabilidad necesario para que estas comunidades de supervivencia funcionen. Pero alguien puede objetar que esta inestabilidad hace imposible que las personas puedan entenderse mutuamente, que se involucren con la gente que las rodea. *Es* imposible, mientras entendamos el unirse en la acción comunitaria según las antiguas líneas de empeño común y participación en las semejanzas. Pero los tipos de contactos que en otro tiempo existieron en estos guetos étnicos insinúan cómo las asociaciones directas, cara a cara, podrían en realidad ser estimuladas bajo condiciones de inestabilidad y diversidad.

En el antiguo orden del gueto, los múltiples puntos de contacto con diversos grupos y personas en la ciudad eran necesarios, puesto que ninguna de las instituciones en aquélla era de escasez tuvo la propiedad de ser autosuficiente. Eliminando las burocracias centralizadas del control social y suprimiendo la preplanificación con zonificación restrictiva, el mismo efecto podría reproducirse en nuestros días; las instituciones familiares de la vida urbana no serían capaces de ser autosuficientes, y el individuo o la familia tendrían que asomarse más allá de sus confines con el fin de sobrevivir. La descentralización, tal como la idea se emplea aquí, tendría el efecto de necesitar múltiples contactos sociales para la supervivencia sin desembocar en una cohesión comunitaria.

Este proceso puede ser expuesto de la siguiente forma. Supongamos que la universidad de una ciudad fuera despojada de su zonificación especial y controles centralizados. Como Columbia, Harvard o la Universidad de Chicago, sus estudiantes y claustro de profesores vivirían en una zona heterogénea con muchas personas no universitarias entremezcladas con la población escolar. Pero a diferencia de estas tres universidades, la universidad urbana que imaginamos no poseería el poder de dominio eminente, ni la protección de la policía para los estudiantes o los profesores, y tendría prohibido emplear su dinero para la adquisición territorial coherente. Creo que semejante arreglo obligaría a un enfrentamiento público de los diversos elementos que necesitan exploración de «la calidad de ser de otro modo» en todos los aspectos. Tendría que realizarse un intento para sobrevivir juntos en medio de la gran tensión, por el sistema de averiguar algo unos de otros. De esta forma, los individuos comenzarían a pensar más allá de las ficciones convenientes de la «administración», «el movimiento estudiantil», o la «comunidad». Cuando hombres y mujeres deben tratarse mutuamente como personas, en una comunidad donde no existe un control superior para asegurar la supervivencia, la evasión en abstracciones resulta irreal. Las complicaciones de llevar una vida comunitaria entre todos van a convertir las imágenes generalizadas en *disfuncionales*, porque los hombres y las mujeres de carne y hueso simplemente no obran según los moldes previsibles que las imágenes generalizadas indican. Actuando a nivel del mítico «nosotros» y «ellos», no hay

contacto entre los seres concretos que deben elaborar semejantes arreglos con vistas a sobrevivir cada día que pasa. Si el poder fuera a descentralizarse de esta manera, sería necesaria una cadena de contactos múltiples entre personas que viven en el mismo bloque o trabajan en la misma área. Puesto que la gente sería diversa, la telaraña de la afiliación para la supervivencia a toda costa se singularizaría, no sería reducida a una mera abstracción del «nosotros» contra el exterior.

De hecho, justamente un proceso de mutuo ajuste de este tipo ocurrió en el tan vituperado distrito escolar de Nueva York I.S. 201. Durante las pocas semanas que este proyecto tuvo que funcionar por su propia cuenta, las condiciones *dentro* de las escuelas afectadas fueron notablemente pacíficas entre los profesores blancos judíos, los profesores negros, y sus estudiantes negros, portorriqueños y blancos pobres. Los cauces de auténtica adaptación estaban comenzando a surgir. Una vez la huelga impuso un enfrentamiento nosotros-ellos con la autoridad central —el sindicato de profesores— el nivel de violencia y las imágenes fáciles de «nosotros y ellos» detrás de los enfrentamientos violentos se hicieron otra vez dominantes.

Los contactos múltiples indispensables en las condiciones sociales densas y centralizadas, tales como aquellos que se produjeron dentro del distrito escolar, reflejan un proceso bien desarrollado en *The Functions of Social Conflict*, de Lewis Coser. Éste es el poder vinculante de la tensión y el conflicto cara a cara, como antagónico al poder destructivo del conflicto entre instituciones burocráticas, pues la experiencia de exterior-

rizar hostilidad o simplemente una alternativa a los actos o sentimientos de cualquier otro crea una cierta clase de mutuo compromiso. Las personas se entienden entre sí, dispuestas a exponer sus puntos de vista, mejor que guardando sus agravios en privado, donde el carácter de sus enemigos y el suyo propio es blanco o negro. Los múltiples puntos de contacto con los diferentes elementos en una ciudad difunden hostilidad hasta el punto en que un individuo desespera de definir algunos atributos fiables y seguros de su identidad y espacio social. Esta sensación de fracaso es precisamente el punto en que él comienza a transformarse en adulto y a sentir que su identidad a su vez moviliza su propio poder para abarcar y explorar.

En estas comunidades densas, diversas, el proceso de establecer contactos múltiples para la supervivencia quebranta los muros del pensamiento agazapado en las relaciones de pequeños grupos homogéneos. Toda vez que los espacios urbanos no estarían preplaneados en unidades separadas, como ahora sucede, sino que estarían libres para toda clase de incursiones y combinaciones, las concretas categorías de experiencia espacial en ciudades, tales como hogar, escuela, trabajo, ir de tiendas, parque y campos de juego, no podrían mantenerse. Llegarían a interpenetrarse, como Jane Jacobs lo observó en la densa comunidad del casco urbano de Nueva York donde vivía, o como Robert Park en otro tiempo lo viera en Chicago. Sin embargo, ahora semejante interpenetración no sería parte del color local de la clase trabajadora de procedencia extranjera sino también parte de la vida de personas más opulentas.

Los hombres encontrarían en los sitios donde trabajarían problemas comunitarios y experiencias comunitarias, así como también antagonismos comunitarios, no limitados a la esfera de sus insignificantes empleos, lo mismo que la parcela donde un hombre viviera no estaría inmune a un círculo diverso de influencias y sistemas de vida. Si una creciente densidad en la planificación de las ciudades estuviera conectada a una limitación de la autoridad burocrática central, surgirían esferas de múltiples contactos como éstos en las oportunidades para la acción a escala urbana, como también lo haría la necesidad de actuar de una forma directa y personal.

La modalidad de vida comunitaria urbana que me imagino posee además específicas directrices de orden general. Lo que me gustaría examinar ahora son aquellas técnicas gracias a las cuales esta clase de vida comunitaria podría tener cabida en la futura planificación de las ciudades.

ALGUNAS SUGERENCIAS PARA LA ACCIÓN

Podría parecer que el tono de este ensayo excluye automáticamente una discusión sobre planificación: ¿no es un medio ambiente incontrolado, por sí mismo, un medio ambiente no planeado? No obstante, discrepo de algunos pensadores comunitarios que creen que pueden surgir comunidades diversas, de forma natural y espontánea, una vez «el sistema» ha sido destruido. Sustento la opinión de que las comunidades diversas

no surgen espontáneamente, no son espontáneamente mantenidas, sino que en vez de esto han de ser creadas y estimulada su fundación. Séame permitido mostrar desde las perspectivas críticas de este libro por qué esto es así.

La suburbanización y creciente organización de los espacios urbanos en compartimientos funcionales no es un proceso arbitrariamente impuesto sobre la población urbana, sino un proceso propicio a sus deseos humanos, los deseos de evadirse del dolor y el desorden. La idea de que la «población» se resiste con todas sus fuerzas al «sistema» es demasiado ingenua, exige que todos estos oscuros factores de miedo y cobardía en el proceso de crecimiento sean desmentidos. Más verosímilmente, la población y el sistema conspiran codo a codo para establecer una esclavitud cómoda a lo conocido y a la rutina.

Por añadidura, las dimensiones sociales de la opulencia en la vida urbana fácilmente se revelan puestas al servicio de semejante esclavitud voluntaria, pues la opulencia aminora la necesidad de compartir los bienes y servicios escasos, y otorga a cada hombre la facultad de comprar o controlar las necesidades de supervivencia para sus actividades cotidianas.

Dada esta disposición, tanto en la evolución de los hombres como en la historia pasada inmediata de las comunidades urbanas, hay escasas razones, según todas las apariencias, para pensar que el crear un vacío de poder, abolir simplemente el presente «sistema», iba a conducirnos a un florecer milenario. Los individuos poseen un instinto innato para reanudar bajo diferen-

tes nombres la servidumbre de todo tipo que conocieran en el pasado. Esto es lo que pensadores revolucionarios como Fanon han comprendido perfectamente, y que los «revolucionarios comunitarios» han de aprender todavía. Son indispensables algunas directrices positivas hacia el cambio.

La primera de estas directrices es aumentar la densidad visible de las áreas urbanas. Desgraciadamente, el espacio de habitabilidad está actualmente planeado sólo según líneas del modelo suburbano. Los grandes proyectos de viviendas, como Lefrak City en Nueva York, tienen todas sus funciones claramente encasilladas y separadas de antemano, de tal forma que aun cuando muchas personas vivan juntas raramente establecerán un contacto desconocido e improvisado. Si estas partes del todo llegaran a mezclarse, la densidad de estos proyectos de vivienda serviría un propósito social. Esto puede hacerse de gran número de maneras.

Los edificios altos deberían estar concebidos, dijo en cierta ocasión Frank Lloyd Wright, como calles verticales. En lugar de colocar todos los lugares de reunión común en la planta baja o en las plantas superiores, los sitios públicos deberían distribuirse a lo largo de los edificios. *Mile-High City*, de Wright, contenía algunas de estas ideas en embrión.

Pero una forma más directa y quizá más práctica de establecer visible densidad en las ciudades ha sido ya desarrollada históricamente. En las monumentales plazas de ciudades como París o Florencia, lo contrario que en Londres, la disposición de los edificios mu-

nicipales alrededor de un espacio común facilitaba un magnífico terreno para que se mezclaran los residentes. La densidad de estas áreas, según nos lo cuenta Arnold Zucker en *Town and Square*, era muy elevada incluso en términos modernos. Sabemos, por ejemplo, que los bloques de edificios municipales con espaciosas habitaciones habían sido diseñados para proporcionar una densidad casi equivalente a la de las altas torres que están aisladas en sus parcelas de terreno, con el espacio abierto amurallado por setos encadenados. Por contraste, la plaza rodeada por pertenencias municipales hacía que la densidad humana contara socialmente. Semejante densidad permite la expresión de la divergencia o idiosincrasia personal en un medio ambiente donde figuran demasiadas personas juntas para imponer una disciplina a cada una según idénticas normas. La densidad visible de semejantes lugares, si las pautas pasadas sirven de guía, acrecienta la movilidad y flujo de la población.

Esta mezcla compacta de un denso número de personas requiere a su vez una segunda dirección de cambio: un esfuerzo concertado para efectuar la integración socioeconómica de los espacios para vivienda, trabajo y diversión. En los Estados Unidos esto equivaldría a tratar de impulsar la integración racial. Puesto que esta idea es anatema tanto para los sectores derechistas como los izquierdistas, debería explicar previamente hasta qué punto es practicable, y a continuación por qué es absolutamente necesario restablecer una vida urbana verdaderamente civilizada.

En la reconstrucción de París por el barón Hauss-

mann, la integración socioeconómica de las unidades de vivienda fue intentada en ciertos casos. Las nuevas unidades de apartamentos albergaban a los ricos, la clase media y los pobres. Como David Pinckney señala en su libro sobre el tema, los ricos ocupaban los pisos más bajos, la clase media los de en medio, y los pobres las buhardillas. El sistema funcionó durante bastante tiempo, y contribuyó, destaca Pinckney, al sentido de diversidad y vitalidad en el casco urbano de París. Desde la época de Haussmann, sólo se han realizado esfuerzos esporádicos y desganados para continuar esta modalidad de edificación residencial. En los Estados Unidos, hubo unos cuantos de estos intentos dentro de los proyectos de vivienda del gobierno, pero la mezcla de ricos y clase media o de clase media y pobres siempre anduvo radicalmente desequilibrada por uno u otro extremo, y los grupos de apartamentos en la práctica se mantienen separados socioeconómicamente hablando. Los intereses de los propietarios nos vienen diciendo una y otra vez que en los apartamentos privados o en los proyectos de promoción de viviendas esta homogeneidad es una necesidad impuesta sobre el contratista, porque la gente se siente incómoda a menos que sepa que sus vecinos se les parecen como una gota de agua a otra.

Nada más cierto, pero el punto es que sería *mejor* en último término que se sintieran incómodos, y comenzaran a experimentar una sensación de descoyuntamiento en sus vidas. Si al gobierno le cuesta dinero ayudar a esta mezcla socioeconómica, peor para él, pero el dinero no debe faltar. En definitiva, el carácter

espontáneo de los deseos de la población no es una panacea de virtud social. El gobierno ha subvencionado alguna integración, pero bien poca, y desde luego ninguna en la clase de espacio para vivir donde la gente pudiera acostumbrarse a la presencia de otros.

Ciertos planificadores de los Estados Unidos han puesto objeciones a esta mezcla de clases, que degeneraría asimismo en la mezcla de razas, con el argumento de que únicamente provocaría conflictos raciales insostenibles, y es además inhumano imponerla cuando ambos lados no la desean. Los proyectos de viviendas públicas que estos señores señalan han sido fracasos formidables. Pero ésta es una versión tendenciosa. El sociólogo Thomas Pettigrew ha estimado que hay un gran número de comunidades en los Estados Unidos, fuera del Sur, que están integradas casa por casa en lugar de contar con un sector «negro», y que al menos se han alcanzado relaciones tolerables. Hay también, pese al trasnochado clisé de sentimiento antinegro entre los trabajadores blancos, un gran número de comunidades en el casco urbano que son áreas racialmente integradas que contienen clase obrera blanca y clase obrera negra. Los niveles de violencia, medidos por la incidencia de violencia en la enseñanza media y factores parecidos, son *inferiores* en estas comunidades que en vecindarios homogéneamente blancos u homogéneamente negros de la clase obrera. Hay tensión indudablemente, pero no degenera en violencia. La dificultad es que mientras la población se obstina en imaginarse a la mayoría de los negros como desplazados sin empleo y a la clase trabajadora blanca como

odiosos autoritarios, este cómodo sentido de la imposibilidad de la integración racial puede ser mantenido indefinidamente.

Un reto más serio a la viabilidad de la integración racial en las ciudades es el que ofrecen semejantes escritores como Norman Podhoretz. En su ensayo *My Negro Problem, and Ours*, Podhoretz, describe el, pronunciado sentimiento antinegro de los judíos, y el sentimiento antisemítico de los negros, en una situación integrada en la que ambos grupos están hundidos en la miseria. Puede ser que, para los negros y los blancos en la pobreza, la integración socioeconómica de la vivienda y la escolaridad fuera sólo un experimento inhumano y brutal, que habría que achacar a aquellos que ya la han acometido o se proponen acometerla. Sin embargo, todos los estereotipos populares que se ocupan del «problema urbano» como esencialmente un problema de pobreza, ignoran la circunstancia de que la mayoría de negros urbanos no son indigentes, sino individuos pertenecientes a la clase trabajadora y a la clase media inferior. Ellos, igual que sus compañeros blancos de la clase trabajadora, han sido apeados de las oportunidades *cualitativas* que la gente rica puede disfrutar en la ciudad. Una vez se ha salvado la línea de la pobreza, la integración racial es practicable, y se ha demostrado, en los casos donde se ha permitido que arraigara, que era una estructura comunitaria viable. Esto es también, añadiría yo, cualitativamente necesario, por las mismas razones que lo es la integración socioeconómica.

Es la mezcla de semejantes elementos diversos lo que facilita los materiales para «la cualidad de ser de

otra forma» de estilos de vida visiblemente diferentes en la ciudad; estos materiales de «diferenciación» son exactamente lo que los hombres necesitan aprender para devenir adultos. Desgraciadamente, ahora estos grupos urbanos diversos se cierran en sí mismos, alimentando su odio contra los otros sin un fórum para expresarlo. Reuniéndolos, aumentaremos los conflictos expresados y disminuirémos la posibilidad de una eventual explosión de violencia.

Han dicho una y mil veces los organizadores de las comunidades negras que la integración intenta sólo fragmentar aún más el sentido de egoísmo y amor propio de los residentes del gueto. Esto puede ser cierto por debajo de los linderos de la pobreza, mas para el gran segmento de la población urbana negra que se ha convertido o se están convirtiendo en clase media, estoy convencido de que esta estrechez de miras cultural conducirá al fin y al cabo a la misma clase de apatía y rutina experimentada por los grupos étnicos blancos que se hicieron prósperos y cerrados. La clase y la riqueza *suponen* ciertamente una diferencia en la vida de las personas. Lo que necesitamos encontrar son formas comunitarias que sean afirmativas y coadyuvantes al crecimiento para los hombres libres en los linderos de la pobreza, y semejantes comunidades se me antojan posibles únicamente cuando diversas e inextirpables clases de población diferentes sean impelidas a juntarse y obligadas a tratarse para su mutua supervivencia.

Puede ser que las diferentes étnicas y raciales resulten eventualmente disminuidas en tales comunida-

des. El punto es que la concordia no sería por consiguiente lograda; las inevitables rupturas causadas por la regresión al egoísmo de la infancia se encontrarían todavía presentes. Pero en las comunidades densas y visiblemente diversas, donde la gente tiene forzosamente que tratarse, estas regresiones facilitarían un constante punto de arranque para el conflicto y la conciliación. Los matices raciales, étnicos y económicos que ahora existen en la vida urbana son los factores primeros a tener en cuenta a la hora de formar comunidades donde este enfrentamiento ocurre.

Diversificar la comunidad a través de semejante integración suscita la tercera y más importante dirección en el replanteamiento de las ciudades para tal crecimiento adulto: la eliminación de las burocracias centrales en su actual poder dirigente.

A todo lo más que los técnicos comunitarios en los últimos decenios llegaron en cuanto a teoría de control comunitario fue a la creencia de que las funciones llevadas a cabo en el municipio debían ser «descentralizadas», transferidas a los grupos comunitarios locales. Cuando esta clase de descentralización ha sido practicada, lo que es muy raro y virtualmente limitado al gueto negro, la misma ha producido algunos resultados. Los funcionarios blancos hostiles, en la enseñanza y en el gobierno, han sido reemplazados por funcionarios negros menos hostiles. En unos muy pocos casos, el cambio supuso en efecto que el hombre de la calle comenzaba a habérselas con el medio ambiente que le rodeaba y a preocuparse por cambiarlo. Pero la dificultad de este criterio de descentralización, espe-

cialmente cuando se aplica a la sociedad más vasta y adinerada puertas afuera del gueto, es que no entraña en *esencia* ningún cambio de poder. En otras palabras, el localismo no reporta un cambio en la base del poder, de forma que el individuo tenga que actuar por sí mismo. Los suburbios, a fin de cuentas, son unidades descentralizadas, locales, de poder, y aun así, el solo ejercicio de control comunitario a este nivel, que moviliza a los habitantes, son actos de represión de aquellos que se desvían: esto es, pugnas sobre la accesibilidad sin discriminación a la vivienda, división arbitraria de distritos escolares y asuntos parejos.

El poder realmente «descentralizado», de modo que el individuo tenga que tratar con los que le rodean en un medio ambiente de diversidad, envuelve un cambio en la esencia del control público, es decir, en la negativa a regular el conflicto. Por ejemplo, la intervención de la policía en gran parte del desorden civil debería ser radicalmente suprimida; la responsabilidad de restablecer la paz en los asuntos del vecindario debería recaer sobre las personas implicadas. Debido a que los hombres son ahora tan ingenuos e inexpertos en la expresión del conflicto, sólo aciertan a interpretar estos desórdenes como escalada de la violencia. Hasta que aprendan por experiencia que zanjar el conflicto es algo que les incumbe, algo que no pueden traspasar a la policía, esta polarización y escalada del conflicto en violencia será el único sistema que pueden forjar por sí mismos. Esto es tan cierto en aquellos que temen las represalias de la policía contra ellos, por ejemplo, el pequeño grupo de estudiantes revoltosos,

como para quienes invocan la intervención de la policía «a su favor».

En una dimensión menos acentuada, la inversión de dinero en escuelas del barrio o mejoras cívicas carece de sentido cuando la escuela o comité del barrio gasta el dinero meramente según líneas dictadas por una autoridad central. Cómo y en qué ha de gastarse el dinero debe ser de la incumbencia de la gente que sentirá su impacto. En el primer caso, prevalece la autoridad central bajo el disfraz de «descentralización»; en el segundo caso la naturaleza del poder cambia verdaderamente.

Debemos también analizar cómo y de qué manera un aparato estatal centralizado puede resultar compatible con fines descentralizados. No hay razón para que los recursos centralizados, como impuestos, servicios de bomberos y policía, sanidad y seguridad social, tengan que destruirse con objeto de descentralizar esencialmente su poder. Los líderes de la comunidad que abogan por este sistema cometen un error; no es la existencia de estructuras centralizadas la que es *per se* un mal, sino los usos maquinales a los que estas estructuras tan fácilmente son encauzadas. Es presumible que a través del experimento social podemos aprender cómo distribuir recursos centralizados, situaciones sociales incontroladas. La esencia de las burocracias, escribió Simmel, es el empleo al que las mismas se destinan; estas estructuras impersonales son nocivas solamente cuando se entienden como un fin por sí mismas, cuando los procesos por los que trabajan más eficientemente son considerados como una imagen de cómo la sociedad misma debería funcionar. Supri-

miendo esta imagen maquinal, y apartando de las burocracias masivas el poder de moderar el conflicto, podemos ser capaces de inventar nuevas actividades para ellas con las que ayuden a crear diversidad y desorden en lugar de asfixiarlo.

Estas sugerencias para una mayor densidad, diversidad y relaciones de poder en las comunidades urbanas crearían en general un alto nivel de tensión. No crearían un asfixiante sentido de localismo, de «aldeas urbanas» como nos dice Herbert Gans; en lugar de esto, crearían un sentido de la necesidad de tratar con combinaciones versátiles de población y cuestiones versátiles en el curso del tiempo con el fin de llevar la vida cotidiana hacia delante. No imagino ninguna clase de placentera confraternidad en estos enfrentamientos, sino más bien un convencimiento de la necesidad de mantener contacto, un sentimiento de tenerse que involucrar en un mundo social.

Una vida social desordenada, inestable y directa de este género conduciría a cambios estructurales en la misma ciudad, así como también en los individuos en su medio ambiente.

NUEVAS INSTITUCIONES URBANAS

Las ciudades hechas desordenadamente según estas directrices producen al menos tres clases de cambio institucional. Primero, se produciría una ampliación general de personal activo en calidad de planificadores y líderes de la ciudad. En segundo lugar, la «imagen» o

personalidad política se transformaría en un factor menos importante al votar los funcionarios elegidos. Tercero, y la más importante, el fenómeno de la intensidad familiar quedaría grandemente aminorado.

Los dos primeros de estos cambios son relativamente aparentes. Los «expertos» en planificación se convertirían en personas que sabrían algo sobre los problemas que asaltan a peculiares esferas y lugares de la ciudad en momentos dados, más bien que en individuos que trazaran mapas del nuevo «conjunto» metropolitano en una oficina central. Los expertos contraerían méritos y se calificarían en virtud de su experiencia en una comunidad y de su capacidad para actuar efectivamente en estos términos. Esto no significa, como tan ingenuamente se pensó en muchos de los programas de desarrollo comunitario de la década de 1960, que un hombre es un experto en un particular lugar meramente porque vive allí. No quiere decir que hay que suprimir desde ahora los límites profesionales, o que individuos con particulares talentos para contender con especiales situaciones, talentos desarrollados como fruto de su experiencia así como también como resultado de previa preparación, se pongan a usarlos. La exclusión de este personal eficaz ocurre ahora porque las metas de la planificación van encaminadas a un todo abstracto que abarque supuestamente todas las particularidades. Por ejemplo, un corredor de fincas que esté enterado de un montón de cosas sobre las condiciones en un pequeño sector de una gran ciudad, pero sin ser un experto en toda ella, es mucho menos probable que sea consultado por el municipio que

un ejecutivo de una gran firma que piensa en términos abstractos de urbanismo en gran escala, sobre equilibrio de la propiedad, crecimiento a nivel metropolitano, y cuestiones parecidas. Este último tiene mucho más poder económico, no cabe duda, pero su eficacia y utilidad social puede en la práctica ser muy inferior a la del individuo menos importante que trata en específicos términos comunitarios.

En otras palabras, el sentimiento de ser socialmente importante en la vida de una ciudad se difunde hasta el punto de que la unidad en la planificación de las ciudades sale perdiendo. Hay más personas dedicadas a ello, pero éstas producen resultados antagónicos que no contribuyen a un panorama satisfactorio del conjunto urbano.

Los resultados políticos serán enojosos para aquellos imbuidos de la noción de reforma urbana «progresiva». El producto de semejante descentralización serán las camarillas políticas; éste era el caso cuando el poder urbano estaba tan mal fragmentado a la vuelta del siglo, y creo que estamos cayendo en el mismo defecto en la actualidad. Con todo, no hace falta reanudar el soborno personal tan propicio en aquella época. Lo que surgirá es una evaluación de líderes políticos en función de cuánto van a poder corresponder y «brindar» a diversas comunidades y grupos. Moynihan ha observado atinadamente que los líderes de «imagen» carismática atraen a las personas que son relativamente apáticas ante los asuntos urbanos. Cuando la gente se hace activa, comienza a evaluar el poder político en función de redes efectivas, porque ya han definido

en provecho propio sus necesidades y deseos en términos de acción. La mayor parte de los viejos politiqueros carecían ostensiblemente de trajes elegantes y de eslogans concretos, pero eran sensibles a los problemas concretos que les iban saliendo al paso.

La idea es repulsiva, tal vez, por causa del género de líderes políticos que gobiernan las camarillas actualmente en ejercicio. Pero éstos tienen un poder opresivo precisamente porque han capturado las burocracias centralizadas para sus propios fines. Fragmentando el poder de estos burócratas, los políticos de la cuerda del actual alcalde de Chicago se verían obligados a conducirse según un molde más modesto, menos dictatorial, con un poder menos carismático, convencidos de que su poder reside en lo bien que distribuyan los bienes del Estado. Los políticos del municipio se transformarían en «intermediarios» mejor que en líderes arrebatadores; tendrían éxito en la medida que canalizaran los ingresos y el poder coercitivo del Estado al nivel donde pudieran aprovecharse como materiales para las comunidades empeñadas en formular las reglas de su propia supervivencia.

Puede que esto parezca utópico, pero es mucho menos peligroso que la utopía invocada hoy, en cada jornada electoral, cuando nos dicen que hay que votar al salvador infalible, el líder carismático que restablecerá el orden de la decencia. La descentralización es rechazada como visionaria por las mismas personas que votan, y no por interés o convicción, sino como fruto de su vehemente deseo de un líder puro que les «salve» y salve la ciudad, el Estado y la nación.

La familia sería la más profundamente afectada por las ciudades reorganizadas según estas líneas. Las ciudades densas, desorganizadas, plantearían un reto a la capacidad de los grupos familiares para actuar como protectores fervientes de la comunidad, como defensores de la diversidad. Para el pleno impulso de estos lugares urbanos habría que crear un espíritu de la necesidad del individuo de involucrarse en situaciones al margen de las actividades rutinarias de su vida cotidiana con el fin de sobrevivir él y las personas que le rodean. La ilusión de que la familia es un microcosmos previsible de la sociedad más vasta será difícil de sostener bajo semejantes condiciones, pues nuevos problemas irán invadiendo siempre el círculo de las inquietudes de supervivencia de los hombres. La ilusión de que todos los miembros de la familia son iguales en comprensión experimental será igualmente difícil de suscitar. En semejante medio ambiente, será obvio para los adultos no sólo el que *ellos* están siendo arrastrados a experiencias diferentes de las de su infancia, sino también que los niños se están moviendo inevitablemente en círculos de experiencia diferentes de los suyos. Las tensiones generacionales son, indudablemente, acontecimientos insalvables en el ciclo de vida, pero el grado de dolor y sentimiento de deserción que entrañan dependen del ambiente social tanto como de los individuos envueltos. En una sociedad donde los hombres pudiesen realmente experimentar constantes cambios sociales en sus propias vidas, las inevitables dislocaciones implicadas en el cambio de generaciones serían soportadas con más indulgencia.

Cuanto más la primacía de la familia sea puesta en tela de juicio por múltiples puntos de contacto social, más fuerte será la familia. Esta fuerza no acontecerá como una resistencia a lo externo sino como el resultado mismo de estar limitada por un complejo mundo exterior. Las familias urbanas opulentas, como he tratado de mostrar, experimentan singulares descoyuntamientos a causa de que su carga es demasiado pesada. Estas familias son sacudidas porque los hombres buscan en ellas reglas acerca de una gran diversidad de actividades sociales, actividades que tienen lugar naturalmente dentro del hogar. Si fueran a aliviarse estas presiones excesivas, por la pura *necesidad* de mirar a otras partes para asegurarse la supervivencia en marcha de la vida social de cada cual, el grupo familiar se convertiría en un ámbito más satisfactorio de por sí. Por ejemplo, en los Estados Unidos, la mayoría de matrimonios entre contrayentes de familias urbanas opulentas se celebran antes o al llegar la edad adulta legal. Es únicamente una minoría la que se toma una tregua entre el cese de sus anteriores vidas familiares y las nuevas responsabilidades familiares. Si se llegara a construir las ciudades de modo que los jóvenes fueran impulsados en un número de direcciones en cuanto alcanzan la edad adulta, inducidos a diferentes áreas de interés e inquietud, tal vez el deseo de aguardar un poco antes de asentarse prendería en ellos. El aprender a estar a solas no ocurre en el aislamiento; un ambiente como el de la densa ciudad desordenada lo promovería y lo haría sentir como un logro positivo.

Al proporcionar una vasta red de contacto social

que el personal de la ciudad debe emplear con el fin de sobrevivir, la polarización de la intimidad en el círculo familiar y las impersonales tareas funcionales en el mundo más allá de aquél podrían borrarse. Los conflictos de esta sociedad urbana ofrecen una telaraña de enfrentamientos cuyo carácter y material humano, a diferencia del grupo familiar, estaría constantemente en flujo. Esto suena como si aportáramos a la ciudad la anarquía como un principio positivo, y esto es exactamente lo que pretendo, pero una anarquía de una forma jamás soñada por los escritores anarquistas del pasado.

LA CIUDAD COMO UN SISTEMA ANÁRQUICO

Hacia finales del siglo xix una pequeña banda de hombres desataron una oleada de asesinatos, lanzamientos de bombas y otros actos de terror en nombre de lo que ellos llamaron anarquismo. Como consecuencia la anarquía fue considerada una doctrina prohibida, y los anarquistas criminales ante la ley. Anarquía significa literalmente «sin gobierno» o «sin control». El término abarcó en lo sucesivo, por singulares razones, las asociaciones violentas y terroristas de finales del siglo xix.

E. H. Carr ha dicho que el anarquismo en el siglo pasado fue una crítica de la sociedad, no un plan de reconstrucción social. Las virtudes de carecer de gobierno fueron concebidas como correctivos al orden industrial naciente, y a los anarquistas se les hacía difícil imaginar una sociedad anárquica susceptible de una vida propia próspera. Por consiguiente, aun cuando las estrecheces y la injusticia del orden industrial dieron a los anarquistas un poderoso argumento contra aquello que combatían, los términos de su propio credo nunca les dijeron por lo que realmente luchaban. Los términos marxistas, por otra parte, sí lo hicieron.

Primitivamente, anarquistas y marxistas formaron

parte del mismo movimiento novel. Proudhon, considerado por algunos como el primer anarquista, se juzgaba personalmente como un discípulo del socialismo; sus ideas en pro de un «federalismo» en la conducción de asuntos sociales eran escasamente planes de vida sin gobierno. Pero a medida que la idea anarquista fue madurando, y según la circunstancia del desorden pareció convertirse en sí misma en un desafío para los fabricantes, los anarquistas se alejaron de la disciplina y de la búsqueda de una estructura interior que caracterizó a la Primera Internacional de los socialistas marxistas. Fue el ruso Bakunin quien personificó este movimiento de alejamiento del socialismo organizado; era un rebelde ferviente e infantil, cuya indignación ante las injusticias que lo rodeaban se convirtió en una postura de autosuficiencia más bien que en una base de partida para intentar cambiar la sociedad.

Creo que esta limitación de la visión anarquista, esta cualidad estática de su repudiación, es lo que le condujo a la violencia y al terrorismo a finales de siglo, pues, a falta de una noción de lo que debería implantarse cuando se aboliera la injusticia, estos hombres fueron naturalmente arrastrados a considerar el acto del repudio como un principio moral propio. Cuanto más poderoso el proceso de repudio, más completo y más purificante sería un acontecimiento. Si, a diferencia de los marxistas, todo lo que poseían era la negativa, su declaración de fe tenía que ser catastrófica, tenía que serlo todo. Fue éste el cauce por el que Georges Sorel, el gran escritor anarcosindicalista, fue inducido a contemplar la violencia como un acto purificante y

purgante de la sociedad. La violenta catarsis era tan grande que lo que vino después pareció insignificante y anticlimático.

Las ideas acerca del anarquismo en las ciudades mencionadas hasta ahora en este ensayo son inherentemente adversas al culto de la violencia al cual el movimiento del siglo XIX finalmente desembocó. Yo he intentado averiguar a lo que se parecería la sociedad una vez se librara de la injusticia económica y se hiciera opulenta. Ahora bien, en mi opinión, el desorden es un modo tolerable de usar la riqueza y abundancia de los tiempos modernos; el resultado de esta anarquía en la vida de la ciudad abundante sería decrecer la necesidad de violencia mejor que idealizar el culto de ella.

Declaraciones tales como las que versaron sobre la estructura social posrevolucionaria a cargo de los anarquistas del siglo XIX se apoyaban en una sociedad anti-tética a la ciudad densa y diversa. Entre las mayores virtudes de la comuna de París, para los hombres como Proudhon, figuraba este carácter e impermeabilidad del pequeño grupo. Carr ha destacado el mismo deseo de comunidades pequeñas e íntimas en las creencias de Bakunin y en las de su compatriota Kropotkin, que se inspiraba en la comunidad aldeana de la última época del medioevo. Después del cataclismo purificante de la subversión violenta, la compacta partida de creyentes... éste es también el sueño presente de Fanon. Es una visión milenaria condenada a desaparecer, pues tales comunidades pequeñas permiten el florecer de deseos de solidaridad, y estos deseos a su vez reempren-

den innovaciones creativas, destructoras en estilos de vida y creencias.

A diferencia de los anarquistas de su tiempo, Marx contemplaba la forma de la sociedad posrevolucionaria, y exponía los mecanismos que harían del desorden, el cambio constante y la diversidad expansiva sus objetivos, pero daba por supuesto que estos hechos se darían por añadidura, una vez las injusticias económicas fueran eliminadas. Marx rehusó analizar la posibilidad de que un orden rígido, un miedo al cambio y un deseo de monotonía fueran connaturales a los seres humanos, fueran generados por el mismo proceso de la madurez humana. Vista con luz distinta, su repulsa era un artículo de fe en la dignidad fundamental del hombre. Sus esperanzas de una liberación natural, a la luz de las investigaciones psicológicas que le sucedieron y de las experiencias de las «naciones liberadas» que se convirtieron en opulentas, ya no es posible acariciarlas ahora por lo que parece. En un mundo opulento, lo mismo pre que posrevolucionario, el auténtico problema es el de que los hombres se sientan estimulados a renunciar a su natural deseo, tan profundamente arraigado, de una servidumbre cómoda a la rutina. Este estímulo es el que las ciudades expresamente densas, expresamente descentralizadas y expresamente desordenadas pueden ofrecer.

Pero surge la pregunta referente a lo que semejantes ciudades irán a soportar como sistemas sociales. ¿No supone una contradicción de términos hablar de un entorno anárquico como totalmente soportable y por consiguiente de un modo u otro estable? Además,

¿los hombres enfrentados al desorden, no irán a desistir gradualmente y a optar por un retorno a las servidumbres más cómodas del pasado?

ALGUNAS POSIBILIDADES SOCIALES DE LA OPULENCIA

El moderno uso social de la tecnología ha sido ofrecer a los hombres una imagen coherente de orden; orden consistente de acciones que son realizadas por agentes pasivos. Una máquina en la que una pieza u operación se desvía de su uso preconcebido ocasiona que el conjunto se descomponga y deje de funcionar. Los moldes usuales de la planificación urbana son ejecutados en semejantes términos metropolitanos del «sistema», derivados del modelo de la productividad mecánica.

Esta imagen de la tecnología desdeña su empleo social, genuino y humano, un empleo que hace viable el sistema de la desorganización social que a los hombres les hace falta para convertirse en adultos, pues las capacidades productivas de la industria moderna, tecnológicamente hablando, excesivas para lo que necesita una sociedad de mera supervivencia, permiten superior campo y complejidad de conflicto que bajo condiciones de carestía. Las huelgas de los sindicatos constituyen un buen ejemplo de esto. En los sectores prósperos de la economía donde los fondos de huelga y la renta personal están desarrollados, la ocurrencia de una huelga no da a entender que el conflicto degenera en una cuestión de si los trabajadores llegarán a un punto de depauperación o la empresa a la quiebra: la opulencia

ofrece un cierto techo para el conflicto. La base material de la economía es de tal orden que los conflictos sociales no tienen necesidad de degenerar en luchas a vida o muerte entre las partes implicadas.

Los sociólogos han contemplado habitualmente semejante techo al desastre económico causado por el conflicto de grupo como un signo de la aparición de solidaridad social y uniformidad o monotonía en la cultura. Supuestamente, cuanto menos catastrófico sea un conflicto, menor será el deseo o necesidad del mismo. Esto se evade totalmente del quid de la cuestión. Este techo económico, que es resultado de la opulencia tecnológica, puede en realidad permitir *mayores* ámbitos de conflicto que las sociedades afligidas por la carestía, porque los envites del conflicto de grupo no necesitan forzosamente llegar al punto en el que una de las partes debe destruir a la otra.

Una de las innovaciones más ridiculizadas y más temibles de la planificación social americana en la última década fue la habilitación de fondos del Gobierno Federal para que los grupos locales los emplearan en activar sus demandas contra el municipio y los organismos del propio Estado. Este programa pudo haber tenido un enorme impacto creativo si hubiera estado adecuadamente subvencionado, pues los ingresos del gobierno fueron empleados por grupos descentralizados para luchar solamente por los programas que necesitaban. Con semejante techo no tuvieron tampoco que luchar contra el municipio para su existencia económica; la existencia de los grupos no dependía de los éxitos o fracasos que tuvieran en subvencionar parti-

culares programas. Las organizaciones locales no estaban obligadas a vincularse a una ideología o función fija con el fin de seguir funcionando, sino que se les permitiría una existencia independiente. Tenían por tanto libertad de crecer y cambiar su orientación. El quid en una sociedad opulenta es que haya suficiente dinero en derredor para poder crear esta clase de «techo» económico de los grupos de conflicto. Las cantidades de dinero que hacen falta no son realmente grandes, comparadas con los desembolsos masivos para las actividades militares improductivas. Cuando semejante «techo» existe, de forma que el conflicto en determinadas cuestiones no necesita degenerar al nivel de si una u otra de las partes debe ser destruida, las organizaciones pueden lograr un grado mucho mayor de flexibilidad interna en sus metas y programas.

Los convenientes usos de la abundancia tecnológica, pues, permiten una concepción social de supervivencia *diferente* de la que regía en las economías de escasez de otros tiempos. La supervivencia pasa a ser definida en función de acciones concretas emprendidas para cambiar el comportamiento de los individuos o grupos en oposición; la esclavitud de un punto de referencia de existencia material, como Marx lo denominó, no se interfiere con esta interacción experimental. De este modo, la idea de Marx de una anarquía posrevolucionaria se entronca con la anarquía urbana que imaginamos en estas líneas.

En un clima de abundancia para semejantes fines sociales, como es el caso de los sindicatos de los Estados Unidos y de Europa, e intermitentemente para las or-

ganizaciones comunitarias locales, se habilita un sistema en que las relaciones y conflictos desordenados de grupos puedan prácticamente conocer una existencia ininterrumpida. A diferencia de los conflictos en tiempos de escasez, la supervivencia está estructurada en función de si la población podrá comunicarse mutuamente, no de si será capaz de subsistir. De nuevo no tengo más remedio que referirme a Marx: él creía que en una sociedad abundante el desorden permanente es posible porque la supervivencia depende de actos y experiencias sociales mejor que de la posesión brutal de bienes materiales.

Pero hay otra razón para que la ciudad desordenada pueda tener una existencia viable y continua, una razón no atribuible a teorías tales como las de Marx.

ESTABILIDAD A TRAVÉS DE LA AGRESIÓN DIRECTA

Los sentimientos agresivos son inherentes a la vida de las personas, pero la agresión propiamente dicha es un fenómeno apenas comprendido. Los psicólogos y antropólogos han discutido furiosamente la cuestión del por qué la agresión existe en un grado mucho mayor en los hombres que en otros animales. Algunos investigadores alegan que la agresión es el resultado de frustración y que por tanto ha evolucionado en el curso de una vida, en formas individuales y a través de experiencias personales; otros pretenden que la agresión es una respuesta instintiva, que existe en la hechura psíquica de los hombres antes de cualquier otra particular experiencia. Independientemente del origen de la

agresión, el hecho de su importancia en las actividades sociales de los hombres no puede ser desmentido.

Las estructuras sobre las que las comunidades opulentas modernas se levantan son de tal orden que a la agresión básica se le cierran otras salidas que no sean las de la violencia. Debido a que las imágenes de orden social son imágenes funcionales de cometidos previamente establecidos a desempeñar de modo que el conjunto social funcione, el comportamiento agresivo entre los figurantes parece en el mejor de los casos una diversión de las vicisitudes propias de la comunidad, y en el peor de ellos una amenaza a la misma idea de culminación y cumplimiento. «La resolución de agresión» es considerada como necesaria para que ocurra una ulterior acción de grupo.

Pero si la agresión está tan profundamente engranada en la vida de los hombres, entonces una sociedad que considera los brotes agresivos como un impedimento mejor que como una experiencia humana importante se engaña a sí misma. Ciertamente, una teoría de filosofía social considera ahora ideas modernas para sublimar la agresión, tales como desviar ataques respecto a sus objetivos primitivos y hacia formas sociales más llevaderas, como verdaderamente conducentes a la clase de configuración emocional que puede estallar repentinamente en actos de violencia no provocada.

El ejemplo más claro de la forma en que esta violencia se produce lo encontramos en las presiones sobre la policía en las ciudades modernas. Se supone que la policía es una burocracia de miras hostiles, insensible a los vituperios y ataques que le prodigan, pasiva en

la ejecución del cumplimiento de una colección de reglas sobre una clientela ingobernable y violenta. Al margen de todas las teorías sobre los odios étnicos, «el autoritarismo de la clase trabajadora», y otros argumentos parecidos para justificar los excesos de la policía, ¿deberá sorprendernos, en simples términos humanos, que el imperativo a responder pasivamente tenga un efecto terrible sobre estos hombres? La necesidad de borrar la agresión de su sistema alcanza un punto en que tienen que reprimir con brutalidad e indiscriminación cuando dan rienda suelta a su iniciativa. Una sociedad que contempla la respuesta legal al desorden como una coacción impersonal y pasiva sólo invita a estos terroríficos brotes de exceso policíaco. Estoy convencido, por tanto, de que ningún funcionario de la ley y el orden puede conservar su decencia en estas condiciones, donde se le supone un «instrumento» pasivo de justicia, un mero aparato de justicia.

Pero en una ciudad densa donde el poder haya sido cambiado de tal modo que los individuos se vean obligados a tratarse directamente como hombres, no como piezas de un orden planeado, las hostilidades agresivas envueltas en el conflicto podrían ser dirigidas a los objetos de la provocación. Estamos tan esclavizados por ideas pusilánimes de seguridad que nos imaginamos que la expresión directa de hostilidad puede únicamente conducir a estallidos brutales. Pero existen experimentos en el enfrentamiento directo, como las sesiones psiquiátricas «de ataque» de los juegos de Synanon, donde los concurrentes son estimulados a exponer mutuamente sus sentimientos hostiles, y casi

nunca terminan a golpes por la simple razón de que no existe motivo para ello. La hostilidad se expresa activamente cuando se siente, no se la deja que se encrespe, ni se provoca el que crezca.

Se dice que las ciudades americanas y de Europa Occidental se hacen más violentas según transcurre el tiempo. Algunos escritores, como Oscar Handlin, dudan de la validez histórica de esta afirmación, y tal vez aciertan cuando sostienen que el crimen violento no se da más ahora que antes. Pero el potencial de «crimen irracional» para la violencia sin objeto o provocación es muy grande ahora. La razón que existe para ello es que la sociedad ha acabado por esperar demasiado orden, demasiada coherencia en su vida pública, embottellando así la agresividad hostil que los hombres no pueden dejar de sentir.

Estas nuevas ciudades anárquicas prometen ofrecer una válvula de escape para aquello que los hombres tienen miedo ahora de mostrar directamente. Haciéndolo, la estructura de la comunidad urbana adoptará una clase de estabilidad, un molde de expresión reinante, que será reconfortante para los hombres porque les brindará válvulas de escape expresivas. La anarquía en las ciudades, que impulsa a los hombres a decir lo que piensan unos de otros con el fin de forjar algunas pautas de mutua compatibilidad, no es por tanto una solución de compromiso entre el orden y la violencia; es una forma de vida enteramente distinta, que significa que los individuos dejarán de estar atrapados entre estas dos polaridades.

Fuimos examinando hasta ahora por qué sería conveniente para la salud de la sociedad que las ciudades de nuestro tiempo cambiaran, y por qué semejantes ciudades podrían ser viables con el tiempo. Pero subsiste una pregunta no contestada referente a tal cambio: ¿Por qué iban a *desear* los hombres rehacer sus vidas y habitar en estas ciudades difíciles? Es cuestión de convencer a los hombres que han logrado a plena satisfacción aislarse en viviendas acogedoras y confortables ubicadas en los suburbios, o en un aislamiento étnico, racial o clasista, de que vale la pena abandonar estos refugios a cambio de los terrores de la lucha para sobrevivir juntos.

Al analizar semejantes deseos personales, un estudio urbano como éste invade lo que en otros tiempos fue del dominio de los filósofos y teólogos de la moral. En realidad, los estudios sociales pretenden dar ahora definiciones de los objetivos buenos y malos de la existencia, las formas deseables y convenientes de identidad. La sociedad ha rebasado la fase en que recababa de la autoridad divina respuestas firmes e inmutables a semejantes preguntas, pero las preguntas subsisten, en todo su lío y repulsa a someterse al bisturí de los números y las respuestas cuantitativas: ¿por qué los hombres iban a desear llevar una vida pública mejor que la tan cómoda que ahora disfrutaban?

La respuesta inmediata a este problema es que podría parecer que estas ciudades nuevas compondrían un orden social más justo y compasivo, y así, en último

término, los hombres acabarían deseándolo. Éste ha sido un motivo poderoso de las sectas cristianas para creer —esto es, que se puede desear algo bueno que no se ha experimentado todavía— pero esta creencia, según yo creo, es asimismo una gran ilusión. Si los hombres fueran tan santos como para responder a este pretexto, entonces los problemas de la desconfianza y del egoísmo no habrían surgido antes de ahora. En el fondo, estas ciudades complejas y opresivas no conducirían realmente a una *tímida* autosuposición de ser una buena persona.

Una comunidad de supervivencia anárquica no produciría en cada hombre el convencimiento de que se está interesando o aprendiendo a interesarse: aprendería a interesarse con el fin de sobrevivir, no con la finalidad de ser bueno. Semejante ruptura constituye una divisoria entre la ética de nuestro tiempo y la ética religiosa del pasado. En lugar de abogar por la práctica de la bondad por la bondad misma, lo cual, como Weber pensó, condujo a tales fines farisaicos e intolerantes, un sistema moderno de ética debe procurar que la condición ética surja de situaciones sociales que no sean conscientemente interpretadas por los actores como una búsqueda de un contexto ético «mejor». Buscar situaciones éticas en la estructura de la sociedad es más honrado, en mi opinión, que movilizar pretextos para un cambio de ánimo, más genuino que una experiencia de conversión en la que cada hombre resuelve ser bueno para siempre. Las personas son demasiado frágiles, y los actos de piedad fácilmente se falsean.

En sus últimas novelas, Dostoyevsky aportó otra razón para considerar los deseos éticos desde este ángulo. Llegó incluso a sostener que un individuo no podía ser buena persona si tenía conciencia de realizar actos buenos; Dostoyevsky opinaba que la generosidad y el dar espontáneamente, cuando alcanza un nivel de fari-seísmo, se transforma en una forma presuntuosa de abnegación. Sin embargo, todos sus personajes verdaderamente buenos de sus últimas novelas —el príncipe Mishkin, Alyosha, María— no logran sobrevivir; son desgarrados por su propia bondad, porque carecen de otra fuerza que anime sus vidas. Estos seres verdaderamente buenos son seres sin conciencia de ellos mismos, y con total conciencia de los demás, por lo que son destruidos por las mismas complejidades de las personas que les rodean, en las cuales terminan envolviéndose.

Pero el sino de estos personajes podría cambiar en el mundo real que promoveríamos en las ciudades. En estas ciudades, los hombres necesitarán tener alguna conciencia de sí mismos, se preguntarán continuamente qué hay en ellos que no acaba de encajar en el mundo social en que viven, qué partes de sus vidas son conciliables o irreconciliables con las vidas de las personas que les rodean. No pueden permitirse no tener conciencia de ellos mismos si es que pretenden sobrevivir; aun así, igual que los héroes buenos que retratará Dostoyevsky, no serán conscientes de que lo que hacen es bueno, pues para los hombres que se afanan por comprenderse mutuamente para poder sobrevivir, el asunto de la bondad es ajeno a la cuestión.

Por ejemplo, podríamos imaginarnos la situación

cotidiana en que un hombre rehúsa enfrentarse al hecho de que un establecimiento que está construyendo en determinado lugar del barrio eliminará un solar vacío que los niños necesitan para jugar. El empresario es obstinado, y por tanto, los vecinos, que son la única fuerza capaz de doblegarle en ausencia de todo control central, deben comenzar un dilatado proceso de amenazas, halagos y hostigamiento de modo que finalmente logren ablandarle y hacer que busque un lugar socialmente más aceptable para su negocio. Pero aplicar esta presión —organizar boicots y manifestaciones, recabar firmas, etc.— apenas si es una tarea satisfactoria y lucrativa para la mayoría de los hombres envueltos en este nuevo papel de la ciudad; el hecho de que hagan algo bueno para la comunidad no significa que gusten del negocio substantivo de argüir con alguien que recae en pasados errores ignorando voluntariamente las personas que le rodean. La esencia de un acto bueno, como dijo Dostoyevsky, es que no reporta a una persona el placer de haber sido bueno.

¿Cómo van a poder entonces los hombres soportar el doloroso proceso de un orden más civilizado? La fuerza que impulsa a los hombres a esta nueva situación es, creo yo, una clase de aburrimiento específicamente moderno.

Los individuos que en la última década se han preocupado, de pensamiento u obra, por un nuevo espíritu de «comunidad» eran en su mayor parte procedentes de los suburbios opulentos. Su actitud hacia estos lugares donde crecieron es firme y simple: los suburbios son aburridos, están vacíos de vida o sorpresa, y

así por el estilo. Las quejas son proverbiales hasta el punto de haberse convertido en clisés. Lo que es importante de estos indicios es que un gran sector de la presente generación pretende actuar inspirado por su desencanto por un pasado aburrido, y trata de encontrar algo mejor. El espíritu de resignación se halla ausente de estos jóvenes; desean fervientemente alumbrar algo nuevo.

Parte de esta búsqueda de una nueva comunidad se advierte en áreas donde los jóvenes viven y desean vivir. Se sabe desde hace un tiempo que algunos de sus padres, residentes en los suburbios, cuyos hijos crecieron y dejaron el hogar paterno, han venido trasladándose en creciente número nuevamente al casco urbano, cuando hay vivienda disponible. Pero está ocurriendo un movimiento igualmente significativo de jóvenes hacia el centro de las ciudades. Una creciente minoría de jóvenes adultos, según van adquiriendo responsabilidades familiares e hijos, rehúsan emprender la emigración a los suburbios y buscan en su lugar la manera de permanecer en el centro de la población. La razón de esto es que confían en algo «más precioso», en vida social, que lo que ofrecen los suburbios. Bien es cierto que una mayoría de matrimonios jóvenes de esta generación se trasladan a residencias suburbanas de su propiedad, igual que la generación anterior; con todo, entre la minoría más activa y vital, una minoría mucho más grande que la que se dio en el pasado, la pauta antigua está siendo rechazada. Estos jóvenes rehúsan aburrirse, rehúsan aceptar la seguridad vacía de contenido en que crecieron.

Albergo la confianza de que esta repulsa activa a aceptar las simplicidades de otros tiempos hará factible el que sean deseados y aceptados asentamientos urbanos complejos y desordenados, por parte de esta generación criada en la opulencia. Lo que alguno ha denominado la «gran repulsa» de la presente generación a la admisión y aceptación de los mimos y halagos con que los padres les regalaron puede ser la causa de que los hombres de ahora soporten de buena gana el desorden y el posible desconcierto de un ambiente urbano anárquico.

Este aburrimiento, sin embargo, es más bien extraño. Muchos animales viven según rutinas instintivas bastante bien; pocos hombres en los cauces agrícolas y preindustriales de la existencia padecieron aburrimiento, por más que sus vidas fueran de una dureza enorme y los ritmos de vida fijos. El carácter singular de una rutina segura y opulenta es que no brote de las necesidades de una supervivencia adaptable al ambiente o a otros miembros de la raza humana. Brota en cambio del hecho de que la opulencia permite a los hombres, a través de rutinas coherentes, abstenerse de tratar con los demás. Mejor que enfrentarse a la plena gama de experiencias sociales posible a los hombres, las comunidades de la coherencia segura recortan la cuantía de material humano permitido en la vida del hombre, al objeto de que no se susciten preguntas de discrepancia, ni cuestiones de supervivencia.

Es esta «evasión de la libertad», con palabras de Erich Fromm, lo que en definitiva hace a un hombre aburrirse a plena conciencia, enterarse de que se está

asfixiando, por más que pueda rehusar enfrentarse a las razones de esta asfixia. El que surge de esta abstención, de esta renuncia, es bastante natural, pues es, como dijo Nietzsche, la voz del ser viviente en cada hombre que trata de hacerse oír.

Si las situaciones sociales pueden cambiarse, paso a paso, en pos de un ambiente social en el que la diversidad humana tenga ocasión de manifestarse, creo que este «ser viviente en el hombre» se impondrá y se involucrará, impulsado por el tedio con que los hombres se mantienen, innecesariamente, seguros. El sentimiento de aburrimiento en la nueva generación de la clase media es la expresión oculta, y todavía rudimentaria, de un anhelo de diversidad. Una vez este deseo oculto encuentra un campo en que manifestarse, una vez las ciudades se hagan eco de las necesidades humanas, el tedio y la rutina en que los hombres ahora viven supondrán la fuerza consciente que inducirá paso a paso a los hombres a enfrentarse a la diversidad social. Inevitablemente surgirá entonces la duda de cómo las diferencias entre los hombres pueden coexistir, y los individuos envueltos serán presos en el proceso de crecimiento urbano tal como lo imagino.

La repulsa de los jóvenes criados en la opulencia a aceptar sus rutinas como una realidad insuperable es una ruptura emocional distinta de la aceptación tradicional de la rutina bajo condiciones de escasez o de privación, pues el acto rutinario posee una auténtica dignidad cuando los tiempos son duros, y la repulsa a aceptar la rutina parece ser la expresión de un niño consentido. Pero este talante no encaja demasiado

bien con los procesos de un gran sector de la sociedad del presente. Las rutinas de la opulencia parecen, y son, *innecesarias*; no son indispensables cuando el individuo posee una adecuada base económica. Si hay algo de verdad en las denuncias periodísticas sobre el foso de las generaciones, es que los viejos no comprenden la percepción por los jóvenes de la realidad presente y olvidan que los jóvenes jamás conocieron el poder corrosivo de la escasez, escasez que impulsó a sus progenitores a contemplar la comodidad y la seguridad como fines humanamente dignos de la existencia.

Por causa de la gran libertad de expresar el conflicto que la opulencia puede reportar, debido a la posibilidad de satisfacer los deseos del hombre de agresión contra otro sin el resultado de la mutua destrucción, y como consecuencia de que las rutinas de renunciamiento y abstención producidas por los presentes usos públicos de la opulencia se están mostrando tan desagradables para los criados en ellas, me atrevo a confiar que la ciudad anárquica podría ser algo más que un sueño utópico, que podría ser una alternativa viable para lo que ahora pasa por vida social. Nuestra opulencia en su forma actual se está convirtiendo en una intolerable carga para quienes supuestamente la disfrutan. Es decir —al margen del hecho de que en gran parte de la Europa Occidental y América la opulencia está tan injustamente distribuida— que incluso aquellos que la poseen no han aprendido a utilizarla para fines humanos. A diferencia de Marcuse, estoy convencido de que la opulencia puede ser orientada a un buen fin en una sociedad viable, soportable y anárquica.

Creo que el disgusto y ansiedad que las comunidades opulentas actualmente causan en sus jóvenes promoverá que los individuos de esta generación se dispongan prontamente a explorar las incógnitas de todo lo humano, permitiéndoles salir lastimados por el bien de conservar su vitalidad.

CONCLUSIÓN: VIDAS ORDINARIAS EN EL DESORDEN

Este libro contrasta una sociedad que es con una sociedad que podría ser. Por una parte, existe una vida en que las instituciones de la ciudad opulenta se emplean para encerrar a los hombres en la adolescencia aun cuando sean físicamente adultos. Por la otra, hay la posibilidad de que la opulencia y las estructuras de una ciudad densa y desorganizada puedan estimular a los hombres a hacerse mutuamente más sensibles a medida que alcanzan la plenitud del crecimiento. Creo que la sociedad que podría ser no es ninguna utopía; es un arreglo mejor de los materiales sociales, los cuales tal como están organizados actualmente asfixian a las personas.

No obstante, el espíritu, la cualidad del cambio social, es difícil de imaginar. Las personas tienen únicamente la sensación de lo que ya experimentaron y esto impone que toda discusión sobre cambio social parezca abstracta o irreal. Impartir la impresión de cómo estas ciudades anárquicas afectarían la vida ordinaria y los problemas cotidianos se me antoja una forma apropiada de terminar este libro.

Tratemos de imaginarnos qué le parecería a una

niña inteligente que creciera en un entorno urbano anárquico. Ella vive, tal vez, en la plaza de una ciudad, con restaurantes y tiendas mezcladas entre las casas de sus vecinos. Cuando ella y otros niños salen a jugar, no van a prados de césped limpio y vacío; se mezclan con la gente que está trabajando, va de compras, o se encuentra en la vecindad por otras razones que no tienen nada que ver con ella. Sus padres, también, están relacionados con sus vecinos de modos no directamente relacionados con ella y los otros chicos del vecindario. Hay reuniones de vecinos donde se libran debates enconados, por ejemplo, a propósito de un bar ruidoso que los vecinos quisieran acallar, y en los que hay que definirse. Puesto que el vecindario es un lugar densamente amontonado, lo que permite que se pongan de manifiesto estilos de vida personales y divergencias de opinión, y puesto que el personal del barrio está constantemente cambiando, sus padres se encuentran ausentes gran parte del tiempo meramente para averiguar quiénes son sus vecinos y qué clase de compendias y adaptaciones pueden habilitarse en cuanto surgen conflictos. Un matrimonio negro al extremo de la calle puede creer que la niña es cruel con sus hijos, o algunos días ésta pensará que ellos son crueles con ella; las familias no pueden ignorarse mutuamente. Son físicamente lanzados al unísono, sin recursos impersonales, como la asistencia a distritos escolares homogéneos, hacia la separación.

De hecho, las escuelas del vecindario son una especie de foco de conflicto y conciliación para los padres. Están controladas estas escuelas por la comuni-

dad, pero la comunidad es tan diversa que las escuelas no pueden ser encauzadas en una dirección determinada. Las familias de los distritos escolares puede que tengan el derecho de establecer la política moral y religiosa de la escuela, por ejemplo, pero puesto que en estas ciudades los católicos, los protestantes y los judíos andan mezclados, las adaptaciones referentes a la instrucción ética y la enseñanza de la Biblia, pongamos por caso, tienen que ser arbitradas. Ciertamente, las reglas de la escuela cambian constantemente a medida que nuevas gentes en el distrito, con especiales antecedentes e intereses, reafirman su derecho a echar una mano en la hechura de la educación de sus hijos.

Pero esta niña de corta edad advierte, cada día que pasa, que las tensiones y amistades en la comunidad o la escuela, tan transitorias e inestables, no originan el caos. Cobra conciencia de una clase de equilibrio de desorden en las vidas de los adultos que la rodean y en su propio círculo de amistades. Las personas no se escudan entre ellas, sino que sus contactos son más exploraciones de un ambiente constantemente cambiante que una representación de rutinas inmutables.

Por consiguiente, la niña crece en un vecindario que no consiente que su vida de familia o su círculo de amistades sea intensivo y que gire siempre hacia dentro. Esta circunstancia posee un poder liberador para ella como para cualquiera que sea excepcionalmente brillante, pues en la escuela, la compleja madeja de amistades y relaciones casuales hace muy difícil para las otras chicas ejercer presión contra ella por el hecho de ser «diferente» a causa de que es brillante. En los

suburbios, donde los antecedentes económicos y sociales están aherrojados, surge frecuentemente esta presión y, en función del desarrollo de niñas como ésta, diría yo que trágicamente. Pero en la escuela de la ciudad que esta niña frecuenta a diario, cada uno es en cierto modo diferente; hay un río de muchos antecedentes y trasfondos, y es más difícil avergonzar a alguien, sólo porque no es como los otros. Si esta niña fuera excepcionalmente corta, esto regiría igualmente. Los niños no juegan y aprenden en manadas; sus antecedentes y sus contactos sociales son demasiado complicados y demasiado cambiantes para el brutal azuzamiento que los niños suburbanos practican contra los chicos que son «diferentes» en su manejo.

Echemos ahora un vistazo a esta inteligente joven más adelante en la vida, cuando ya es una mujer. Los sociólogos saben algo de lo que le espera en la cultura de la ciudad tal como existe ahora. Al margen de todos estos clisés —que han acabado siendo clisés por haber sido con frecuencia verdaderos—, de las injusticias que encontrará en su trabajo y del temor que los hombres inteligentes exhiben para tratarla como un igual, su vida urbana como adulta está hoy constreñida de varias formas menos obvias. Los fórums para tratar hombres en plan de amigos están habitualmente limitados al trabajo; es difícil fuera de esta esfera llegar a conocer individuos que no vayan también en pos de ella. Después, si se casa, se produce un alto grado de reproche por haber renunciado a su trabajo para convertirse simplemente en un ama de casa, puesto que las labores del hogar, comprendidas sus relaciones con otras

personas de la comunidad donde vive, ofrecen escaso campo para ejercitar su inteligencia.

De lo que sabemos de jóvenes como ésta, su vida en la ciudad ha de tropezar con dos alternativas igualmente inaceptables de aislamiento: o bien una vida profesional donde las oportunidades de enfrentamientos sociales quedan limitadas a los colegas que temen su competencia y hombres que desean poseerla, o las rutinas más proverbiales del hogar y la comunidad, que ofrecen escaso campo para el intelecto. Pero en una ciudad en que hombres y mujeres están obligados a toda suerte de contactos para la adaptación y supervivencia mutua, estos polos de aislamiento quedan enormemente reducidos. El trabajo de una mujer soltera no define la sola sociedad de pares en que ella ha de vivir. Le sería posible encontrar un gran número de personas, en una diversidad de situaciones de interés y curiosidad mutuos, fuera de la necesidad de tratar con los asiduos de su hogar, los compañeros de trabajo y los problemas políticos y sociales a nivel urbano. Trabajar en organizaciones voluntarias o clubes políticos no sería algo que una chica inteligente se impusiera con el exclusivo objeto de frecuentar hombres, como tan a menudo sucede en la actualidad. La red de estas asociaciones sería una vida social de carácter natural que surgiría de la necesidad de una existencia en común. Si una mujer de esta clase decidiera casarse, tuviera hijos y abandonara su carrera o profesión, la misma madeja de relaciones comunitarias indispensables le ofrecería un campo para usar su talento y aptitudes en formas que importaran. Es lugar común que gran número de

amas de casa de mediana edad, inteligentes, quedan en los suburbios con tiempo y deseos de trabajar en las comunidades en que viven, pero pocas oportunidades se les ofrecen para actuar, salvo como ayudantes o adjuntos de «auténticos» profesionales en escuelas y hospitales. Al acrecentar la complejidad y relajación de las reglas rutinarias en los emplazamientos comunitarios de estas mujeres, ellas tendrían ocasión de ser creativas y tener una vida social poderosa, aun cuando hubieran optado por salirse de carreras profesionales.

Un cambio en el género de comunidades que las mujeres inteligentes pueden habitar no cambiará obviamente todo el complejo de discriminación y temor con que los hombres inteligentes y otras mujeres las contemplan. Pero en una joven como la que he descrito, el oprobio de ser diferente quedaría acallado en la infancia y adolescencia; en la edad adulta las nuevas comunidades anárquicas ofrecerían un medio de aislamiento tanto si las mujeres proseguían una carrera como si no.

Tratemos de imaginar el impacto de las ciudades anárquicas sobre un grupo ordinario de individuos de la ciudad: personas procedentes de la «clase trabajadora» que han conquistado una relativa opulencia. Un estereotipo popular es que semejantes trabajadores industriales opulentos y personal de servicios se han hecho conservadores y se han convertido en una fuerza para el mantenimiento de la «ley y orden» represivos. Podría parecer, luego, que ellos serían en su mayor parte reacios a cambios sociales que introdujeran superior desorden en la ciudad.

Lo que los investigadores comienzan a descubrir sobre las comunidades de la clase trabajadora opulenta es que las denuncias de ley y orden son mayores cuando las comunidades están más aisladas de otras personas de la ciudad. En Boston, por ejemplo, el temor de divergencia y conflicto es mucho mayor en un área irlandesa llamada South Boston, que está cortada geográficamente del contacto con la ciudad propiamente dicha, que otra área irlandesa, North Cambridge, que está incrustada en el centro de la ciudad y en cierta medida está penetrada por negros y estudiantes universitarios. Las ciudades americanas se han hecho, durante los dos decenios últimos, relativamente homogéneas; no parece que sea por casualidad que el temor al extraño haya crecido en la medida que estas comunidades étnicas han sido marginadas.

Si la permeabilidad de los barrios de las ciudades se incrementara, mediante cambios de zonificación y la necesidad de compartir el poder a través de cómodas líneas étnicas, creo que las familias de las clases trabajadoras se sentirían más cómodas con personas diferentes de ellas. Las denuncias de ley y orden son enormemente más complicadas que el efecto de marco comunitario, y nadie puede pretender que una clase diferente de vecindario transformaría por sí misma los sentimientos de inseguridad o frustración de rango en el trabajo que andan envueltos en el deseo de ley y orden. Pero la experiencia de vivir dentro de grupos diversos tiene su poder. Los enemigos pierden su imagen clara, porque cada día vemos a muchas personas que nos resultan extrañas, pero que no todas lo son de la misma manera.

Imaginémonos una familia cuyo padre es un trabajador industrial que se mueve en una comunidad desorganizada que obliga a los miembros de la familia a mantener contacto con otros, con familias negras que a su vez se han hecho opulentas, con dirigentes y profesionales, con los jóvenes lo mismo que con los de mediana edad. La imagen y demandas del vecindario obrarán contra cualquier deseo que esta familia pueda albergar por la exclusión de los inmorales y antipatriotas «ellos». Pero estas comunidades tendrían además un valor ulterior y positivo para estas familias.

En una comunidad como ésta, la manipulación burocrática del conflicto brilla por su ausencia. Un hombre de fábrica puede enfrentarse con aquellos que le rodean sobre una base de mayor igualdad que en una situación donde prevalecen las burocracias de la clase media. La razón es que las ganas de usar la burocracia impersonal y el poder invisible se han transformado en la gran arma de las clases medias de hoy sobre los que realizan trabajos rutinarios. Esta arma es deliberadamente debilitada en las ciudades anárquicas. Son las normas de influencia personal y de alianza personal las que configuran el equilibrio del desorden en las nuevas ciudades; la política y las relaciones comunitarias menos formales en estos términos son, históricamente, los medios con los que los individuos de la clase trabajadora han evolucionado hacia instituciones en que ellos se consideran una baza importante. Estoy convencido que en semejante ambiente un hombre que ejecute un trabajo humilde puede sentirse más hombre en el trato con otros, que en circunstancias donde

prevalezcan los presentes instrumentos de poder. Puede «realizarse» como ser humano, hacerse oír, en lugar de verse silenciado por aquellos que son diferentes y mucho más duchos en las artes de la dirección burocrática. En vez de establecer la dignidad común procurando la uniformidad de todos cuantos viven en la comunidad, como sucede en tantas áreas de clases trabajadoras opulentas de hoy en día, esta familia obrera podría establecer su dignidad de una forma más satisfactoria, al contar con una palestra comunitaria para el conflicto y la reconciliación en la que se enfrentan a otros individuos como seres concretos que tienen que hablarse mutuamente.

De esta forma, una ciudad desordenada que obligara a los hombres a entenderse entre ellos obraría como sordina de sentimientos de inferioridad acerca del rango e impotencia ante las grandes burocracias. La participación de esta suerte acallaría en los trabajadores opulentos este lamentable deseo de ley y orden represivo.

El efecto final de las ciudades anárquicas sobre los sentimientos de las personas corrientes enfrentadas a los problemas cotidianos hace referencia a la eficiencia funcional de la misma ciudad. Hay un catálogo homérico de reclamaciones, hoy, sobre la calidad de los servicios y la salud ambiental de las ciudades. El transporte comporta apreturas, el aire está contaminado, las calles rebosan suciedad, plantillas inadecuadas de bomberos, policía y sanidad se declaran en huelga en pos de salarios más altos en ciudades que ya operan con pérdidas; la mayor parte de escuelas urbanas están

pasadas de moda y pobremente equipadas, con presupuestos insuficientes para el profesorado y cuadros técnicos.

Estos problemas dependen de más dinero, y este libro no ofrece ex profeso respuestas sobre modos de conseguir más dinero de impuestos. Obtener más dinero para las ciudades en los Estados Unidos es un asunto brutalmente sencillo: las prioridades de la economía han de cambiarse desde el gasto militar masivo a una distribución más justa de los recursos públicos. Ante el predominio militar de la finanza pública, todas las restantes operaciones para allegar fondos son *bandaids*, mecanismos publicitarios que en realidad poseen escaso efecto. La economía americana es ciertamente capaz de financiar las ciudades; después de todo, países mucho menos opulentos cuyos presupuestos no están totalmente absorbidos por los asuntos militares han mantenido sus ciudades masivas mucho más adecuadamente que los Estados Unidos. Como los urbanistas como yo no se han recatado de decir una y otra vez durante los últimos años, el problema financiero urbano en este país es el problema del gasto militar. Convertir la economía desde una base militar-industrial a una base urbana-industrial es la sola solución real.

Pero una vez el dinero se encuentre disponible, ¿cuál es el mejor uso social en que puede invertirse? Como he tratado de mostrar en este libro, muchos de los aspectos aparentemente rutinarios de la administración urbana, como la policía, la construcción de viviendas y la administración de escuelas, no necesitan ser rutinas, sino oportunidades para la vida comunita-

ria, revitalizando así a las personas directamente afectadas. Por añadidura, he tratado de exponer cómo el singular modelo de progresión que ha guiado la planificación de estos servicios —un modelo basado en la manera en que las máquinas producen bienes— resulta disfuncional y, con palabras de los economistas, contraproducente, cuando se aplica a la dirección de los asuntos sociales de los hombres de la ciudad. Una vez la base financiera para los servicios urbanos se ensanche mediante una reducción de los gastos de guerra, estos servicios serían más sensibles a los deseos de los habitantes de las ciudades, con tal de que los hombres se acostumbraran a considerar el conflicto y el antagonismo sobre servicios urbanos como un producto deseable e indispensable de las personas que buscan gobernarse ellas mismas. El desbarajuste social de los servicios urbanos —una huelga de profesores, una huelga del personal hospitalario, etc.— no es una amenaza inmoral para el público; estas huelgas son manifestaciones de necesidades humanas proclamadas por personas que quieren hacerse oír y son frustradas por las burocracias centrales. Apartemos el conflicto de la palestra pública, y volvamos a la idea de que una amplia parcela de la sociedad urbana puede tener sus mejores intereses «administrados» por medios burocráticos impersonales. Como se ha mostrado, esta presunción endiosada sobre las vidas de las otras personas por parte de los planificadores únicamente acumula vapor para los estallidos violentos.

Cuando se tolere el conflicto en la esfera pública, cuando las rutinas burocráticas cobren forma social, el

producto del desorden será una superior sensibilidad en la vida pública a los problemas de conectar los servicios públicos a la clientela urbana. Esta crisis financiera en los servicios urbanos, causada por el militarismo, ha servido sólo para fortalecer la idea de que el servicio público «bueno» es de un tipo en que alguna medida de rutina puede funcionar. Una vez esté disponible el dinero, las amenazas a la rutina cobrarán un carácter enteramente nuevo. Las amenazas serán un foco para «sensibilizar» las burocracias de servicios públicos al público y a las cuestiones públicas.

El fruto de este conflicto —una paradoja que es la esencia de este libro— es que, al arrancar la ciudad del control preplanificado, los hombres adquirirán más control de ellos mismos y más conocimiento mutuo. Ésta es la promesa, y la justificación, del desorden.

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

“Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos”.

—Miguel de Unamuno

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

Instagram: Lectura_sin_Egoismo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Vida urbana e identidad personal – Richard Sennett

Referencia: 2790



Ante el fracaso de la ciudad opulenta como lugar habitable, en el sentido pleno de la palabra, Richard Sennett ha analizado minuciosamente dicha situación y ha propuesto, con ejemplos concretos, humanos y eficaces, nuevas formas de organización urbana mediante las cuales la vida en la ciudad resulte más atractiva y vivificante, en la que el exceso de orden que amenaza a nuestra sociedad no acabe con ella.

Richard Sennett (Chicago, 1943) es doctor en filosofía por la Universidad de Harvard. Músico y, sobre todo, sociólogo de renombre internacional, ha escrito varios libros sobre la vida en la familia urbana y sobre psicología social, algunos de los cuales se han vertido al castellano.

En esta colección ha aparecido también *El declive del hombre público*.