

La escuela culturalista como crítica de la sociedad urbana

José Luis Lezama*

La escuela culturalista constituye la primera gran reflexión sociológica sobre la ciudad. Ésta aparece como escenario de un sistema de valores y de formas de conducta emergentes indisolublemente asociadas al nacimiento de la sociedad capitalista. De Tönnies a Redfield asistimos al proceso, no sólo de construcción de una reflexión sociológica sobre el modo de ser urbano; asistimos también al esfuerzo crítico más riguroso de los valores de la sociedad moderna que la ciudad personifica. He allí el verdadero valor de estos pensadores que aquí hemos agrupado bajo el título genérico de culturalistas.

Sociología y sociedad moderna

La sociología constituye la conciencia social de la sociedad moderna. En cuanto tal, aparece como reflexión analítica del tránsito de un mundo librado en mayor medida de sus dependencias del pasado hacia uno más susceptible de ser producto de la elección y del propio quehacer humano. Es el reconocimiento de un orden social autoconstruido y es, por consecuencia, el síntoma más preciso del desplazamiento paulatino de aquellas explicaciones extra-sociales a las cuales se remitían el orden y las conductas sociales (Touraine, 1978 y Giddens, 1984). El concepto mismo de sociedad, utilizado para expresar las formas de la interacción humana en la época industrial, sólo pudo ser formulado durante el periodo de ascenso de la sociedad moderna como oposición al poder monárquico y bajo la rúbrica del Tercer Estado (Adorno, 1969).

En el plano de las ideas, la sociología aparece como la conciencia del desplazamiento de un régimen social, de un conjunto de valores y de instituciones, así como del advenimiento de otros principios de cohesión, nuevas bases de legitimidad y, sobre todo, un nuevo contrato social. El hombre, concebido en el pasado como de naturaleza sociable, no lo es en el discurso de la Ilustración, para el cual sólo deviene ser social por medio de la educación. Para esta escuela de pensamiento, los seres humanos antes de agruparse en sociedad viven sin instituciones y la guerra constituye su estado natural. Sólo cuando la razón se impone y se rescata como la única vía para asegurar la permanencia de la sociedad adquiere

* Profesor-investigador del Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano de El Colegio de México.

un sentido el respeto a la vida y se destaca la importancia de los miembros del grupo: nace así la idea moderna de sociedad; el triunfo de la razón se traduce en contrato que asegura a cada uno la propiedad de determinados bienes. Pero este contrato de sociedad origina el contrato de dominación que somete la voluntad individual a la razón de Estado (Adorno, 1969).

Para Comte (1934), la naturaleza verdadera de la sociedad moderna es la industria, por ello la sociedad que ha sido instaurada por la Revolución francesa, es una sociedad industrial (Aron, 1970) y la industria es la forma técnica organizativa de que se vale el hombre para optimizar su apropiación del mundo natural. La técnica aparece aquí como el eslabón final de la relación cognoscitiva hombre-naturaleza. La razón que guía todo este proceso se propone, desde el ámbito científico, una reproducción fiel del mundo que haga posible su manejo efectivo. Desde los tiempos de la Ilustración la razón es rescatada como el fundamento básico del quehacer científico; éste se propone conocer al mundo por el camino de la observación y la experimentación. Es en esto en lo que se sustenta la fuerza del pensamiento científico moderno, fuerza que contrasta con los criterios de verdad propios del mundo feudal, amparados en la tradición. La modernidad, ha dicho Habermas (1985), se revela contra las funciones normatizadoras de la tradición, vive de la experiencia de rebelarse contra todo lo normativo.

Pero además, en el periodo de surgimiento y de consolidación de la nueva sociedad industrial el quehacer científico es una actividad crítica, porque los productos del conocimiento en las distintas ramas de las ciencias devienen negación de las instituciones del orden feudal. La lucha que en el siglo XVII libraban las ciencias naturales contra la Iglesia y las ideologías de la época era una lucha contra el pasado y contra intereses y perspectivas del mundo opuestos; mediante estas luchas, como ha señalado Lucien Goldmann (1981), se abría paso una conciencia más libre, más objetiva y más humana.

La filosofía de la Ilustración, que plantea en el plano de las ideas la reestructuración crítica del mundo, se vale del racionalismo para poner a prueba cada uno de los ámbitos de la vida del antiguo régimen. La visión unificada de la religión y la metafísica del orden feudal se rompen para dar lugar a una regionalización de la cultura que hace surgir la esfera de lo científico cuyo objetivo es la búsqueda de la verdad, la moralidad que persigue de manera autónoma la rectitud normativa y el arte que se ocupa de la autenticidad y la belleza (Habermas, 1985). Para adquirir su estatus científico, en este contexto, la sociología se propone trasladar a la explicación de lo social el método de las ciencias naturales.

El desarrollo de estas ciencias plantea la necesidad de un modelo teórico, susceptible de ser aplicado a la sociedad, de tal suerte que los fenómenos sociales puedan ser comprendidos con la misma exactitud de las ciencias positivas (Adorno, 1969). Su propósito es encontrar las leyes que deciden los destinos humanos, explicar las causas del cambio y de la permanencia de los sistemas sociales. Todas las acciones del hombre en sociedad, para ser efectivas y poder optimizarse, requieren de una base racional, de un apego a los hechos y a sus estructuras y dinámicas internas; éste es precisamente el papel de la ciencia, es decir, descubrir las leyes internas de todos los fenómenos de la vida natural y social (Moya, 1981).

Es éste el marco en el cual los sociólogos del siglo XIX discuten, en el contexto de la tradición iluminista y de la Revolución francesa, la posibilidad de crear una sociedad racional sustentada en un desarrollo industrial cuya premisa básica es la exigencia de una relación más pragmática con la vida. En este sentido la sociología se inscribe en el gran proyecto modernizador de la Ilustración cuyo propósito era racionalizar todos los productos de la cultura, entre otros, la relación cognoscitiva que abriera el camino hacia una ciencia objetiva capaz de reflejar y explicar al mundo en sus estructuras autónomas (Habermas, 1985). Pero a diferencia de los filósofos de la Ilustración, la sociología planteada por pensadores como Saint-Simon y Comte, desautoriza el papel activo de los hombres en la conformación de sus sistemas sociopolíticos, destacando la presencia de un orden social natural al cual se deben someter las voluntades humanas (Zeitlin, 1970). Apegados al pensamiento racionalista que heredan no pueden sino plantear una sociedad racional que en esencia sea opuesta a la tradicional; por lo tanto tenía que estar sustentada en el hombre, pero no en éste como miembro del gremio, feligrés o campesino, sino como hombre natural. No obstante, para ellos la vida social no está formada por un conjunto de relaciones deseadas, producto de la actividad libre y racional (Nisbet, 1968). Por lo contrario, la razón sociológica no es precisamente aquella que promueve la libertad y el despliegue de la voluntad humana (Marcuse, 1972) sino una que, como dijimos, se propone descubrir el orden de las cosas dentro del cual se contienen y explican los actos humanos, con el deseo de afirmar el mundo y no como instrumento de su negación. En las propuestas de Comte, no se trata de transformar los fenómenos, sino más bien de actuar en concordancia con su movimiento natural y espontáneo; por ello no acepta las propuestas filosóficas y políticas que se convierten en programas de acción movidos por ideas en torno al deber ser; más bien supone que la

realidad, tal y como la viven los hombres, constituye la forma espontánea de este deber ser (Adorno, 1969).

Por estas circunstancias, cuando el pensamiento positivista asume el proyecto de una ciencia social, lo hace inmerso en una profunda contradicción que explica la enorme tensión de la que nace la sociología. La razón no sólo exige el descubrimiento de las leyes objetivas del mundo sino también su crítica. Pero el deseo de objetividad que anima al espíritu positivista, al producirse en el contexto de la sociedad industrial a la que se debe, plantea la afirmación del orden social. Por ello Saint-Simon destaca que a diferencia del carácter revolucionario de la filosofía del siglo XVIII, la del XIX se caracteriza por su espíritu reorganizativo. La actitud crítica sólo es válida para las instituciones del orden feudal, a las propias de la sociedad industrial, la sociología les propone convertirse en su contenido ético y en su expresión filosófica y, aun cuando plantean una moral y una filosofía alimentadas por el conocimiento científico, el espíritu positivista no se encamina a descubrir en general las leyes del funcionamiento de la sociedad sino, sobre todo, los mecanismos del orden para asegurar la permanencia de ésta e, incluso, la búsqueda de este orden en el propio progreso de la humanidad. La historia y sus cambios más radicales se construyen sobre las bases de un orden y una necesidad de carácter natural (Adorno, 1969).

Para que la razón sea útil al discurso positivista, tiene que estar sometida a ciertos límites, que son los que derivan del contexto social y político en el cual surge la sociología, mismo que está marcado por una gran complejidad social y por una realidad ganada por el conflicto y la discordia. Por ello, como expresión que era de las necesidades y perspectivas históricas de una clase vigorosa en la Francia posrevolucionaria, reflejaba la ambivalencia de un orden social que pugnaba por nacer entre fuerzas sociales de naturaleza antagónica. Por un lado la restauración que amenazaba los principios y las instituciones de la Revolución y, por otro, las masas proletarias urbanas que forzaban la historia en sentido contrario, reafirmando el discurso radical con el cual la propia burguesía encabezó los grandes procesos de transformación que culminaron con la Revolución de 1789. Esta clase necesitaba completar su obra revolucionaria, pero exigía marcar los límites del cambio y de su propia confrontación con los representantes del orden feudal, para evitar el desorden de las masas que truncara sus propios proyectos. De allí su preocupación básica, que se hace presente en el propio discurso sociológico, por el orden, la continuidad política y la estabilidad necesaria para llegar al progreso (Gouldner, 1973: 104). Éste era fundamental para el propio desa-

rollo futuro de la naciente sociedad, pero tenía que darse al abrigo de las instituciones de la sociedad industrial.

El derrumbe del antiguo régimen había hecho nacer una sociedad cambiante y, en muchos aspectos, anárquica. Esta anarquía no sólo amenazaba la permanencia de las instituciones, sino la propia estabilidad moral de los hombres en su dimensión individual. Esta realidad influyó de alguna manera en la obra y en las propuestas de Comte, al punto de concebir la necesidad del orden como una condición imprescindible para la permanencia de la nueva sociedad (Nisbet, 1968): la razón tenía que ser guardián permanente de las instituciones existentes. Las bases morales del antiguo régimen se mostraban incapaces de brindar sustento espiritual a una realidad social fincada cada vez más en una noción pragmática y utilitaria de la vida en la cual el hombre que la Ilustración había liberado, aparecía en la vida cotidiana bajo la forma individualista de la libertad, animado por la competencia y el más estricto afán de lucro; la libertad en su forma práctica no era sino alienación y zozobra moral. Es el deseo de lucro lo que parece unir a los hombres en la sociedad moderna y en la expresión territorial en la cual se manifiesta con mayor fuerza: la ciudad. Allí los hombres no viven en un espíritu de cooperación sino bajo las diversas formas de la competencia que derivan del interés privado. Mientras la tradición enseña a vivir en el principio de comunidad, la modernidad exagera el individualismo. Por ello la nueva moral que anuncia Comte se sustenta en la razón y en el conocimiento científico del mundo, ya que por medio de las ciencias y las artes podría el hombre actuar de acuerdo con las fuerzas naturales, teniendo a su alcance el progreso moral, la justicia de las instituciones y la felicidad de los seres humanos (Habermas, 1985).

La nueva ciencia de lo social parecía reflejar los sentimientos de una clase atrapada entre el presente y el futuro; comprometida con un discurso radical hacia el pasado, pero temerosa de las consecuencias a futuro de su propia obra. Viejas élites, aún poderosas, que pretendían la vuelta al pasado y masas en ascenso que empujaban la historia en sentido opuesto al de las propias clases que sustentaban el desarrollo industrial (Gouldner, 1973).

Por ello, aunque heredera de una tradición crítica proveniente de la Ilustración, la sociología, paradójicamente, se ve ante la necesidad de reconstruir el discurso de un nuevo orden social sobre las bases de las formas de la cohesión social probadas en el antiguo régimen; por ello también Comte plantea la restauración de la comunidad como una urgencia moral. La comunidad interesa a la sociología como una perspectiva o metodología para el análisis de distintos fenómenos sociales. Aun cuando la sociología del

siglo XIX da primacía al concepto de lo social, el referente de lo social es lo comunal (Nisbet, 1968). No es raro este rescate y este rescate de la comunidad que anima al pensamiento sociológico en sus orígenes y no era sólo producto del pensamiento conservador aliado a los intereses monárquicos; también los representantes más lúcidos del pensamiento radical, desde los socialistas utópicos hasta los marxistas, pasando por los anarquistas, piensan el futuro del hombre en el contexto y al abrigo de una forma determinada de comunidad, vinculada de alguna manera con la visión idílica con la que gran parte del pensamiento social, filosófico y religioso del siglo XIX rememora la comunidad medieval. Los marxistas, por ejemplo, defendían un modelo de sociedad comunista que proviene en parte de la noción romántica de la comunidad tradicional. La redención humana que llegaría con el comunismo sería el resultado de la construcción de una inmensa comunidad en la cual los hombres se reencontrarían con su esencia humana, perdida por la explotación, la alienación y la ausencia de los valores humanos.

La necesidad de construir el orden, una vez constatadas las capacidades desorganizativas de la sociedad industrial, llevan a Comte a plantear dentro de su modelo de sociedad positiva, una en la que prevalece la jerarquía, la pertenencia, el deber, el corporativismo, la liturgia, etc., aun cuando esto estuviera en contradicción con los procesos sociales con los que la clase mercantil sustituye a la aristocracia, la ciencia a la religión y las formas republicanas a las monárquicas (Nisbet, 1968: 85). El orden descrito por Comte, señala Nisbet, presenta una minuciosa analogía, no con el medio democrático industrial que lo rodea sino, por lo contrario, con el sistema cristiano feudal que lo precedió, precisamente por esta tensión permanente que permea su obra entre la afirmación del progreso y la necesidad de un orden de naturaleza indestructible. La sociología nace bajo el principio de afirmación de la sociedad moderna, pero para ello tiene que negar parte del pensamiento más comprometido con la modernidad, recurriendo, en diversos momentos, a formas de legitimación del antiguo orden feudal. El progreso es la mayor adquisición lograda con el orden y su teoría que consiste, en tanto teoría del orden, en una estática social y en tanto teoría del progreso en una dinámica social, privilegia la primera y minimiza el alcance analítico de la segunda. El momento institucional parece prevalecer sobre el momento dinámico porque Comte percibe que el completo desarrollo de la sociedad industrial conduce a la disolución de ésta, de tal manera que termina subordinando el progreso al orden social.

La escuela culturalista como crítica de la sociedad urbana

En rigor podría decirse que los orígenes de la sociología urbana corren al parejo con los de la propia sociología. Decir sociología equivale a decir sociedad moderna y decir sociedad moderna equivale a decir ciudad, particularmente ciudad industrial, ciudad capitalista. Por ello los conceptos y paradigmas con los cuales empieza a surgir el proyecto, no del todo consciente, de una sociología urbana, son los mismos que los de la sociología en general y podría decirse que, así como la ciudad exagera las relaciones más características de la sociedad industrial, los planteamientos contenidos en las primeras aproximaciones a una sociología urbana no hacen sino destacar las conductas más definidas de esta organización social que, en su forma más general, están contenidas o explicadas en la sociología en tanto ciencia social de la moderna sociedad capitalista. Esta exacerbación de las conductas sociales de la sociedad capitalista que ocurre en la ciudad, explica por qué aquellos pensadores que de manera directa piensan la novedad de las formas sociales de vida que allí tenían lugar (como son los casos de Tönnies y Simmel), se mueven en la permanente ambivalencia de pensar las conductas sociales urbanas como propias de esta dimensión ecológica, aun cuando insisten en remitir su legalidad analítica al contexto de la sociedad en la cual tienen lugar y de cuyos valores son resultado.

En este sentido, así como los inicios de la teoría sociológica están marcados por la presencia del concepto de *comunidad*, aun cuando sólo fuera como categoría opuesta a la de *sociedad*, en la sociología urbana el concepto comunidad fue fundamental para toda una línea de pensamiento que va de Tönnies a Redfield, convirtiéndose en herramienta teórica central para definir un conjunto de conductas, en contraste con las que se generaban en aquel ámbito opuesto del cual da cuenta el concepto sociedad. Cuando estos conceptos se incorporan a la sociología urbana, se hacen sinónimos de aquellos con los que esta disciplina ha pensado de manera más específica su propio objeto de estudio, esto es, lo rural y lo urbano, categorías que remiten a la misma realidad social denotada por lo tradicional y lo moderno. En los primeros planteamientos, éstos son los conceptos a los que se recurre para dar cuenta del proceso de transición y desplazamiento del mundo de la comunidad feudal por el de la modernidad capitalista, lo cual constituye también el primer objeto de reflexión de la sociología. El intento de Tönnies por distinguir sociológicamente (por medio de la *Gemeinschaft* y la *Gesellschaft*) entre lo comunal y lo no comunal, equivale a la misma distinción analítica planteada por

toda la tradición sociológica del siglo XIX, con el propósito de diferenciar ese conjunto de valores regidos por el principio de la tradición, de aquel cuya base de sustentación es la razón, es decir la organización del mundo feudal y aquella propia del capital.

En la teoría sociológica, con toda la ambivalencia que se ha mencionado, el mundo de la razón encarna en esa noción superior de la organización social que es la *sociedad* como opuesta a la noción de *comunidad*, y ocurre que esta sociedad, además de ser la moderna sociedad industrial, es también la que alcanza su momento más elevado en la ciudad capitalista. La sociedad, cuyo mejor momento es el de la ciudad, es la personificación más real del principio de razón y se opone a la comunidad, en la misma medida que la razón se opone a la tradición. La sociedad es, pues, lo moderno, lo nuevo y la comunidad es lo viejo, la tradición, aquello que se rige por el principio de autoridad y por la costumbre, por el signo de lo eterno, de lo inmutable. Sociedad, en cambio, es lo no sagrado, lo que cambia, aquello que genera (Giddens, 1984: 244-250) la idea de historicidad; noción que concibe la vida social bajo la forma del movimiento y el cambio; esto es, el principio de réplica, la apertura hacia la diversidad, el pluralismo; todo aquello que nace con la moderna ciudad industrial. Sociedad y ciudad son concebidas por el pensamiento sociológico casi como sinónimos de la modernidad y la modernidad se sustenta en la idea del cambio permanente, del desconocimiento y la negación de la tradición como forma natural de legitimación (Giddens, 1984: 200; Habermas, 1985).

Esta correspondencia y esta compenetrabilidad mutua entre sociedad moderna y ciudad explican en parte la pretensión de algunas corrientes de pensamiento en el campo de la sociología urbana de convertirse en la ciencia social por excelencia (éste fue el caso de algunos autores de la Escuela Ecologista Clásica de Chicago), puesto que si en la ciudad ocurren los procesos fundamentales de la vida moderna, entonces podría considerarse que la explicación de los fenómenos que allí tienen lugar darían cuenta de los de la sociedad en su conjunto, de tal manera que toda sociología, para ser tal, tendría que ser urbana.

En este ensayo analizaremos a un grupo de pensadores que han sido englobados dentro de la categoría genérica de culturalistas. Por supuesto, no abordaremos los trabajos de todos los representantes de esta corriente, ni tampoco los desarrollos más recientes. La razón es la siguiente: para los propósitos de nuestro trabajo, que consiste en la elaboración de un texto de sociología urbana, nos interesa destacar las características básicas de los paradigmas más representativos de esta disciplina; por ello nos concentrare-

mos en la obra de aquellos autores considerados como clásicos, es decir, los que por primera vez plantearon los rasgos fundamentales de la propuesta, con una cierta originalidad y con un grado determinado de coherencia. Reconocemos, sin embargo, que nuestra clasificación es arbitraria, puesto que seguramente incluiremos dentro de los clásicos algún autor que para otros no lo sea y dejaremos fuera a alguien que otros consideren que reúne méritos para serlo.

En nuestro caso, los culturalistas clásicos en el campo de la sociología urbana que analizaremos son Ferdinand Tönnies (1855-1936), Georg Simmel (1858-1918), Oswald Spengler (1880-1936), Louis Wirth (1897-1952) y Robert Redfield (1897-1958). Spengler es considerado como filósofo de la historia y Redfield es antropólogo, no obstante, sus interpretaciones de la historia como proceso de cambio cultural urbano, además de haber ejercido influencia en el pensamiento posterior, plantean una verdadera propuesta de análisis en la cual la ciudad aparece como la protagonista del mundo moderno.

La ciudad que los culturalistas piensan se identifica como un ámbito territorial definible por un conjunto de valores del que surge una conducta social específica y una mentalidad diferenciable del orden social precedente, es decir el de la sociedad feudal. Desde Tönnies hasta Redfield estos valores en los cuales se expresa la sociedad moderna que se despliega en la ciudad son: 1) la sustitución de las relaciones frontales que definen a la comunidad tradicional por vínculos secundarios, es decir, aquellos que son mediados por las relaciones funcionales de las que participan los individuos; 2) la sustitución de las relaciones de parentesco por relaciones contractuales; 3) la sustitución de las formas de cohesión social que derivan del principio de autoridad y de la tradición por aquellas provenientes del contrato y la coerción; 4) la sustitución de las relaciones afectivas por relaciones utilitarias, y 5) la pérdida del sentido de pertenencia y de compromiso con el grupo, y el surgimiento de actitudes de indiferencia, superficialidad y de una mentalidad calculística.

De la comunidad a la sociedad o la emergencia de la razón urbana en Tönnies

En 1887 Ferdinand Tönnies publica una obra (*Comunidad y sociedad*) que ha sido considerada como la primera interpretación sociológica de la transición del mundo feudal a la moderna sociedad industrial y también como la primera gran reflexión socio-

lógica del advenimiento de la ciudad con su mundo ambivalente de progreso y deshumanización, como etapa superior pero alienada de la historia humana, interpretación que serviría de referente teórico inmediato en los primeros planteamientos de un proyecto de sociología urbana. Mediante la diferenciación entre *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (sociedad) como tipos distinguibles de organización social, el autor propone una explicación del advenimiento del capitalismo, el Estado moderno y todos aquellos comportamientos sociales identificables como modernistas. Este tránsito de lo tradicional a lo moderno se considera, al mismo tiempo, como el paso de una forma de organización de la vida económica, política y social cuya base territorial es lo rural, a otra cuya sustentación geográfica es la ciudad, lo cual explica la importancia que ha tenido como referente inmediato de la llamada teoría social urbana.

Esta sustitución de lo rural por lo urbano, como eje de la vida social, abre paso también al predominio de la ciudad sobre el campo y, por lo tanto, al desplazamiento de la figura del príncipe y del señor feudal por la del comerciante, el industrial y el banquero. En palabras de Tönnies esto significa el cambio de un sistema valorativo sustentado en el vínculo afectivo a otro regido por el interés monetario. Esta nueva moral y esta nueva cultura, que es una cultura constituida por un conjunto de valores claramente identificados por Tönnies como productos de la irrupción de la vida urbana, ya no está dominada por las relaciones frontales que definen al hombre de la comunidad, la base de la interacción social son las relaciones contractuales.

Es importante distinguir al menos tres niveles en los cuales se mueve su propuesta analítica. En primer lugar, los pares de conceptos *voluntad esencial-comunidad* y *voluntad racional-sociedad* constituyen un esfuerzo teórico para dar cuenta de la gran diversidad de vínculos sociales que surgen de la propia existencia humana, independientemente del contexto territorial y del momento histórico en el que ocurren. En este sentido, desde una perspectiva general, algunos actos de la vida social de los hombres se guían por actitudes instintivas, sentimentales y afectivas; otros en cambio son mediados por la razón y el cálculo.

En segundo lugar, y en otro nivel de generalidad, los conceptos *comunidad* y *sociedad* dan cuenta de una tendencia en la historia de Occidente hacia el predominio de las acciones humanas provenientes de la voluntad arbitraria (que son las que predominan en la sociedad) sobre las que derivan de la voluntad esencial (que ocurren en mayor medida en la comunidad), de tal suerte que mediante estos conceptos estamos en presencia de una interpreta-

ción sociológica del cambio social y de la historia cuyo sujeto activo es el principio de racionalización.

En tercer lugar, los conceptos comunidad y sociedad dan cuenta de la forma territorial que asume el cambio social, de tal manera que el momento de la comunidad se expresa en el tipo de asentamiento que caracteriza al campo y a las pequeñas poblaciones y el momento de la sociedad está representado por la forma que toman los asentamientos humanos en la ciudad y sobre todo en la gran ciudad capitalista. El desplazamiento territorial implícito en este movimiento histórico, hace emerger al ámbito urbano y a la ciudad como el nuevo escenario en el cual tienen lugar los procesos y las relaciones sociales decisivas en el mundo moderno. Por ello todo lo que es propio de la sociedad industrial, todo aquello que la caracteriza en el plano de lo económico, de lo social y de su sistema de valores, aparece como atributos de la ciudad.

Por otra parte, con Tönnies asistimos a una de las primeras formulaciones de las tesis culturalistas de la sociología urbana, que a pesar de dar cuenta de una serie de comportamientos sociales y de valores que surgen en el contexto de la gran ciudad capitalista, éstos no se autodefinen en su propio nivel de lo cultural, ni tampoco se explican por la unidad ecológica de la cual emerge, esto es la ciudad, sino como una variable dependiente de la organización social propia del periodo capitalista.

En el contexto de la sociedad que el autor describe, el concepto de sociedad denota a la sociedad moderna y el ámbito territorial en el cual ésta ejerce su dominio es la gran ciudad capitalista. Por esto la ciudad en los tiempos modernos aparece como protagonista de la historia y como el punto desde el cual se difunden los valores de la sociedad capitalista a la cual se debe, así como de la modernidad y del progreso implícitos en el mismo concepto de sociedad.

Si la ciudad aparece como la fuente de todo cambio social es porque allí tienen lugar los procesos de transformación más significativos del mundo moderno y porque en ella se personifican las relaciones sociales fundamentales, no sólo en la figura del obrero y del empresario, sino también de las clases medias urbanas, del ciudadano que aspira a la reivindicación de sus derechos cívicos y toda la serie de categorías sociales que conforman el mosaico social urbano. La ciudad abre el sistema cerrado de estratificación de la sociedad medieval empujándolo en sentido contrario a la sociedad de castas. Crea nuevos sujetos y hace de ellos el sustento básico de su reproducción por medio de la competencia y la movilidad social. La sociedad y la ciudad moderna constituyen la forma más amplia del cambio social. Si la ciudad aparece como la

forma extrema o la más realizada de la moderna sociedad capitalista, es natural que en ella se presenten también de manera extrema las características de esta organización social. Por ello en la ciudad esta forma vertiginosa del cambio parece ser una realidad inherente a la propia ciudad y por ello algunos autores han pretendido explicar los aspectos patológicos de algunas conductas sociales por su ubicación en el contexto urbano.

La indiferencia, la superficialidad, el cálculo racional y el interés con los que Tönnies caracteriza los vínculos sociales en la ciudad, derivan de que en ella se reproduce ese mundo de las relaciones contractuales que han sustituido a las relaciones afectivas propias de la comunidad, transformando a la ciudad en el territorio de la despersonalización, la competencia y la desviación utilitaria de las relaciones sociales. Estas últimas se sustentan en las relaciones de intercambio y los hombres cuentan como portadores de un valor monetario, como medios para intercambiar bienes materiales y no como creadores y portadores de una cultura mediante la cual se construye la verdadera esencia humana.

La ciudad es, pues, para Tönnies el territorio en el cual se ha consumado la más grande enajenación de esta esencia humana, aquella que proviene no sólo de la pérdida del control sobre los productos materiales del trabajo humano, sino también de los provenientes del esfuerzo espiritual. La parte más esencial de la actividad humana se ve reducida a un valor monetario que homogeneiza todos los productos del trabajo humano (y simbólicamente al hombre mismo) y parece eliminar también las diferencias económicas, sociales y políticas existentes entre los miembros de la sociedad, dando lugar a una ideología de la libertad que acaba por penetrar a todos los ámbitos sociales, convirtiéndose en uno de los símbolos más representativos de la moderna ciudad capitalista. Como se parte del supuesto de que sólo son objetos de intercambio las cosas que poseen un mismo valor, el orden social de la sociedad capitalista, dice Tönnies, parece sustentado sobre una profunda base de igualdad social.

La metrópoli o el triunfo de la razón urbana: ciudad, espacio y libertad en la obra de Simmel

Simmel retoma la idea de Tönnies según la cual la ciudad aparece como el punto culminante de una evolución social que, desde el advenimiento de la sociedad capitalista, ha sido guiada por una necesidad racionalizadora que invade todos los ámbitos de la vida social. Mediante este proceso, el individuo ha resultado desplaza-

do de su papel activo en la creación de su sociedad y de su cultura. Ésta, bajo la forma de cultura tecnológica o civilización, ha terminado imponiendo sus propios fines. De aquí deriva un estado de cosas en el cual, la obra, es decir el espíritu objetivo, ha terminado por dominar a su propio creador, esto es, al espíritu subjetivo.

Este avance de lo objetivo sobre lo subjetivo, o lo que es lo mismo de la sociedad sobre el individuo y la desaparición de los rasgos personales de todo intercambio social, es la expresión de ese desarrollo tendencial de la racionalidad capitalista mediante el cual se hace a un lado el elemento subjetivo y hace surgir el contenido económico de las relaciones de intercambio, es decir, el intercambio de valores independiente de cualquier forma de la subjetividad. Las relaciones sociales adquieren el tono de la indiferencia porque el dinero es la suma total de todas las indiferencias sociales; de aquí se desprende que la alienación de la vida social en la metrópoli es la expresión alegórica de la alienación que el hombre padece en el terreno de la vida económica.

En este contexto el habitante de la gran metrópoli se hace indiferente, superficial y apático como una respuesta, en el plano de la personalidad, ante la multiplicidad de los contactos y de las interacciones en los que privan la superficialidad y la apariencia, donde nada merece preferencia sobre lo otro puesto que todo se reduce a una masa indiferenciada de hombres y cosas medidos en su expresión monetaria. El dinero sumerge al individuo en lo genérico y, al reducirlo a un valor de cambio, hace desaparecer el elemento subjetivo, dando como resultado lo que el autor considera un proceso de despersonalización.

Simmel (1988) introduce la idea de una doble funcionalidad de esta despersonalización, así como de la racionalidad calculística, de la indiferencia y de las demás características que asume la conducta humana en el ámbito metropolitano, es decir, de aquellos elementos que constituyen el cuerpo de valores definibles como una cultura o un estilo de vida urbano. Por una parte, Simmel no ve estos rasgos de la personalidad en su aspecto activo o explicativo, sino como una forma reactiva de la conciencia individual, como mecanismo de defensa que el individuo instrumenta para defender su integridad moral ante la incapacidad de su sistema nervioso para responder positivamente a la gran cantidad de estímulos que derivan de la vida moderna. Estas formas de la conducta (la negatividad, la no participación, la indiferencia y la superficialidad) no son, en palabras de Simmel, sino la puesta en marcha de un mecanismo de defensa de la personalidad ante situaciones que pueden inducir al individuo a la violencia, a la anomia o a la locura. El espíritu objetivo no transgrede impunemente

el ámbito de la subjetividad; éste reacciona negándole a lo objetivo su completa incondicionalidad.

Pero por otra parte estas características que, desde la perspectiva individual, se consideran funcionales para sobrellevar la multitud de estímulos a los que la gran ciudad somete al individuo, en el plano de lo social se ven también como una necesidad del propio organismo social. En este sentido el funcionamiento de la economía monetaria encuentra en la ciudad y en las características descritas del estilo de vida que allí prevalece, el sitio apropiado para llevar a cabo una vida social regida por la competencia, el antagonismo, el utilitarismo y todas aquellas formas de la conducta social que provienen de una lógica sustentada en la aversión y la distancia que genera la vida metropolitana y que Simmel describe como una tolerancia indiferente de unos con otros (Simmel, 1988: 53). Este orden social, sustentado en las fuerzas incontroladas de la competencia, no sería posible en el contexto de la comunidad tradicional con su veneración a lo estable, su sistema y sus relaciones de parentesco y los vínculos afectivos que de allí derivan.

Pero también la ciudad que Simmel concibe como un escenario distorsionador de la naturaleza humana, aparece como el lugar apropiado para la redención del género humano. Ella constituye el único espacio posible de la libertad. A diferencia de la aldea y de la pequeña ciudad, la gran metrópoli permite la expresión más cabal de la voluntad humana.

La dimensión espacial es básica en la definición de libertad propuesta por Simmel que apunta hacia una síntesis de la relación entre espacio e interacción social. Así, una dimensión espacial menor restringe la libertad puesto que un contacto social más estrecho propicia una vigilancia más íntima. En cambio en la gran ciudad la sociedad pierde control sobre las conductas personales ampliando así la esfera de la libertad individual: "de la misma manera que en los tiempos feudales el hombre libre era el que se encontraba bajo la jurisdicción legal general de un país, esto es, bajo la ley de una órbita social más amplia. Así también el hombre metropolitano es libre en un sentido espiritualizado y refinado en contraste con la mezquindad y los prejuicios que atan a los hombres del pueblo chico" (Simmel, 1988: 55-56).

La metrópoli constituye el escenario natural para la construcción de la forma moderna de la libertad, aquella que concibe al hombre desde la perspectiva de su integridad individual y no bajo la forma fragmentada a que lo reduce la condición capitalista. Fue tarea del espíritu liberal del siglo XVIII, señala Simmel, construir un tipo de libertad cuyo propósito era la libertad en su forma uni-

versal. Los hombres debían ser iguales porque compartían una esencia común. Pero la nueva forma de la libertad deberá ser construida con otros principios, bajo una forma más perfeccionada; una en la cual lo fundamental se exprese como conquista de la individualidad, esa condición representada no por lo que los hombres tienen en común, sino por las cosas que los hacen ser diferentes. La sociedad moderna ha construido un hombre de masas, un hombre promedio, una mentalidad mediocre.

El grado de desarrollo de la división social del trabajo ha complicado y pervertido aún más el problema de la relación entre el individuo y la sociedad. La individualidad que la metrópoli construye, como expresión de una razón urbana calculística, se construye bajo la forma de la opresión, como una fragmentación de la esencia humana, por ello se traduce en una atrofia de la personalidad. Por una parte la sociedad, es decir, el elemento objetivo de la relación, adquiere cada vez más poder sobre sus componentes individuales; por otra parte, el desarrollo del hombre resulta ambivalente porque, aun cuando ha logrado un mayor desarrollo de su individualidad, ha visto perdida su capacidad de controlar técnica y socialmente los productos de su trabajo. Técnicamente porque su actividad individual ha devenido en simple engranaje de una organización de cosas que lo trasciende y le impide su desarrollo integral. Socialmente porque su trabajo es absorbido, acumulado y capitalizado por la sociedad, de tal suerte que los elementos más íntimamente vinculados a su subjetividad pasan a convertirse en atributos de la objetividad. Los progresos de la sociedad no aparecen como los propios del hombre, puesto que no se traducen en su liberación plena.

El desarrollo individual sólo es parcial y ocurre allí donde interesa a la sociedad; por tanto es imposición y alienación. En la sociedad capitalista, tal y como la concibe Simmel, el espíritu subjetivo está sometido a una degradación moral por el espíritu objetivo, puesto que sólo cuenta como medio, como mecanismo utilitario para tener acceso a los fines que son propios de la sociedad en su conjunto. Para Simmel es necesario liberar al hombre de esta forma de opresión intelectual, de esta muerte del espíritu propiciada por el avance de la racionalización del mundo capitalista. Hay que llegar a la raíz del hombre, a su esencia individual atrofiada y liberarla de todas las formas de opresión puesto que "el vehículo de los valores del hombre ya no es el ser humano de cada individuo, sino la singularidad cualitativa e irremplazable del hombre" (Simmel, 1988: 60). La metrópoli ofrece la única posibilidad real de reconstruir esta forma de la individualidad que es el sustento de la verdadera libertad, porque su territorio permite la

libre expresión de las diversidades y hasta las excentricidades humanas, de tal suerte que la verdadera naturaleza humana, la que se expresa bajo la forma de la particularidad, está ampliamente estimulada por las formas de vida metropolitana.

Simmel explica las características de la gran metrópoli, como son los casos de la despersonalización, el individualismo, la libertad y la racionalidad, como una consecuencia de las relaciones sociales que allí predominan y, entre éstas, destacan las de carácter monetario, particularmente el papel asumido por el dinero en el surgimiento y la consolidación de la sociedad capitalista.

El dinero aparece como la fuerza reguladora de la noción misma de libertad. El dinero libera al hombre de los vínculos personales porque se convierte en el equivalente general de los productos del trabajo humano con el cual se compran, pagan e intercambian las antiguas obligaciones personales. La cantidad de dinero que se paga por un producto genera una noción de igualdad en conexión con esta idea de someter los productos del trabajo a su equivalente general; las personas se someten a un estatus común, no importa la calidad del producto de un productor en particular sino la manera en que éste hace o no posible el valor monetario deseado. El hombre adquiere la libertad de vender a quien quiera su producto, pero conserva la obligación de pagar el impuesto demandado por su señor o por el Estado (Simmel, 1981: 285-286).

La sociedad capitalista ha dado lugar a un proceso de despersonalización que, desde el ámbito de las relaciones de dominación, ha provocado la liberación del hombre de las ataduras feudales, originando la libertad de trabajo y el rompimiento con los vínculos personales que ataban al siervo con su señor; pero desde la perspectiva económica, la despersonalización se traduce en la eliminación del elemento subjetivo, puesto que resulta indiferente a las cualidades y a las características personales de los hombres, mientras que las relaciones parecen establecerse entre categorías económicas; los hombres cuentan como portadores de un valor que tiene una expresión monetaria. La unidad del hombre, que Simmel ve como la confluencia en el individuo de múltiples características que coinciden mediante una combinatoria particular en una persona, se rompe con la economía monetaria. El trabajador se relaciona con los otros miembros de la sociedad como trabajador especializado, como portador de un producto, y es esta particularidad la que interesa a los otros y estos otros nos importan en la medida en que ofrecen un producto en el mercado; pero estos hombres son considerados de manera parcial, no como totalidades, no como hombres pensantes, con otras muchas características que conforman una personalidad particular y única; son con-

siderados desde la perspectiva de la objetivación del trabajo en el cual participan y no desde su aspecto subjetivo, no como sujeto sino como fuerza que alimenta el predominio de lo objetivo, del mundo de las cosas. Pero también se habla de un proceso de despersonalización desde la perspectiva de la alienación, en su expresión económica, como pérdida sobre el control de los productos del trabajo en la relación de intercambio y en el acto mismo de la producción, y desde la perspectiva filosófica, en el sentido de la pérdida de la esencia humana que derivaría de la alienación económica. Por lo tanto, el proceso de despersonalización que tiene lugar en la ciudad y, particularmente, en la gran ciudad, constituye la síntesis de este proceso histórico, económico y filosófico que trae consigo la economía monetaria.

En comparación con el hombre moderno, Simmel encuentra que el hombre tradicional sólo depende de un número reducido de personas; el hombre moderno, en cambio, depende de un amplio engranaje social para satisfacer no sólo el gran número de necesidades que el propio desarrollo social ha traído consigo, sino también sus necesidades más elementales. Pero estas dependencias del hombre moderno respecto al de la sociedad tradicional, también se distinguen por el hecho de que las dependencias establecidas por este último estaban en función de las características personales de los otros con quienes se relacionaban, de tal suerte que las personas resultaban de difícil sustitución, mientras que en la sociedad moderna, en la medida en que la importancia social de una persona no depende de sus cualidades personales sino de la función que desempeñan, las personas pueden fácilmente ser sustituidas, y la dependencia que adquirimos con los otros está en relación con su naturaleza funcional y objetiva y no con el elemento humano y subjetivo. Cada vez somos más dependientes de la sociedad, ésta se nos impone como una fuerza objetiva cada vez más opuesta a nuestra naturaleza humana.

La importancia que los otros tienen para nosotros cada vez está más en función de su contribución a la naturaleza objetiva de la sociedad. Por ello señala Simmel (1981: 298) el individuo desarrolla la idea de sentirse autosuficiente e individualmente independiente y de aquí nace el aislamiento propio del hombre de la gran metrópoli. Este aislamiento no se presenta como actitud positiva, sino como reacción negativa. Su sentimiento de dependencia no se elimina, pero al mismo tiempo se apodera de él una necesidad de libertad que sólo puede satisfacer mediante el desarrollo de su individualidad, distanciándose al máximo de los demás y vinculándose a ellos sólo en su calidad de relación objetiva, desde el ámbito de la necesidad y no desde el de la libertad (Simmel,

1981: 298). Pero esta necesidad de libertad Simmel la explica como el sustituto artificial que los hombres se crean para contrarrestar la anulación real de la verdadera subjetividad del hombre, aquella personalidad disuelta por la objetivación del mundo social operada por la economía monetaria (Simmel, 1984: 299). La libertad que el hombre moderno demanda no es sino una forma alienada de la libertad, o al menos una forma equívoca de ésta.

*El modo de vida urbano o la racionalización de los valores:
los planteamientos de Wirth*

Wirth da a su propuesta analítica una verdadera dimensión sociológica pues plantea que el simple tamaño de un asentamiento humano no constituye por sí mismo un objeto de reflexión sociológico; éste adquiere su estatuto sólo si se traduce en formas nuevas de asociación.

En términos sociológicos una ciudad es para Wirth un asentamiento relativamente grande, denso y permanente de individuos socialmente heterogéneos (Wirth, 1988: 167).

Estas tres características son los factores fundamentales que explican el urbanismo, es decir, el conjunto de características que definen el modo de vida urbano. Las conductas sociales generadas por la ciudad deben concebirse, por lo tanto, como una consecuencia de ellas. Es la ciudad, pero la ciudad entendida desde la perspectiva de las modificaciones que el incremento numérico opera sobre las conductas sociales, lo que da lugar a esa forma particular que adquieren las relaciones sociales y que Wirth identifica como el modo de vida urbano. No es por lo tanto la forma territorial sino el contenido social, que deriva de la forma asociativa, lo que se halla en la base de la explicación de lo urbano o del urbanismo, para usar el concepto manejado por el autor.

A Wirth le preocupan particularmente dos hechos asociados con el aumento numérico de la población; por una parte las modificaciones que se operan en las relaciones sociales y, por otra, el debilitamiento de las antiguas bases de la cohesión social. En este sentido plantea la manera en que las variaciones individuales mencionadas dan lugar a una segregación espacial de individuos por características tales como el color, la etnia, la situación socioeconómica, así como por gustos y preferencias. Bajo estas características lo más probable es que las relaciones de parentesco, o aquellas de carácter afectivo propias de la pequeña comunidad, se debiliten. Por esta razón, la sociedad moderna se ve en la nece-

alidad de promover la competencia y los mecanismos de control como un sustituto de las anteriores bases de la solidaridad.

La argumentación en torno al tamaño de la población hace también referencia al debilitamiento de los contactos personales. En este sentido recuerda a Simmel cuando señala que los habitantes de las grandes ciudades no podrían mantener el mismo tipo de relaciones personales que existen en las pequeñas comunidades, porque de ser así caerían en el desorden mental. Por ello a la segmentación de las relaciones humanas que proviene de la multiplicación de las personas en estado de interacción corresponde el llamado carácter esquizoide de la personalidad urbana.

El problema fundamental que Wirth plantea a la sociología urbana es la búsqueda de los elementos explicativos que den cuenta de las formas que adquieren las acciones y la propia organización social, por el hecho de presentarse dentro de asentamientos compactos y relativamente permanentes de grandes números de individuos heterogéneos.

Con base en la observación y la investigación Wirth plantea un conjunto de proposiciones sociológicas que derivan de tres elementos: el número de población, la densidad de población y la heterogeneidad de los habitantes y el grupo de vida. De cada uno de estos elementos surgen las particularidades de la vida social que constituyen un modo de vida específicamente urbano. De la coincidencia de estos elementos nace una voluntad racionalizadora de la vida urbana, que favorece la gestión de la ciudad y el despliegue de las fuerzas del mercado que regulan la vida social.

1. El número de habitantes de una comunidad implica entre otras cosas: a) una gama mayor de variaciones individuales; b) una mayor distinción potencial que produce diferencias en términos de rasgos personales, ocupacionales, culturales y formas de pensar entre los habitantes de una ciudad; c) de las variaciones anteriores se origina una segregación espacial de los individuos por el color, las cuestiones étnicas, las condiciones socioeconómicas, etc.; d) a partir de orígenes tan diversos como los aquí señalados, la competencia y los mecanismos de control sustituyen la solidaridad que se ha perdido al desaparecer las relaciones de parentesco, de vecindad y los sentimientos que explicaban la cohesión social en las comunidades pequeñas; e) un número grande de habitantes impide el conocimiento personal, y su consecuencia sociológica es la segmentación de las relaciones sociales, de tal suerte que en la ciudad no se establece interacción con personalidades completas, sino más bien con determinados ámbitos de la personalidad de los otros, aquellos que se involucran con nuestra relación utilitaria; f) de lo anterior se deriva que el habitante de la ciudad parti-

cipe de la interacción de manera segmentada, que dependa de un número mayor de personas para satisfacer sus necesidades en relación con el habitante del campo, pero esta dependencia no es de personas en lo particular sino de las funciones que éstas desempeñan, y esta dependencia también lo es de un aspecto de la vida de los otros; por esto son relaciones secundarias. Las relaciones son superficiales, impersonales, transitorias y segmentadas. El habitante de la ciudad para protegerse de las expectativas y de los deseos de los otros se vuelve reservado, indiferente y autosuficiente; g) las relaciones personales se hacen utilitarias, los papeles que los otros desempeñan se nos presentan como medios para la consecución de nuestros fines; el resultado sociológico de esto es un estado latente de anomia o de vacío social puesto que se pierde la espontaneidad y el sentido de participación que son requisitos de la cohesión social; h) de lo segmentado y utilitario de las relaciones sociales en la ciudad surge la especialización profesional; las profesiones tienen que regirse por códigos profesionales y laborales para neutralizar las tendencias predatoras que surgen de las relaciones pecuniarias; i) la especialización profesional supone un mercado de gran tamaño, una enorme división del trabajo. Esta división del trabajo provoca un grado extremo de interdependencia e inestabilidad, que se acentúa mientras más tiende una ciudad a buscar la especialización funcional; j) como los miembros de una comunidad no pueden llegar a conocerse cuando el número de sus habitantes lo hace imposible, surgen medios indirectos para hacer posible esta comunicación; los individuos delegan sus intereses individuales por medio de un sistema de representación, lo que hace que se pierda la individualidad de cada representado y que el representante adquiera una importancia similar al número de sus representados (Wirth, 1988: 169-173).

2. La densidad demográfica genera también, según lo señala Wirth, algunas conductas significativas para el análisis sociológico: a) destaca, por ejemplo, el fenómeno de la diferenciación y el del espaciamiento que derivan del aumento de la densidad y que constituyen el recurso que la sociedad pone en práctica para responder al incremento numérico. El resultado de esto es que la estructura social se hace más compleja; b) desde el punto de vista subjetivo, el incremento del contacto físico genera cambios en las actitudes del individuo hacia los otros. Si bien se produce una intimidad en el contacto físico, el contacto social se hace distante. Tomamos en cuenta a los hombres por su apariencia visual, por aquello que los uniforma, pero desconocemos sus rasgos peculiares, la personalidad íntima oculta bajo la apariencia de lo uniforme; c) surge una competencia por el espacio imponiéndose una ló-

gica de ordenamiento territorial ligada al beneficio económico. La cercanía de los centros comerciales y residenciales hacen también deseable el espacio para estos propósitos; d) surge una selectividad del espacio por grupos sociales que tiene que ver con la calidad y las características generales del entorno habitable, éstas son entre otras, la densidad, el valor de la tierra, la renta, la accesibilidad, la salud, el prestigio, lo estético, etc.; e) en la selección del espacio intervienen factores tales como el lugar y el tipo de trabajo, el ingreso, los aspectos raciales y étnicos, la posición social, la costumbre, los hábitos, los prejuicios, etc.; por estos motivos se produce un fenómeno sociológico relevante, la segregación, es decir, la división territorial de los habitantes de la ciudad que surge por la presencia de requerimientos y modos de vida incompatibles y antagónicos. Desde otra perspectiva este mismo fenómeno tiende a ubicar en un mismo sitio a individuos con características homogéneas; de aquí se originan las distintas funciones especializadas de una ciudad. Esta gran complejidad social y la yuxtaposición de personalidades tan divergentes están en la base de la perspectiva relativista y el sentido de tolerancia hacia las diferencias que Wirth considera como fundamentales para la racionalización y la secularización de la vida.

El efecto de la densidad se hace patente por la convivencia de individuos que en verdad no mantienen lazos sentimentales que los unan lo cual genera la competencia y el utilitarismo. Se necesita el apego a una rutina rígida; por ello el reloj y el semáforo son símbolos del orden en la sociedad moderna. El hecho de que el frecuente contacto físico se produzca en el contexto de una gran distancia social, produce una conducta social caracterizada por la reserva o la soledad. Pero también la densidad genera fricción por los grandes números de individuos que se desplazan en espacios reducidos.

3. La heterogeneidad es otro de los elementos que explican el llamado modo de vida urbano. Una interacción humana surgida de la diversidad deviene estratificación social. La inestabilidad y la inseguridad (fenómenos sociológicos generados por la heterogeneidad) se hacen norma desde el momento en que el individuo, por medio de una gran movilidad, se siente sometido a los diversos estímulos que provienen precisamente de esta gran diversidad de personalidades que hemos señalado, así como a un estatus cambiante. En razón de la diversidad de sus ámbitos de acción el hombre se hace miembro de grupos divergentes y cada uno de ellos involucra a un segmento de su personalidad.

Como el desarraigo físico y la movilidad social son altos, los miembros de un grupo cambian rápidamente. Los hechos más re-

levantes de la vida social (residencia, empleo, ingreso, etc.), están sometidos a constantes fluctuaciones; es natural, por tanto, que las relaciones entre los hombres no posean la intimidad y la durabilidad necesarias para cohesionar a la sociedad.

El desarraigo del habitante de la ciudad proviene del hecho de que su hábitat es transitorio, de que no es propietario de su casa por lo que no genera una tradición, algo que lo ate al entorno que habita.

La ciudad genera una población diferenciada mediante el reclutamiento de tipos diversos que se ocupan de la gran diversidad de tareas, y por mecanismos ligados a la competencia y las recompensas a aquellos elementos que contribuyen a su fortalecimiento como son la novedad, la eficiencia y la inventiva. Pero además de esta diferenciación requiere de una influencia niveladora. La despersonalización, estrechamente vinculada a la base económica de la ciudad es la que cumple este papel. Además de ser la expresión del fenómeno sociológico de la diferenciación, es también el resultado de la evolución misma de la sociedad moderna.

El efecto nivelador se hace necesario por la presencia de grandes números de seres divergentes, de tal suerte que las instituciones y las instalaciones propias de la ciudad deben responder a un individuo medio. La escuela, los medios de comunicación, etc., cumplen este papel nivelador de la gran heterogeneidad social propia de la ciudad, contribuyendo también al proceso de despersonalización presente ya en la esfera de lo económico (Wirth, 1988: 175-176). La racionalización es aquí optimización de recursos, producción masiva y masificación del consumo.

El autor ubica estos factores, por medio de los cuales se impone la racionalización de la ciudad, en la base de las conductas desviadas y de las actitudes de rechazo ante el orden social que surge en muchos habitantes de la ciudad. La ciudad se constituye en elemento explicativo únicamente en la medida en que en su territorio tiene lugar un conjunto de interrelaciones y prácticas, que no reflejan necesariamente las necesidades individuales sino que atienden más a bien la lógica de una lucha emprendida por todos para apropiarse, de la manera más ventajosa posible, de los recursos que la ciudad ofrece.

La ciudad como el fin de la historia: las tesis de Spengler

Spengler (1923) ve en la gran ciudad los símbolos que anuncian el fin de la cultura universal. Allí parece cerrarse el ciclo de la historia que da comienzo cuando el hombre trasciende su condición

nómada y se hace sedentario, es decir, constructor de un hábitat permanente, de una ciudad. Pero el ocaso de toda cultura ocurre cuando la gran ciudad desplaza a la ciudad y la cultura deviene civilización y el mundo se rinde ante el dinero y ante su lógica de destrucción y muerte espiritual.

En la primavera de toda cultura, señala Spengler, florece la vida agrícola. El espacio habitado es el campo; allí los hombres experimentan un contacto íntimo con la naturaleza. Pero una vez iniciada, la historia no se detiene, de tal suerte que el desarrollo natural de la cultura hace aparecer el verano, surgen los primeros poblados, agregados humanos significativos pero aún dominados por las formas rurales de vida; no obstante, aparecen ya ciertos rasgos individualistas en los hombres que habitan ese mundo. El otoño de una cultura es para Spengler el momento de la maduración de sus recursos espirituales, pero muestra ya las primeras evidencias de su agotamiento futuro; éste es el tiempo del desarrollo de las ciudades, la ampliación del comercio, las monarquías centralizadas; la religión se sustituye por la filosofía y la tradición socavada por la Ilustración. El invierno de una cultura, su ocaso y muerte, arranca con el surgimiento de las metrópolis, el proletariado desarraigado como símbolo extremo de la anticultura o al menos de la no cultura. Las plutocracias, el esoterismo, el escepticismo, el materialismo y la conversión de los Estados en imperios, son los síntomas de una cultura próxima al agotamiento y al drama de su propia destrucción. La concepción de lo urbano en Spengler aparece, pues, como la expresión misma del fin de la historia.

Es claro el papel que para Spengler posee la ciudad. Éste se define como el éxtasis y la agonía de la civilización humana. El hombre definido bajo su forma superior, es decir, como inventor de una cultura, es un constructor de ciudades. Por ello, dice este autor que toda gran cultura es cultura urbana. Pero decir urbano no equivale a metrópoli, de la misma manera que no es lo mismo cultura que civilización. Al contrario, la gran ciudad es el producto más acabado de la civilización y es, para este autor, el principio del fin de la historia humana.

La distinción entre campo y ciudad es crucial en la visión de Spengler porque ella marca el rumbo inevitablemente urbano de la cultura occidental. La ciudad deviene negación del campo, contradice y se opone a la misma naturaleza, a diferencia de la aldea que la confirma y exalta, al tiempo que pierde su identidad al sumergirse en el paisaje al cual no hace sino prolongar.

La ciudad y el campo son vistos también como la distinción básica entre concepciones del mundo y formas diferentes de inter-

cambio económico. La antigua religión de los tiempos primitivos es sustituida en la ciudad (aquella que ya domina la burguesía) por la ciencia libre. En el ámbito de lo económico se opera también un cambio significativo, el dinero como categoría abstracta desplaza los valores primarios del campo, de tal suerte que el trueque no domina más los intercambios económicos. El campo, punto de referencia de la ciudad de antaño, lucha ahora contra la influencia totalizadora de la ciudad; esta lucha se dirige espiritualmente contra el racionalismo, políticamente contra la democracia y económicamente contra el dinero (Splenger, 1923: 120).

Pero la ciudad es también espíritu aun cuando su mundo artificial del dinero sojuzga al hombre, "como la tierra antaño tenía sujeto al labriego" y como espíritu es también cultura, por lo tanto momento elevado en la evolución humana. El punto de inflexión y el inicio del fin se da cuando aparece en toda la cultura la llamada ciudad mundial, lugar concentrador de la historia universal. Territorio formidable en el cual se descalifica y desvalora la cultura anterior a la que se debe. El resto del mundo pasa a convertirse en la gran provincia de esta ciudad mundial.

La ciudad como destino no se interrumpe; a su nacimiento corresponde su muerte. La historia no marcha hacia atrás, de tal suerte que si bien en la etapa final de la ciudad mundial la miseria merodea por todas partes, embruteciendo toda forma de vida, de todas maneras no hay escape posible, ni siquiera lugar para el arrepentimiento y la vergüenza, reflexión que invita a reconstruir la historia humana; nada de ello es posible puesto que la decadencia de Occidente que la gran ciudad protagoniza no es sino el momento final de un ciclo inevitable, destino fatal seguido por otros pueblos y otros imperios; "el coloso pétreo de la gran ciudad señala el término del ciclo vital de toda gran cultura".

El continuum rural-urbano o la historia como cambio cultural en Redfield

Los planteamientos analíticos de Redfield se inscriben en una tradición sociológica que arranca con Maine y Tönnies y que adquiere su mayor dimensión teórica a partir de los escritos de Durkheim. Redfield quiere construir un objeto teórico, una herramienta de análisis para explicar los procesos de cambio cultural que hacen posible el paso de las sociedades más simples a las más complejas. Sus planteamientos no son muy distintos de los de Tönnies y como éste, piensa la historia humana como un permanente proceso de cambio de lo simple a lo complejo, de formas sociales regi-

das por la tradición a otras donde impera la razón, o de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo sagrado a lo secular y de lo colectivo a lo individual. Estas transformaciones que conducen de lo tradicional a lo moderno están conducidas por tres procesos: la desorganización de la cultura, la secularización y la individualización, es decir, por los mismos fenómenos que acompañan al proceso de racionalización del que dan cuenta los otros autores.

En su ya clásico artículo sobre la sociedad *folk* (Redfield, 1947) expone a manera de síntesis sus ideas acerca del cambio social como cambio cultural. Sostiene que el entendimiento de una sociedad cualquiera, como puede ser el caso de la moderna sociedad urbana, puede lograrse a partir de un modelo que piense a esta sociedad como ubicada en un punto extremo de un ordenamiento social y territorial cuyo punto de inicio sea la sociedad *folk*. En este sentido, todas las formas organizativas se ubicarían en un cierto espacio y en un cierto grado de complejidad social que iría de las sociedades más simples a las más complejas. Para este autor, todas las sociedades tienen similitudes y diferencias en determinados aspectos. Así, por ejemplo, las sociedades *folk* poseen a tal punto elementos en común que pueden ser consideradas como un "tipo" particular de organización social y territorial. En contraste con estas características se construiría el tipo urbano de sociedad. Estos tipos ideales, como tales, no tienen por supuesto un correlato directo en el mundo real; constituyen categorías analíticas que permiten ordenar, clasificar y encontrar regularidades en los casos específicos de sociedades estudiadas por antropólogos y sociólogos.

La sociedad *folk* es una sociedad pequeña, aislada, iletrada, homogénea y con fuerte sentimiento de solidaridad. Las formas de vida son convencionales y forman un sistema tan coherente que constituye una cultura. Su comportamiento es tradicional, espontáneo, acrítico y personal; no hay legislación ni hábito de reflexión intelectual. Sus categorías típicas son el parentesco, sus relaciones personales y sus instituciones arraigadas por el peso de la costumbre. La familia constituye su unidad de acción y lo sagrado posee un lugar indiscutido; por lo tanto, el mundo de lo secular, de la individualidad y de la economía de mercado le son ajenos.

La parte fundamental de la propuesta de Redfield proviene de sus estudios en México y Guatemala. En México, por ejemplo, realizó investigaciones profundas en Tepoztlán y Yucatán. Quizá este último caso de estudio sea el más sugerente y el de mayor alcance en función de su propuesta analítica. En Yucatán el autor estudió casi simultáneamente cuatro comunidades contemporáneas. El punto ordenador de este abordaje empírico es la manera

en la que cada una de ellas ha sido afectada por la comunicación con un centro único de influencia cultural.

La conclusión más general a la que llega es que estas cuatro comunidades pueden ser ordenadas progresivamente de acuerdo con el grado en que en cada una de ellas se manifiesten ciertos caracteres sociales y culturales, por el mismo orden que ocupan en el mapa, la ciudad, la villa, el pueblo campesino y el pueblo tribal.

De acuerdo con este orden el autor concluye que cada una de estas poblaciones es con respecto a la siguiente menos aislada, más heterogénea, la división del trabajo es más compleja, hay mayor desarrollo en la economía monetaria, los especialistas profesionales son más seculares, las instituciones de parentesco y padrinazgo están menos organizadas, son más dependientes de las instituciones de control, son menos religiosos tanto en creencias católicas como en creencias indígenas, lo cual permite al individuo una mayor libertad de acción y elección, y muestra un menor énfasis en la atribución de la enfermedad a la magia negra.

El supuesto de que parte Redfield sostiene que en razón de que las comunidades más lejanas han tenido menos contacto con el centro de influencia único (Mérida), lo que se encuentra en dichas comunidades representa, por tanto, una condición más antigua de la misma costumbre o institución que se encuentra en la menos lejana. El resultado analítico más significativo que se desprende de la propuesta del autor es que, partiendo de las características más particulares de la sociedad *folk*, puede reconstruirse un tipo ideal de cambio cultural, estatuto bajo el cual es posible intentar reconstruir la historia humana como una serie sucesiva de transformaciones sociales y territoriales que permitiría explicar la transición a la sociedad moderna como resultado de la influencia cultural de los valores urbanos. Con los planteamientos de Redfield, se completan las propuestas teóricas de Wirth en torno al modo de vida urbano y estamos en presencia de una interpretación de la urbanización del mundo moderno en la cual la ciudad aparece como la protagonista del cambio social. De la sociedad *folk* a la sociedad urbana se presenta un *continuum* social y territorial en el cual, la llave de arranque de todo el proceso, está dada por la manera en que los valores que constituyen el modo de vida urbano vencen poco a poco las resistencias de las sociedades *folk* y éstas, en su proceso de ruptura, engendran paulatinamente formas sociales y territoriales cada vez más complejas, hasta desembocar en la gran heterogeneidad que caracteriza a la moderna ciudad capitalista.

La crítica culturalista de la ciudad: conclusiones

La ciudad que viven y sobre la cual reflexionan los culturalistas, particularmente Tönnies y Simmel, no sólo les provoca un interés analítico, sino que también les induce ese temor y ansiedad presentes en la sociedad feudal por los valores que ella representa, valores que amenazaban la seguridad de un mundo y una mentalidad sensible a lo novedoso y temerosa ante esa realidad cambiante que parecía desprenderse de la ciudad. Parte de la añoranza que estos autores parecen tener hacia el mundo de la comunidad y sus valores tiene que ver con remanentes de estas ideas propias del periodo anterior y con esa manera de entender la comunidad como "razón esencial" y como abrigo ante la incertidumbre de lo desconocido y de lo efímero representado por la ciudad, en donde impera, como señala Tönnies, la "razón arbitraria", aquella que surge de la relación contractual, mediada por el Estado.

Pero además de esta nostalgia hacia la comunidad, que se expresa como rechazo inconsciente hacia lo urbano, existe en estos autores el sentimiento de un desplazamiento verdadero, no ya de los valores de la comunidad tradicional, sino de aquellos más estrechamente representativos del hombre y el surgimiento de una razón utilitaria, instrumental y burocrática que se asienta en la ciudad y que desplaza los contenidos humanos de la interacción social. En sus trabajos se constata que el mundo moderno sólo puede funcionar mediante la racionalización de todos los ámbitos de la vida social porque sus valores están comprometidos con una lógica de la productividad, del beneficio y de la capitalización de los productos del esfuerzo humano. Esto se traduce en una vida social en la que impera la alienación y la pérdida de los objetivos humanos; como razón que se objetiva en un mundo material, en relaciones sociales y en estructuras a las cuales su propio creador aparece atado y dependiente, cuando no esclavizado. En ese mundo, los productos del trabajo que se han convertido en mercancías parecen adquirir vida propia generando una realidad paralela al margen de la voluntad de los hombres. Tönnies identifica este fenómeno y lo atribuye al efecto de inversión de la realidad provocado por la economía monetaria en la cual, los productos del trabajo, sea éste material o espiritual se escapan del dominio de su productor, y se reducen a una expresión económica que los homogeneiza junto con el hombre mismo, eliminando de esta manera las diferencias económicas y políticas entre ellos. Como las personas, igual que las mercancías, únicamente son susceptibles de participar de relaciones de intercambio con sus equivalentes, la sociedad moderna parece sustentarse sobre una profunda base de

igualdad que se expresa lo mismo en los intercambios económicos que en las relaciones sociales, así como en el plano de lo político, y crea una falsa imagen de libertad e igualdad; falsa porque en el mundo concreto de la ciudad reina la pobreza, la injusticia y el desorden. Ésta también es la realidad que Simmel siente como ganada por el espíritu objetivo, que parece cerrar todos los espacios a la individualidad y al desarrollo del espíritu humano. Spengler también, a su manera, señala este predominio de la civilización sobre la cultura cuando Occidente es sometido por el dinero y por su lógica de destrucción y muerte espiritual. Es éste el momento de la gran ciudad y de los grandes imperios. La cultura genera en los hombres, según Spengler, su perfeccionamiento moral, su búsqueda interior (idea de la cultura similar a la de Simmel); en cambio la civilización se expresa como desarrollo del mundo exterior. La mentalidad urbana posee una tendencia hacia la extensión y hacia el dominio de lo externo. Pero esto no es producto de una elección individual sino obra del destino de una cultura que, en la ciudad, ve materializados los signos que anuncian su destrucción. Pero mientras para este autor esta condición es insalvable por ser producto de un destino y un desarrollo al cual retornan cíclicamente los hombres, en Simmel y los demás culturalistas la ciudad, con sus valores ambivalentes y su realidad enajenada, abre pequeños resquicios por los cuales el hombre podrá rescatar su esencia y construir una noción de libertad basada en el desarrollo de sus cualidades individuales, como artífice de su mundo y de su cultura.

Wirth, por su parte, percibe y le preocupa, siguiendo a Durkheim, ese incremento de la población que ocurre en las ciudades en la medida en que se traduce en efectos nocivos sobre las relaciones sociales. Éstas en la ciudad parecen estar guiadas por el utilitarismo y de éste deriva un profundo socavamiento de las antiguas bases de la cohesión social. En la medida en que los lazos de parentesco se debilitan, la sociedad moderna reconstruye la cohesión sobre formas artificiales que derivan de la competencia y de los mecanismos de control. Wirth encuentra que, el carácter esquizoide de la personalidad es un producto de la segmentación de las relaciones humanas que surge de la gran interacción que se deriva de los distintos ámbitos de acción en los que participa el habitante de la ciudad. La ciudad no permite la interacción con personalidades completas sino con seres fragmentados, con hombres que desempeñan funciones que pueden o no ser útiles para los otros pero que, a fin de cuentas, crean relaciones funcionales de dependencia entre todos los miembros del grupo. Las relaciones primarias que se dan cara a cara en la comunidad están ausen-

tes en la ciudad y las que existen son superficiales, impersonales y transitorias; por ello el habitante de la ciudad se protege de los demás en cuanto a sus expectativas y sus planes utilitaristas haciéndose reservado, indiferente y autosuficiente. Como cada quien asume las funciones que los otros desempeñan como medios para sus propios fines, el resultado sociológico de esto es, según Wirth, un estado latente de anomia o vacío social. Igual que los otros autores, Wirth percibe el fenómeno de la despersonalización, pero lo concibe como un mecanismo nivelador que se hace necesario por el gran número de personas que conviven y compiten en el espacio urbano. Como es imposible atender las necesidades individuales de estos grandes volúmenes, se crea el hombre promedio, un ser abstracto, despersonalizado, que facilita el manejo racionalizador de los recursos a él destinados pero que, al mismo tiempo, lo denigra y empobrece. Las instituciones urbanas pueden así satisfacer las necesidades de todos, sin reparar en los contenidos humanos de aquellos a quienes dirige sus productos y servicios, atendiendo a la racionalización del esfuerzo capitalista, a una razón económica que, al producirse en la ciudad, aparece como razón urbana.

Redfield concibe la historia moderna de Occidente como un producto de la irradiación y la extensión paulatina de los valores de la ciudad moderna. Éstos se distinguen por la desorganización cultural, la secularización y la individualización. Todas las sociedades, al entrar en contacto con la sociedad moderna que la ciudad representa, tienden a evolucionar en sentido opuesto a las sociedades tradicionales representadas por el tipo ideal de sociedad que construye y que llama sociedad *folk*. Conforme se avanza hacia lo urbano las sociedades *folk* se hacen menos aisladas, más heterogéneas, más mercantiles, más seculares; dependen más de las instituciones de control, pero también permiten a sus miembros mayor capacidad de acción y de elección. El paso de lo *folk* a lo urbano supone la pérdida del aislamiento, la homogeneidad, el analfabetismo y otras características ajenas a la sociedad moderna, pero también implican la pérdida del sentimiento de solidaridad y el sentido de pertenencia; por ello las sociedades *folk* son más estables que las modernas; en éstas reinan el desorden, la desorganización y las formas coercitivas que aseguran la cohesión social.

Éstos serían a grandes rasgos los valores que, al menos la mayor parte de los autores que aquí hemos analizado, consideran como el sistema de comportamientos o de conductas sociales que permitirían hablar de una cultura urbana. Vistos en conjunto, estos valores dan cuenta de las relaciones sociales básicas que rigen

en la sociedad capitalista y que en la obra de la mayor parte de ellos aparecen como las condiciones sociales e individuales fundamentales que permiten el despliegue del intercambio social propio de la ciudad y que adoptan la forma de relaciones de equivalencia económica y de igualdad social, pero que, más allá de lo alegórico, expresan las necesidades de la racionalización de la sociedad capitalista.

Todos ellos describen así la novedad de lo urbano y todos guardan alguna reserva ante estos valores, sobre todo cuando perciben que, bajo la necesidad de lo social, de la razón científica y tecnológica o del desarrollo del espíritu objetivo, se decreta la muerte del hombre, dado que se sacrifica su realización individual por un supuesto imperativo de lo social o de cualquier finalidad extraindividual. Tal vez lo común en todos ellos es asociar esta degradación de lo individual con el predominio de la civilización sobre la cultura, que parece haber ocurrido en el mundo occidental, sobre todo a partir de la consolidación de la sociedad capitalista.

En lo que no todos coinciden es en los grados de eficacia explicativa asignados a lo territorial y a la organización social en relación con las llamadas conductas urbanas. Para Tönnies y Simmel, los comportamientos que definen la cultura urbana son producto de la mercantilización de la vida social, fenómeno que se expresa bajo la forma de un proceso de despersonalización que hace posible la entrada en escena de la economía monetaria. El sistema social así construido abstrae y nivela los vínculos humanos generando una noción de libertad estrechamente ligada a las equivalencias que el mercado permite. En Spengler se aprecia este mismo proceso pero, a diferencia de los otros autores, esta condición de la sociedad moderna no es resultado de la voluntad humana, sino producto de un destino inexorable que los hombres parecen dispuestos a cumplir cíclicamente. Wirth señala el surgimiento de estas conductas como resultado de sus tres variables que son el número, la densidad y la heterogeneidad, que asocia con el surgimiento de la gran ciudad. En él, la despersonalización de la vida urbana es obra de la necesidad racionalizadora que surge de los grandes volúmenes de población que habitan la ciudad; rescata una explicación sociológica cuando señala que las conductas urbanas constituyen una cualidad emergente que surge de los grandes números y de la heterogeneidad, pero esta coincidencia del número y la diversidad sólo la considera posible en la dimensión ecológica urbana. Redfield, por último, encuentra que estos valores de la cultura urbana constituyen la fuerza motriz que echa a andar el mecanismo de la historia del mundo occidental. En un momento, las sociedades *folk* evolucionaron hacia formas sociales

más complejas, como resultado de la introducción de desarrollos científico-técnicos que impusieron un orden social más utilitarista generando, por tanto, una relación más pragmática con la naturaleza que desplazó los valores de la tradición; el resultado de estos cambios fue la sociedad moderna contenida en la gran ciudad. En otro momento, estas sociedades, una vez instauradas y en la medida en que se fortalecieron, se convirtieron en un foco de influencia que irradió el conjunto de sus valores hacia las sociedades que las rodeaban y cada vez hasta zonas más apartadas, decidiendo desde entonces el destino del mundo occidental como una marcha continua de las sociedades *folk* hacia la moderna sociedad capitalista. La única diferencia establecida entre unas y otras venía a ser el lugar que ocupaban en ese *continuum* rural-urbano resultante de todo el proceso de cambio cultural y esto en función del grado en que habían sido penetradas por la cultura urbana.

En general todos ellos reaccionan ante la ciudad de manera crítica, aun cuando reconocen las posibilidades que puede brindar al desarrollo del hombre. La crítica que elaboran está dirigida contra los valores que el mundo urbano encarna; contra las perturbaciones que genera en la personalidad humana; contra la pérdida de lazos auténticos y su sustitución por los vínculos utilitarios que trae consigo la economía monetaria; contra el sustento extrasocial en el que se apoya la integración social de la sociedad moderna, calificado como razón arbitraria o razón burocrática; contra las relaciones artificiales producto de la simulación y de la inversión de la realidad que produce la sociedad capitalista; contra la pérdida del control sobre los productos de la actividad material y espiritual que se expresa en la separación entre el creador y la obra, es decir la alienación de la sociedad moderna, y por el proceso de esclavización en el que ésta ha mantenido al hombre, convirtiéndolo en un instrumento de sus necesidades, o lo que Simmel considera la esclavización del individuo por la sociedad; de lo subjetivo por lo objetivo, y en fin, contra ese proceso que, según los críticos de la modernidad, ha desembocado en la supresión del hombre como principio y fin de la acción social.

La vida moderna se ve no como realización natural de la razón, en el sentido de una razón que sea instrumento de la grandeza y de la liberación del hombre, sino como desviación del proyecto de la razón en el sentido señalado por Habermas; la razón que se ha impuesto en el mundo moderno y en su expresión territorial más acabada, la ciudad, es la razón instrumental que propicia el desarrollo tecnológico y la optimización capitalista generando el dominio de las cosas sobre los hombres; es una razón que no persigue el bienestar humano sino la expoliación de su verdadera

esencia como ser creativo e inventor de una cultura. En fin, con sus diversas variantes, los culturalistas piensan la ciudad a partir del surgimiento y la generalización de un conjunto de conductas y valores mediante los cuales por una parte, perciben el desplazamiento, algunas veces positivo, otras negativo y en algunos casos dramático, de las formas de organización y de cohesión social propias del mundo de la comunidad tradicional, por las de la modernidad capitalista. Pero, por otra parte, más allá de la transición de lo tradicional a lo moderno, anuncian la muerte del humanismo, al percibir la supresión del hombre en el principio y en el fin de la vida social y al imponerle hasta sus últimas consecuencias las necesidades de la sociedad industrial. De cara a las transformaciones implícitas en el tránsito de la sociedad tradicional a la moderna, los culturalistas surgen como la conciencia crítica de su sociedad y de su época y señalan las desviaciones y los equívocos de la razón. Critican a ésta bajo su forma utilitaria y objetivante, como proyecto de una sociedad industrial que transgrede la ética de la que surge originalmente y cuyo fin último era la realización plena del hombre. La escuela culturalista es una crítica a esta razón que nace en la ciudad y que se personifica en las relaciones que hemos mencionado. Mediante la generalización de estos valores se hace a un lado al hombre como medio y fin de su propio quehacer creativo. No obstante la ciudad abre también las puertas a la verdadera libertad, aquella que, como señala Simmel, no se sustenta en la búsqueda de una esencia común a todos los hombres, sino que redescubre las particularidades y las diferencias que son el sustento de toda diversidad y disidencia. Sólo así la ciudad que ha fragmentado al individuo podrá reintegrarlo como ser social total, libre de toda opresión de su realidad exterior.

En el contexto de este trabajo hemos establecido una doble relación. Por una parte, entre el nacimiento de la sociedad moderna y la sociología. Por otra, entre la emergencia de la ciudad (como contenedora de los procesos más significativos de la modernidad) y el surgimiento de una reflexión cuyo propósito es explicar el nacimiento de ese conjunto de conductas que nacen en ese ámbito territorial. De esta última relación surgiría la sociología urbana cuyo objeto de estudio sería la cultura de la sociedad moderna, en tanto cultura urbana constituida por un sistema de valores distinguibles de los de la sociedad feudal.

La primera relación ha sido pensada por diversos autores, tanto clásicos como contemporáneos. Entre estos últimos Touraine (1987) señala que la sociología únicamente pudo surgir en la sociedad moderna y como consecuencia de ésta, puesto que sólo allí pudo originarse la idea de lo social como proceso autogenerado.

Bajo esta mirada, los seres humanos aparecerían como seres autónomos (Friedman, 1989), sobre cuyos proyectos descansaba el orden social (Adorno y Horkheimer, 1969; Habermas, 1985).

La apuesta histórica dentro de la cual emerge la sociología es la de la Ilustración que, como señala Habermas, pretendió desarrollar las distintas ramas del saber de acuerdo con sus propias lógicas inmanentes. Es posible, por lo tanto, encontrar en el nacimiento de la sociología una ruptura con la epistemología y con la filosofía del mundo feudal, que se hace patente en los cambios operados en las formas y los discursos de la representación que modifica la causalidad y el significado de los hechos sociales.

Pero en la medida en que la sociedad moderna se legitima como progreso y superación, como desarrollo, sinónimo de perfeccionamiento, como presente que trasciende al pasado y como futuro en tanto estado ideal conducente a la felicidad, la sociología se autorrepresenta como búsqueda y explicación de este orden y esta ideología y como intento de construcción de lo social en un orden natural que contiene en sí mismo su racionalidad. Los nuevos valores que orientan a la sociedad industrial, aun cuando sean de carácter pragmático, se sostienen y legitiman también bajo un aspecto profundamente ideológico, de tal suerte que la ciencia y el progreso convierten en sagrado lo que tocan (Touraine, 1987).

Pero originalmente el racionalismo, como lo señala Habermas (1985), además de proponerse el control de las fuerzas naturales para facilitar los esfuerzos de la vida social por medio del despliegue de una razón instrumental (Horkheimer, 1969), pretendía también la superación del reino de la necesidad (Marcuse, 1966) y el acceso al de la libertad; es decir la liberación de las necesidades materiales mediante la satisfacción de lo económico.

El problema surge cuando este proyecto transformador transgrede sus propios principios. Cuando la división del trabajo surge como sujeto de la acción social y desplaza al individuo, reduciéndolo a una simple relación funcional; cuando los valores de la sociedad industrial se sacralizan; cuando se sacrifica la libertad individual por una supuesta necesidad de lo social, y cuando la sociedad se hace civilización, forma utilitaria de la relación con lo natural y lo social, mientras la cultura, que es realización del ser y superación individual y colectiva, tiende a ser suprimida (Frampton, 1985).

Aquí entra la segunda relación de la que hablamos; ésta es entre ciudad y teoría social urbana. En la medida en que la ciudad y sus conductas sociales más marcadas son el resultado de esta división del trabajo, de la relación pragmática con el mundo, así como de la optimización-valorización de los esfuerzos humanos,

la llamada cultura urbana aparece como sistema de valores de la sociedad industrial.

Pero a diferencia de la sociología, que nace como crítica de la sociedad tradicional y afirmación de la moderna, la escuela culturalista emerge como crítica de esta última en sus manifestaciones más explícitas en la sociedad urbana; no surge, por lo tanto como negación o extrañamiento de lo tradicional, sino como oposición a la negación misma del hombre que efectúa la sociedad moderna.

Bibliografía

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (1967). *La sociedad; lecciones de sociología*, Buenos Aires, Proteo.
- Aron, Raymond (1970). *Las etapas del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Siglo XX.
- Castells, Manuel (1978). *La cuestión urbana*, México, Siglo XXI Editores.
- Comte, Augusto (1934). "Discurso sobre el espíritu positivo. Orden y Progreso", *Revista de Occidente*, xiv, Madrid.
- Frampton, Kenneth (1985). "Hacia un regionalismo crítico: seis puntos para una arquitectura de resistencia", en Foster Hal, *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós.
- Fiedmann, John (1989). "La dialéctica de la razón", *EURE*, vol. xv, núm. 46, Santiago.
- Durkheim, Emile (1967). *La división del trabajo social*, Buenos Aires, Schapire.
- Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society*, Polity Press.
- Goldman, Lucien (1981). *Las ciencias humanas y la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Gouldner, Alvin (1972). *La crisis de la sociología occidental*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Habermas, Jürgen (1985). "La modernidad, un proyecto incompleto", en Hal Foster, et al., *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós.
- Horkheimer, Max (1969). *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Alianza Editorial.
- Marcuse, Herbert (1972). *Razón y revolución*, Madrid, Alianza Editorial.
- _____. (1966). *El hombre unidimensional*, México, Joaquín Mortiz.
- Moya, Carlos (1981). *Sociólogos y sociología*, México, Siglo XXI Editores.
- Nisbet, Robert (1966). *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Redfield, Robert (1944). *Yucatán, una cultura en transición*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1941). *Tepoztlán, a Mexican Village. A Study of Folk Life*, Chicago, The Chicago University Press.
- _____. (1947). "The Folk Society". *American Journal of Sociology*.
- Reiss, Albert (1964). *On Cities and Social Life*, Chicago, The Chicago University Press.

- Saunders, Peter (1986). *Social Theory and the Urban Question*, Nueva York, Holmes and Meier Publishers.
- Simmel, Georg (1978). *Philosophy of Money*, Boston, Routledge and Kegan Paul.
- _____ (1971). "The Conflict in Modern Culture", en Donald Levine. *Georg Simmel. On individuality and social forms*, Chicago, The University of Chicago Press.
- _____ (1988). "Metrópolis y vida mental", en Mario Bassols et al., *Antología de sociología urbana*, México, UNAM.
- Spengler, Oswald (1923). *La decadencia de Occidente*, Madrid, Calpe.
- Tönnies, Ferdinand (1947). *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires, Losada.
- Touraine, Alain (1987). *El regreso del actor*, Buenos Aires, EUDEBA.
- _____ (1978). *Introducción a la sociología*, Barcelona, Ariel.
- Weinstein, Deena y Michael (1990). "Simmel and the theory of postmodern society" en Bryan Turner, *Theories of modernity and postmodernity*, Sage Publications.
- Wirth, Louis (1988). "El urbanismo como modo de vida", en Mario Bassols et al., *Antología de sociología urbana*, México, UNAM.
- Zeitlin Irving (1970). *Ideología y teoría sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.