

Crisis y Reinención de la Ciudad contemporánea



Archipiélago num.62

“La ciudad del riesgo. Arquitectura en la modernidad reflexiva”
Ulrich Beck

“La globalización significa actuar por encima de las distancias. De esa manera se quiebran los horizontes locales y personales de experiencia”, “La arquitectura no es sólo cuestión de estilo, es manifestación espacial de la sociedad, política hecha con cal y piedra”, “¿Qué sentido tiene, entonces, seguir diciendo que un lugar determinado es la patria [Heimat] de uno, cuando ya gracias a los vuelos ultrasónicos y la telecomunicación “aquí” es todo el mundo?”, “Como quiera que se imagine la modernidad, estará caracterizada por una inseguridad más elevada, por una inseguridad de otro tipo en todos los ámbitos”, “Lo más importante de los muros de la ciudad fueron siempre las puertas: lugares precarios por su vulnerabilidad y al tiempo arterias de importancia vital”, “La gran ciudad es a la vez utopía vivida y destrucción padecida de dicha utopía”.

Entre las últimas publicaciones de *Ulrich Beck* traducidas al español: *Un nuevo mundo feliz: la precariedad del trabajo en la era de la globalización*.(Barcelona, Paidós, 2003), *Libertad o capitalismo: conversaciones con Johannes Willms* (Barcelona, Paidós, 2003), *La sociedad del riesgo global* (Madrid, Siglo XXI, 2002). De *Ulrich Beck* en Archipiélago pueden consultarse los números 44, “*En busca de una nueva orientación*”, conversación con Richard Sennet, y los números 45, 48, 51 y 58.

En Así habló Zaratustra, bajo el epígrafe “del pasar de largo”, escribe Friedrich Nietzsche: cuando Zaratustra, “atravesando lentamente muchos pueblos y muchas ciudades”, volvía “hacia sus montañas y su caverna [...] llegó, sin darse cuenta, a la puerta de la gran ciudad: pero allí un necio cubierto de espumarajos saltó hacia él con las manos extendidas y le cerró el paso. [...] Y el necio dijo así a Zaratustra: “Oh, Zaratustra, aquí está la gran ciudad: aquí tú no tienes nada que buscar y todo que perder. [...] Aquí está el infierno para los pensamientos de eremitas: aquí a los grandes pensamientos se los cuece vivos y se los reduce a papilla. Aquí se pudren todos los grandes sentimientos: ¡aquí sólo a los pequeños sentimientos muy flacos les es lícito crujir! ¿No percibes ya el olor de los mataderos y de los figones del espíritu? ¿No exhala esta ciudad el vaho del espíritu muerto en el matadero? ¿No ves pender las almas como pingajos desmadejados y sucios? — ¡Y hacen hasta periódicos de esos pingajos! ¿No oyes cómo aquí el espíritu se ha transformado en un juego de palabras? [...] Se provocan unos a otros, y no saben a qué. Se acaloran unos a otros, y no saben para qué. Cencerrean con su hojalata, tintinean con su oro. Son fríos y buscan calor en los aguardientes; están acalorados y buscan frescura en espíritus congelados; todos ellos están enfermizos y calenturientos de opiniones públicas. Todos los placeres y todos los vicios tienen aquí su casa; [...] Escupe a la ciudad de las almas aplastadas y de los pechos estrechos, de los ojos afilados, de los dedos viscosos — [...] ¡escupe a la gran ciudad y date la vuelta!” Pero aquí Zaratustra interrumpió al necio cubierto de espumarajos. “Yo desprecio tu despreciar; y puesto que me has advertido a mí — ¿por qué no te advertiste a ti mismo? Sólo del amor deben echar a volar mi despreciar y mi pájaro amonestador: ¡mas no de la ciénaga! [...] Me produce náuseas también esta gran ciudad y no sólo este necio. Ni en una ni en otro hay nada que mejorar, nada que empeorar. ¡Ay de esta gran ciudad! — ¡Yo quisiera ver ya la columna de fuego que ha de consumirla! [...] Esta enseñanza te doy a ti, necio, como despedida: donde no se puede continuar amando se debe — ¡pasar de largo!”¹.

Que no quepa la más mínima duda: nosotros vivimos en esa “gran ciudad”. Pero ¿quién es el “necio cubierto de espumarajos”? ¿Y qué quiere decir esa enigmática sentencia: donde no se puede continuar amando se debe pasar de largo? Nosotros ¿podemos pasar de largo? ¿Podemos retornar –a la naturaleza, a la clase, a la nación? La arquitectura moderna, con su diferenciación funcional, ¿puede seguir como hasta ahora con el jugueteo de la postmodernidad? Siendo como somos la “gran ciudad”, la “ciudad del riesgo”, estas cuestiones resultan acuciantes.

La fórmula “¿ciudad del riesgo?”

“¿Ciudad del riesgo?” –Suenan a antiurbanismo en dosis homeopáticas, a neospenglerismo socialdemócrata (decadencia del mundo con pensiones públicas), a una mezcla de rojo y verde, a algo, pues, grisáceo. También se vislumbran las soluciones: ayuda en los embotellamientos, selección de basuras, tecnología inteligente para accidentes, es decir, dos airbags en vez de uno para cuando uno se la pega; protección civil, protección del paisaje urbano, planes de abonado para las plantas de balcón, sheriffs electrónicos, botones de alarma y una cantidad debidamente garantizada de plazas de aparcamiento para mujeres por todas partes.

“Riesgo” es una categoría riesgosa –y no se trata sólo de un juego de palabras. Una vez la cuestión está en el ambiente, todo acaba convirtiéndose más tarde o más temprano en riesgo. Lo mismo el actuar que el no actuar; el hablar que el callar; y, por supuesto, también la revaluación de los riesgos. Mas cuando todo deviene riesgoso, pierde el concepto su interés y, por decirlo así, ya nada resulta riesgoso. Más inquietante es el hecho de que el concepto de riesgo haga que las condiciones se trastocuen. De pronto salen a la luz las decisiones y los que deciden. Suena la llamada a la responsabilidad. Se da por supuesto que evitar y configurar son cosas posibles. Dicho con otras palabras: comienza el debate acerca de las alternativas y las posibilidades, los por qué y los por qué no, y en asuntos bien concretos –también en la arquitectura. Esta “politización del asunto” –dicho sea en un sentido nuevo-, en nuestro caso: la configuración de los espacios urbanos es lo que quisiera denominar la oportunidad de esa ciudad del riesgo. Ahora bien, ¿qué es lo que quiere decir esta fórmula?

Se puede hablar de “¿ciudad del riesgo?” en tres sentidos: el concepto de riesgo señala, en primer lugar, el hecho de que las tradiciones –y también las pautas y coordenadas de la planificación y de las arquitecturas urbanas en la sociedad industrial- pierdan su carácter coactivo y lo que se ofrezca sea objeto de decisiones. Bien es cierto que la ciudad ha sido desde siempre el lugar de la decisión, en ella no regían ni las leyes de la naturaleza ni las de los dioses; en ella borboteaba despidiendo vapores el laboratorio de la civilización. Con “¿ciudad del riesgo?” se quiere decir más que eso: hasta los propios fundamentos del experimento de la sociedad industrial se ponen en entredicho, pasan a ser objeto de decisión. Se plantean de nuevo todas las cuestiones. Por razón de esa pérdida de seguridad en la sociedad y en la arquitectura y el urbanismo se puede hablar plenamente de “politización” en un sentido muy concreto.

En segundo lugar, con el lema de “¿ciudad del riesgo?” se pone en cuestión hasta qué punto los instrumentos de que disponen las instituciones son adecuados para dominar la situación. El crecimiento económico supone también el crecimiento de las amenazas, viene a decirnos la intranquilizadora experiencia de la sociedad del riesgo, disolviendo el consenso en torno al progreso. La profecía de la prosperidad –hace falta un mayor crecimiento económico para poder resolver nuestros problemas- acaba también por desmentirse. Los instrumentos que la modernidad se ha creado para vencer las dificultades se ven superados por las dificultades que habrían de vencer.

Justamente a eso apunta la diferenciación hecha entre “ciudad del riesgo” y “ciudad del peligro”. En ambos casos se trata de inseguridad producida por la propia ciudad. “Riesgo” remite a la inseguridad determinable, calculable; peligro, a la inseguridad indeterminada, indeterminable e incalculable, porque los instrumentos y la lógica con que habría que hacerle frente resultan problemáticos, fallan. En la expresión “¿ciudad del riesgo?” (que a muchos les parece pintura negra) hay, pues, sin duda alguna, bastante de optimismo.

Además de esos dos aspectos –el que se ofrezca la decisión y la no calculabilidad provocada- “¿ciudad del riesgo?” posee una tercera dimensión significativa: tiene escaso sentido hablar de la “ciudad del riesgo”. La misma ciudad, el mismo sector de una ciudad puede pasar de un extremo a otro en función de la mirada con que se la observe. Depende de las situaciones, el momento, los grupos o los individuos el que algo se presente como oportunidad, riesgo o peligro. Lo que a los hombres puede resultarles indiferente o como mucho arriesgado (por ejemplo, aparcar en un garaje cerrado o pasear por un parque al anochecer), para las mujeres es un peligro. Lo que un joven o un adulto considera una oportunidad, para los impedidos y los ancianos es una amenaza incalculable. El paso del día a la noche puede hacer que zonas de oportunidad se conviertan en zonas peligrosas. Asimismo el cambio de papeles –por ejemplo, el de conductor, el de peatón o el de ciclista- hace del paraíso un infierno. Hasta aquí no estamos teniendo en cuenta que también el sistema de coordenadas en que se miden los riesgos puede variar. Lo que para uno representa una oportunidad económica, resulta para otro un horror público; así, por ejemplo, la transformación de un espacio común en un sector de oficinas o de tiendas. Es decir, bajo el lema “¿ciudad del riesgo?” se encuentran y

compiten entre sí seguridades mutuamente excluyentes.

A la expresión se halla también ligada cierta pluralización peculiar, y un juego del escondite, un conflicto diferido de intereses y prioridades. Los riesgos son una forma de moral matematizada, de partidismo matematizado. Detrás de los números se esconden los puntos de vista y los puntos de la ciudad, los intereses y las prioridades, que zanján sus divergencias a base de estadísticas y probabilidades.

Con la “¿ciudad del riesgo?” resurge de nuevo una ambivalencia ya vieja: por un lado, decisión, configurabilidad, la utopía del ciudadano conectado electrónicamente en red, convertido en ciudadano virtual del mundo; por otro lado, variantes del aprendiz de brujo, esto es, visiones de una civilización que, embrujada por los medios de desencantamiento, se tambalea al borde del abismo. Aquí viene a cuento la imagen de la desatada “violencia molecular” (Hans Magnus Enzensberger), la violencia por mor de sí misma, que ni siquiera retrocede ante la propia destrucción. Son modos de ver que el mercado público ofrece, y entre los cuales uno puede y debe elegir.

“Las ciudades en que vivimos son las escuelas de la muerte”, escribe Caraco, “por ser inhumanas. Se han convertido todas ellas en colectores de ruido y mal olor, en un caos de edificaciones en que nos amontonamos a millones como sardinas, perdiendo el sentido de la vida. Infelices y sin esperanza, nos sentimos bien o mal perdidos en el laberinto del absurdo, que sólo muertos abandonaremos, pues es nuestro destino multiplicarnos sin cesar con el único fin de perecer sin cuento. Con cada vuelta de la rueda, sin que se perciba, se van acercando las ciudades en que vivimos, empeñadas en mezclarse las unas con las otras, en una marcha hacia el caos perfecto, el ruido y el mal olor”.

Nosotros, los habitantes de ese nicho de bienestar en el mundo que es la República Federal, hemos de olvidar nuestra situación para poder celebrar el lenguaje de la decadencia de la civilización. Lo que para Calcuta o para Bombay es adecuado, no vale en absoluto para Gelsenkirchen o Neu-Ulm, ni tampoco para Berlín, Múnich o Hamburgo. La cuestión de las oportunidades de la “ciudad del riesgo” va dirigida también contra esa nueva quejumbre alemana, que siente la ruptura de Europa con el viejo orden casi como si de una ofensa personal se tratara.

Transiciones y fracturas

Llegamos así a lo que es mi segunda pregunta relativa al contexto social en que hoy día debe situarse y concebirse la polémica acerca de la política urbana y arquitectónica: ¿por qué fractura epocal, si es que hay alguna, estamos pasando? ¿Qué consecuencias se derivan de dicha fractura para la proyección y la configuración arquitectónica?

Mi diagnóstico es el siguiente: nos encontramos en una fase de transición de la modernidad simple a la modernidad reflexiva. La modernidad industrial se despega y se deshace de las presuposiciones y las condiciones básicas que le son propias –grupos grandes, familia pequeña, taylorismo, fordismo, etc.- a través de circunstancias de las que en medio del estruendo del acontecer sólo se puede decir que exigen decisiones –en el trabajo, en la familia, en la organización, en la política y también en la política urbana-, y no cualesquiera decisiones, sino decisiones que atañen a los fundamentos y a los fines, a las normas, intereses y coaliciones².

Dicho en términos más concretos: la trama de estabilidad del capitalismo del bienestar construido en Europa occidental sobre las ruinas y las privaciones que dejó la Segunda Guerra Mundial se ha ido erosionando, y no por causa de crisis sino en el curso de su triunfo. Estamos, por lo tanto, ante una “transformación debida al éxito”, un éxito en toda la línea. “Todo lo sólido se desvanece en el aire” (Berman): la burocratización y estrechez de miras del capitalismo industrial se disuelve en su dinámica inmanente. ¿Es una buena o una mala noticia? It depends. Lo inquietante, sin embargo, es que vivimos en una sociedad desconocida. Se han quedado anticuados todos los diccionarios de lo social y lo político. Aquello que parece más familiar, más cercano –la sociedad en todas sus ramificaciones- hay que descubrirlo de nuevo, quizá haya incluso que conformarlo, que fundarlo de nuevo.

El capitalismo del bienestar es un sociologismo en que ya no se revela el esplendor, la promesa del comienzo tras la Segunda Guerra Mundial. Había entonces una meta importante, crear un mundo mejor, lograr un futuro seguro en que quedara excluida la catástrofe del fascismo. Esto sólo se podía lograr superando la miseria de la época previa a la guerra. Así pues, lo que hacían falta era puestos de trabajo seguros, viviendas dignas, cogestión fijada por ley; dicho brevemente, lo que luego se llamaría “consenso socialdemócrata”, aquella receta de éxito a base de consumo de masas, democracia y seguridad social. El capitalismo del bienestar era la promesa de materializar una ilustración que conjurara el terror del fascismo, así como del comunismo totalitario.

La reconstrucción de la economía encontró condiciones ideales: nada; es decir, una demanda elevada constante y fácilmente previsible por parte del consumidor; mano de obra barata y bien dispuesta (gente del campo, artesanos, amas de casa), que se hizo cargo de actividades que hoy en día realizan robots; la renta real se incrementó, traduciéndose de inmediato, al no haber nada, en demanda y consumo masivo. Por su parte se regularon y organizaron el trabajo y la producción según los modelos bien estandarizados del taylorismo y el fordismo –división del trabajo en tareas y producción en cadena. Se

compensó lo penoso y agobiante de un trabajo así con la institución de garantías sociales y el fomento del sector de servicios, gracias a lo cual se hacía también posible el ascenso social, que al menos para los hijos constituía una esperanza.

El refuerzo mutuo de dichos efectos –una renta creciente posibilita el consumo masivo y, así, la producción masiva, y el crecimiento de la economía, y el fomento de las garantías sociales y de los servicios- hizo que se experimentara el “progreso” tanto en gran escala como en el ámbito de la vida privada. Por supuesto, no hay que idealizar las presiones, las contradicciones y los conflictos de esa época; mas cuando se pregunta de dónde provino el consenso que permitió allanar o disimular dichos conflictos, la respuesta es la siguiente: en la repartición de eso de “más” que era a su vez el origen de las contradicciones –el agudizamiento de las desigualdades sociales y la mejora de las condiciones de vida para todos. Ahí reside asimismo la razón de lo “simple” de esa modernidad.

Otra razón se halla en los modos de vida, en las formas biográficas, es decir, en la estructura social: las líneas de conflicto en la sociedad (y los correspondientes asociaciones de intereses y organizaciones políticas) pueden reconstruirse de modo relativamente simple según el conflicto originario de la sociedad industrial –“trabajo frente a capital”– en función de grandes grupos –“clases” suena demasiado combativo, “capas”, demasiado suave: trabajadores, empleados, alta burguesía, etc., se delimitan de modo interno y de modo externo, recíprocamente. Esto es, la sociedad se atiene a la estadística que la describe. Y aún más importante: la justificación de esa enorme simplificación resultaba plausible –ese silogismo formidable que conducía de la posición en el proceso de producción (del empleo), pasando por el lugar de residencia, los estilos de vida, de consumo y de lenguaje, hasta el posicionamiento y el voto políticos. La gente y su actuación tenían propiedades marcadamente sociales, y éstas, traducidas en variables sociológicas, podían incluso correlacionarse estadísticamente y deducirse las unas de las otras. Tal es –era- el abc político y sociológico de la ¡modernidad simple!

Lo mismo se puede ver en los imperativos categóricos de la familia pequeña –el papel de los hombres, el papel de las mujeres, la paternidad, el matrimonio, la sexualidad, los hijos, la juventud. Es ahí, según el guión de la sociedad, donde se encuentra la felicidad. En esa fragua de la felicidad se fragua y fragua (sus tramas) la esposa, el ama de casa³. También ahí comienza pronto la busca de una “vida propia”. No obstante, hasta la aparición del movimiento feminista en los años setenta la cosa realmente no pierde su fachada de normalidad.

La contraposición este oeste trasladó a lo mundial ese bien definido estar con unos y contra otros. Se aplica así la contraposición derecha izquierda a la política exterior, perpetuándose en lo militar y en la “guerra fría” del equilibrio atómico. Se reduce de ese modo lo político en la época de estabilidad del capitalismo del bienestar a una lucha reglada entre partidos por los comederos y el timón de mando del poder. Consecuentemente se estrecha el espacio de juego de la actuación política. Los partidos se van equiparando, por lo que en términos simbólicos se distinguen de modo radical (y viceversa). De ahí que llegue a hablarse del “fin de la política”; quiere decir el fin de la política en la contraposición este oeste.

Este esquema del idilio del capitalismo del bienestar en la modernidad simple habría que corregirlo con algunas tendencias tempranas a la erosión. Aparecen a lo más tardar a mediados de los años ochenta y dejan en suspenso desde dentro y desde fuera las premisas de dicha constelación. Sin pretender ser exhaustivo, valgan las siguientes indicaciones: crisis ecológica, globalización, individualización, sociedad de la información. La lección de la crisis ecológica es que el crecimiento económico supone el crecimiento de las amenazas. Este es el final del consenso en torno al progreso. La globalización significa actuar por encima de las distancias. De esa manera se quiebran los horizontes locales y personales de experiencia. Con la individualización se multiplican las situaciones vitales y los estilos de vida, y dejan de valer los guiones grupales (conciencia de clase, familia pequeña, papel de mujeres, de hombres). La consecuencia es que el individuo tienen que hacerse cargo de su definición.

También en la economía se infiltra la inseguridad. Aumentan las pretensiones de los trabajadores. Se agota la demanda masiva, que se individualiza. Las tecnologías de la información posibilitan la racionalización mediante formatos totalmente nuevos, que no dependen ya del lugar de trabajo, y van más allá de las divisiones, sectores, empresas, administraciones, etc. Con todo esto queda desordenado el mundo simple del taylorismo y el fordismo. Lo público se ve movilizado y polarizado por lemas como “racionalización sistémica”, “reprofesionalización”, “trabajo industrial restante”, “lean production”, “desempleo masivo con crecimiento económico”...

Por todas partes la misma imagen: las recetas clásicas –la división del trabajo en la empresa y en la familia pequeña, la movilización de los individuos y de los votos en las elecciones- ya no sirven y, sin embargo, siguen de algún modo empleándose. Nadie sabe bien qué es lo que ha cambiado. Las sospechas van desde que “nada” hasta que “todo”. Tales son los síntomas de la “modernización reflexiva”: dicha modernización va arruinando –y transformando- las condiciones básicas de la modernización de la sociedad industrial. Por todas partes, de modo encubierto o franco, se inician decisiones⁴. De ese modo se le da la vuelta, invirtiéndola, a la tesis del fin de la política: estamos resbalando, o desbarrando, en tiempos eminentemente políticos –incluso en lo que no es el sistema político en sentido estricto, como es la economía, las familias o las relaciones de convivencia, en las grandes empresas y no en último lugar en la

configuración urbana y en la arquitectura.

Lo que para muchos resulta ser decadencia (amenazante) es una transición; decaen sobreentendidos y presupuestos que en la época de la sociedad industrial eran (se tenían por) tan obvios, que al ver que cambian y se transforman resultan irreconocibles: la oposición de clases sociales, el patrón del progreso técnico económico, los términos clave del código de agrupación política izquierda derecha, este oeste. Surgen, sin embargo, sobreentendidos y presupuestos nuevos que antes de nada deben irse conformando -y en este proceso nos encontramos.

Puesto que todo ello se introduce en el horizonte de la modernidad, las constantes de la época de la sociedad industrial también resultan susceptibles al cambio y a la configuración, y quedan abiertas a la decisión. A eso es a lo que me refiero con el concepto de “modernización reflexiva”: a la posibilidad de destruir creativamente toda una época, la de la sociedad industrial. Y eso no implica para nada decadencia, sino un cambio en la forma de lo social, para el cual no sólo la sociología debe desarrollar y contrastar un sensorio conceptual nuevo –también la arquitectura.

“Lo que hasta ahora se discutía o se buscaba al hablar de urbanismo”, escribe Hoffmann-Axthelm, “eran propuestas estéticas. Los arquitectos diseñaban piazzas italianas en la confianza de que por serlo adquirirían vida; los psicólogos sociales desarrollaban programas de animación para las zonas críticas de la ciudad en la confianza de que a la larga lo que se hiciera permitiría a los individuos desposeídos adquirir algunas capacidades. Los políticos se prometían que el fomento de la cultura contribuiría a recuperar la centralidad de las ciudades, con la ingenua confianza de que los yuppies satisfechos crean sociedad urbana. Todo eso carece y carecía de fundamento, no tiene ni pies ni cabeza. Y es que no se trata en absoluto de imágenes y de vivencias. Se trata del fundamento de la comunidad social, del estar juntos en sociedad, fundamento que no consiste sino en necesidades y en dependencias y vínculos inevitablemente recíprocos”. Los arquitectos no son sólo “esteticistas” y “cosmetólogos” del “rostro de la ciudad”, son configuradores de sociedad en el sentido más sólido de la expresión. Al determinar y establecer las arquitecturas de la ciudad, los espacios públicos y los sistemas de transporte, los barrios de la ciudad y las zonas residenciales se toman decisiones que van mucho más allá de lo que planificadores, políticos y economistas han considerado y definido. El determinar –o en términos negativos: el impedir- concepciones concretas de la ciudad y del espacio supone muchísimo más que una mera cuestión de estilo acerca de las formas “externas” y la “decoración”. “Las ciudades hacen a la gente” (Renate Schütz). La planificación y la política urbanas –como el derecho y la genética humana- son formas aplicadas de configurar la sociedad. La arquitectura no es únicamente cuestión de estilo, de estética, de cosmética de la identidad social. Es asimismo siempre manifestación espacial de la sociedad, política hecha con cal y piedra –aun cuando los arquitectos no tengan en mente más fines que los estéticos.

“Por un lado está el aspecto ingenieril de la construcción”, escribe Lewis Mumford, “el arte de calcular las cargas, de lograr que las juntas sean impermeables, que las cubiertas no dejen pasar la lluvia. [...] Pero por el otro lado está la esfera de la expresión, la pretensión de transmitir las formas constructivas de tal modo a quien vaya a utilizarlas, habitarlas u observarlas que le pongan en condiciones de cumplir a satisfacción esa función, de darle vida por medio de la iniciativa propia –con el resultado de que al entrar en un palacio se quede impresionado, o se sienta recogido al entrar en una catedral, pero se muestre consciente, ciudadano, responsable y crítico cuando pasea por su ciudad y va viviendo la multiplicidad de sus formas y sus significaciones”. Y eso ¿qué quiere decir en esta época de la “modernidad reflexiva”? ¿Cómo hallar los principios de una nueva publicidad⁵ en un tiempo en que los bancos devienen catedrales y las calles comerciales, parodias de lo que sería una síntesis de esferas separadas? ¿Cuál podría ser el nuevo programa? ¿Frente a qué debe definirse? Quisiera al menos señalar tres mitos que impiden ver las transformaciones y las oportunidades de configuración que la arquitectura tiene:

El mito del milagro económico: muchos piensan que los problemas de la gran ciudad son cuestión de arcas vacías. Cuando éstas vuelvan a estar llenas, el cuerpo de problemas se reducirá a los límites de lo tolerable. Basta, pues, con esperar el milagro divino que reanimará la economía. Ahora bien, las destrucciones del medio ambiente, la globalización, la individualización, etc., han transformado los fundamentos de la actuación urbana, y con ese auge económico tan ansiosamente esperado esas transformaciones se verán aceleradas.

El mito de la determinación: también los arquitectos, los políticos municipales, etc., se ven acorralados por las circunstancias. Con frecuencia se interpretan así las dificultades nuevas. Se dice: “La computerización significa privatización. Consecuencia de ello será la erosión de lo público”. ¡No, puede significar cualquier cosa! Cuando cada vez más gente se engancha a la red en el mundo entero se crea algo del estilo de una cercanía separada, una presencia ausente. De tal vecindad virtual pueden surgir movimientos sociales nuevos, que den lugar a una dinámica ciudadana vinculada al lugar de otra manera. Son muchas las cosas que dependen de decisiones de las que nadie sabe exactamente quién las toma ni cuándo ni dónde las toma ni, lo que sería más importante, cómo podría hacerse para que sean siempre revisables.

El mito del control: muchos creen que se pueden prohibir los fantasmas de las inseguridades y los peligros –por medio de leyes o de decretos, con sistemas de seguridad públicos o privados, o haciendo más

estrictas las normas cotidianas. Gracias a una arquitectura refinada en cuestión de seguridad, la ciudad del riesgo pasaría a ser una ciudad segura. Con ello quedaría ahogada la libertad de la anonimidad urbana, con la que se entusiasmó en los EEUU la pensadora judía Hannah Arendt. Con el asunto de la “¿ciudad del riesgo?” reaparece con un nuevo acento la cuestión de cómo queremos vivir –¿inseguros pero libres o sin libertad pero seguros?

O... O...Y...

Con esto llegamos al tercer punto, punto central –la confrontación entre dos formas básicas de lo urbano y los correspondientes modelos de arquitectura, a saber, la ciudad del o... o... y la ciudad del y... Esta distinción remite a una sugerencia de Wassily Kandinsky. Éste, en un artículo que llevaba el enigmático título de “y”, suscitaba la desmesurada cuestión de si no habría alguna palabra clave en cada caso que caracterizara el siglo pasado y el nuestro y así los pusiera en claro. Su respuesta es galvanizante: el siglo XIX responde al o... o... y el siglo XX se halla entregado a la busca del y... Esto para Kandinsky quiere decir en esencia: síntesis, por ejemplo, entre técnica y arte. Ahora bien, los horizontes que dichos términos de conjunción o de disyunción, el o... o... y el y..., abren nos llevan aún más lejos. Allí, separación, demarcación y limitación, exigencia de claridad y univocidad, de dominio, de seguridad y control; aquí, multiplicidad, diferencia, globalidad interminable, la cuestión de la relación, del acuerdo y la unión, la afirmación de la ambivalencia, de la ironía.

La ciudad del y... (no en ese sentido estricto pero sí parecido) podría localizarse, como hace Richard Sennett, en la antigüedad griega; la del o... o..., en la tradición judeocristiana. La cultura judía es la cultura de los que no tienen lugar de pertenencia, de los apátridas. Conoce como ninguna otra el espanto de estar a merced de lo extraño. El Dios Yahvé anda con su pueblo por todas partes, es el Dios de los nómadas, no atado a ningún lugar. Es también el “Dios del Libro”, que habita en la esfera del lenguaje. Surgió así “la representación de que pudiera haber una realidad que [...] no estuviera en el mundo visible concreto”. El “verdadero” lugar de la felicidad humana, la orientación que procura asilo y protección se halla en el interior. El exterior es el lugar del espanto, de la entrega al pecado y el desvío del “camino recto” (hacia Dios), de la seducción, la amenaza y lo marginal. Los lugares se dividen en sagrados y profanos: las medidas caritativas se restringen a los espacios sacros –pero en cuanto se sale de ese espacio eclesial vuelven a regir las duras leyes de la economía y del “valte por ti mismo”. “La concretización de la ética dependía del lugar, de un lugar cuyo carácter visual se caracterizaba por una clara disposición, por la precisión”. Frente a él la “civitas terrena” resulta “amorfa, llena de violencia, desorganizada”.

El o... o... comenzó siendo un o dentro o fuera, o interioridad religiosa o mundanidad, o moralidad o indiferencia, o comunidad religiosa o enemistad (potencial). Los principios de segregación –condición o estado social, oficio, pertenencia étnica, clase en la sociedad industrial- cambian a lo largo de la historia, determinando la construcción de las ciudades como manera de poner un dique al “peligro de los trabajadores”, como barrera frente al comunismo; y, en definitiva, la ciudad moderna, articulada de manera funcional, que acabaría imponiéndose convertida en “ciudad tayloriana”. Sin embargo, la expresión esa de “funciones” empleada en la planificación urbana tiene un carácter señaladamente metafórico, puesto que no existe nada que se pueda considerar una sistemática de las funciones. Particiones tan imprecisas como trabajo, residencia, infraestructura técnica, infraestructura social tienen “muy poco que ver con la ciudad real” (Hoffmann-Axthelm).

La sociología de la industria postayloriana descubre actualmente la productividad del “coeficiente de desorden”⁶, la subjetividad y el caos irreductibles del proceso de trabajo que son fuente de soluciones flexibles y creativas. Asimismo, quienes pretenden repartir y demarcar los espacios de manera funcional se encuentran con la productividad de la mezcla de espacios y los espacios intermedios –dicho en mi lenguaje: la productividad del y... Los teóricos de la gran ciudad –Virilio, Sloterdijk, o antes Simmel y Benjamin- han destacado desde siempre lo de “entremedio”. Al pensar y configurar el o... o... se consideraban y se consideran las vías sólo en cuanto problemas presupuestarios, policiales o económicos. Los espacios intermedios devienen espacios de tránsito. El y... despunta en cuanto globalización.

¿Qué sentido tiene, entonces, seguir diciendo que un lugar determinado es la patria [Heimat] de uno, cuando ya gracias a los vuelos ultrasónicos y la telecomunicación “aquí” es todo el mundo? ¿Qué responde, por ejemplo, quien tiene que viajar al trabajo cuando se le pregunta dónde vive? ¿El sitio donde desayuna, por la noche ve la tele y generalmente también duerme –“y por las noches yacen desconectados junto a sus coches” (Ivan Illich)- o el lugar donde trabaja? La globalización no constituye o no sólo constituye un fenómeno económico; asimismo sería falso equipararlo con la introducción de un “sistema” o de una “sociedad mundial”. “Globalización” quiere decir: actuar a distancia –un adelanto que supone una transformación del espacio y el tiempo, consecuencia de los medios de comunicación mundial y de las posibilidades de transporte masivo. De esa manera se configuran no sólo redes de alcance mundial, sino que también se quiebran y se abren los horizontes locales y personales de experiencia. La vida de uno va cambiando desde dentro cada vez más por acontecimientos que tienen lugar al otro lado del mundo. Y

viceversa, los estilos de vida locales tienen repercusiones de alcance mundial, hallan eco en todo el mundo.

La globalización entendida en este sentido es un proceso muy complejo y contradictorio que da lugar a conflictos y formas de segregación que antes no existían: así, por ejemplo, la aparición de nacionalismos locales y el énfasis puesto en identidades locales que se encuentra por doquier hay que entenderlos como consecuencia de la globalización, aun cuando a primera vista parezcan contradecirla. La vida de uno, la “vida propia” es al mismo tiempo la vida global. El caparazón de la clase o del estado nacional resulta ya demasiado grande y demasiado pequeño.

Re-embedding

Voy a aclarar en tres puntos la oposición entre esas dos arquitecturas –la del o... o...y la del y...: “Re embedding”: la modernidad no supone sólo la disolución y disgregación de tradiciones y seguridades, crea también otras nuevas –“re embedding” (Giddens), re asentamiento. Esto es: ¿qué significa el lugar para la identidad? ¿Qué significa el lugar para qué identidad (lo público, el sentimiento nacional, la privacidad, el capitalismo)? ¿Cómo se va a configurar en el futuro la sociedad por medio del espacio?

“Ecology of fear”: como provocativamente argumenta Mike Davis, la amalgama de inseguridades y de amenazas conduce a situaciones anímicas en las que el encapsulamiento y la exclusión pasan a ser la ley primera de supervivencia. La arquitectura se ocupa entonces del “urban control”. La ecología social del miedo sustituye a la ecología de la pobreza.

La cuestión decisiva: ¿cómo te vas a arreglar, arquitectura, con la naturaleza? ¿Cómo es posible un estilo de vida que sea a la vez ecológico y urbano?

En su ensayo “Una habitación propia” escribe Virginia Woolf: “Me han invitado para que les hable de “las mujeres y la literatura”, y se preguntarán qué tiene esto que ver con el asunto de que voy a tratar –una habitación propia”. Y responde: “todo lo que puedo decir es algo que en apariencia no se merece especial atención –una mujer debe disponer de dinero propio y tener una habitación para llegar a ser escritora”. Quien puede aislarse en su habitación tiene la posibilidad de cortar con las convenciones y de olvidarlas. “Una cerradura en la puerta implica el poder de desplegar pensamientos propios”.

Vida propia –espacio propio: es ésta una fórmula que ha marcado de manera esencial la arquitectura de la postguerra. Y no es mi intención juzgarla. En esa lucha por el “espacio propio” se trata de algo más que de la organización espacial de la vida cotidiana. Se trata de la privacidad, de la retirada, del control de uno mismo y la subversión, de sacudirse las obligaciones tanto externas como internas. El espacio propio es en buena medida emancipación cotidiana devenida arquitectura. Aquí y así comienza la incalculabilidad de lo social.

La amplitud y la peculiaridad de la vida propia tiene rostro arquitectónico: la “revolución de la vivienda” que se ha venido dando al menos en Europa occidental desde mediados de los años cincuenta. No parece exagerado hablar de una democratización arquitectónica. El número de hijos fue reduciéndose y la cantidad de personas por casa disminuyó. En la misma época y en la misma medida, pero de modo inversamente proporcional, aumenta el tamaño de las viviendas: de una sola habitación en la que se hacía todo –aquel cuarto de jugar trabajar estar y dormir- a una distribución funcional y a la postre incluso hasta la individualización espacial: el derecho indiscutible a que cada uno tenga su propio espacio o espacios.

La cima (¿provisional?) de este desarrollo –menos hijos, más espacio- lo constituyen los “hogares de una sola persona”. Estos aparecen por vez primera en la segunda mitad del siglo XX, y desde entonces se han ido multiplicando poco a poco como si se tratara de una epidemia: en las grandes ciudades del oeste de Alemania los hogares de una sola persona han alcanzado entretanto la mayoría absoluta en todos los escrutinios de vivienda, con una cifra que supera el 50% (y tendencia creciente).

Se puede ver, por ejemplo, en Múnich la evolución general: el número de habitantes disminuye (1972: 1.338.924; 1987: 1.253.282; 1992: asciende a 1.320.643), el de viviendas aumenta (1972: 509.437; 1987: 626.688; 1992: 660.736 viviendas). La siempre deplorada “escasez de viviendas” de Múnich y la consecuente ascensión drástica de los precios del suelo y de alquiler no es, pues, resultado de la disminución del número de viviendas (o de viviendas demasiado pequeñas), sino de una mayor demanda y unas pretensiones más elevadas, así como de la disposición por parte de muchos del presupuesto material necesario para permitírselas. En la contraposición menos habitantes, más viviendas, escasez creciente de viviendas se expresa el poder con que la lucha por el espacio propio lo transforma todo: la arquitectura, la planificación urbana, el mercado de la vivienda, el precio del suelo, los sistemas de transporte, etc.

Por término medio la población del oeste de Alemania dispone de algo más de 36 metros cuadrados de vivienda por persona. “Eso quiere decir”, entiende Kurt Biedenkopf, “que hemos invertido en inmovilizado un capital enorme para hacer posible la individualización de la vivienda. Asimismo hemos invertido en inmovilizado un capital grandísimo para hacer posible la individualización del tráfico. Y nos hemos permitido también inmovilizar un capital colosal para hacer posible la expansión de lo individual. Condición para esta expansión de lo individual es un crecimiento constante de la producción cultural, espiritual y política”.

Aquí empieza a sonarnos algo que ya sabemos: la filosofía del espacio propio traga dinero, compromete y destruye recursos, multiplica la demanda inútil y en su conjunto peligrosa de frigoríficos,

energía, etc. ¿Será la arquitectura del espacio propio la arquitectura de la “sociedad del yo”?

El espacio propio por sí mismo no funda identidad social alguna, ni siquiera la identidad personal. La identidad social procede, incluso para la conciencia privada, de contextos, figuraciones, sitios, espacios intermedios –por ejemplo, el barrio-. Con la progresiva individualización se va haciendo cada vez más importante esta cuestión de la identidad social. Ya la distinción entre viviendas buenas en barrios malos y viviendas malas en barrios buenos nos lo deja claro: se buscan las últimas y se rechazan las primeras. Una política arquitectónica y urbanística que se entienda únicamente como política de “construcción de viviendas”, sin buscar ni pretender, sin prestar atención a la configuración de lo público, de lo de “entremedio” – digámoslo claramente: del y...- traiciona su propio sentido.

Se podría hablar de una poligamia sucesiva de las zonas de una ciudad: las ricas se casan una y otra vez con las pobres para consumir el fluido de lo particular, la ecología social de la zona, del espacio público (del public domain). No sólo hay decadencia, fragmentación, diversificación e individualización sino que de ellas surge también exactamente lo contrario: unas ganas manifiestas de relación, acuerdo y unión, de convivencia y publicidad⁷ —dicho en pocas palabras: cierta ansia por el y... Y esto exige expresión arquitectónica.

Rem Koolhaas dice en una entrevista: “La mayor parte de nuestros últimos proyectos son edificios públicos y articulaciones de lo colectivo –y eso en una época que realmente se opone a eso y carece ya de programas con los que articular lo público [...]. Ahí está Derrida, que dice que las cosas ya no pueden estar completas; ahí está Baudrillard, que dice que las cosas ya no pueden ser auténticas; y ahí está Virilio, que dice que las cosas ya no pueden ser reales [...]. Yo pienso que la arquitectura tiene la obligación de oponerse a esas tendencias [...]. Creo, por ejemplo, que uno de los elementos más significativos y provocativos del programa de la Biblioteca Nacional de París consiste precisamente en proponer, en medio de la quiebra total del espacio público, la idea de una instalación comunitaria –frente a la homogeneización de los medios electrónicos, frente a la pérdida del lugar, frente al triunfo de la fragmentación”. Lo que el propio Koolhaas hace con eso –por ejemplo, Lila- es, ciertamente, otra cuestión.

Tras las iniciativas de “revivificación” o “reanimación” de los centros despoblados de las ciudades se halla la preocupación por una ciudad del y... Dicha concepción se dirige, en primer lugar, contra la desaparición con el paso del tiempo de los espacios divididos funcionalmente pero también, en segundo lugar, contra las pretensiones de control de la comunidad, desde arriba y desde abajo, y, en tercer lugar, contra el régimen de las diferencias exclusivas. Lo que se pretende es una arquitectura de “espacios acogedores” (Renate Schütz). Esta posibilita lo que parece que fuera excluyente –la intimidad y el anonimato, la comunidad y la libertad. Cualquiera puede ir y venir, y ser estadista o actor en el escenario de la apariencia. Lo poco claro de ese tipo lo pintaba magníficamente Kurt Tucholsky: “Liso, glacial, elegante –pero no atildado-, recordando siempre una pizca, un pizca espantosa, al peluquero. Terrible cuando esa especie se ocupa con las cosas del espíritu”.

Nadie quiere ni puede derribar los muros aún existentes del o... o... Mas la pregunta por la arquitectura socioecológica del y... resulta central justamente para la resistencia que la arquitectura pueda oponer a las grandes tendencias. La sociología de la sociedad individualizada se halla en condiciones de dar algunas indicaciones acerca del modo. Las formas de existencia individualizadas son realmente dependientes en gran medida. No les es aplicable la imagen leibniziana de la mónada; sino, más bien, la imagen de la red, que se ha de montar con los decorados prestados de la modernidad de tal manera que se haga posible y se garantice la autonomía individual anticipando los nudos de interdependencia.

El sociólogo Anthony Giddens señalaba al respecto que toda liberación está ligada a un reasentamiento –re embedding- institucional. La una y lo otro suelen ser las dos caras de la misma moneda. Las biografías individualizadas dependen de la formación, de la profesión, de las relaciones; se basan en las seguridades del Estado social: en el caso de la madre trabajadora, en las horas de apertura de las guarderías, etc. Se trata, por lo tanto, de formas de individualismo institucionalizado. Eso quiere decir que las instituciones (por ejemplo, el derecho social) premian la individualización, y que los individuos concretos siguen dependiendo de una multiplicidad de coordinaciones, convenios y compromisos recíprocos.

Jürgen Habermas distingue en este contexto entre “singularización” e “individuación”. Singularización significa aislamiento, autonomía, necesidad de maximizar los intereses individuales. Individuación, por el contrario, presupone la internalización recíproca de la moralidad postconvencional. La pregunta que aquí se plantea es: ¿cómo pueden concertarse autonomía e interdependencia, vida propia y responsabilidad? ¿Qué significa eso para la planificación y la arquitectura urbanas?

Cierta estrategia hoy en día dominante en Alemania tiende a la retradicionalización, aún más: a la renacionalización. Se pretende que el o... o... nacional funde la comunidad y la identidad. El ejemplo más claro de esto es el vacío petrificado de Berlín tras el final del conflicto este oeste. Con las ficciones de la arquitectura de capital se pretende ahora rellenarlo, darle un glamour de corte nacional. La ciudad, mejor dicho: la capital se hace aquí real en cuanto lugar de la formación de la identidad. A qué va a responder políticamente la nueva Alemania es algo que como quien dice se anticipa arquitectónicamente por decreto. Se mezcla aquí la necesidad de blindaje de una elite política recelosa del “tedio de la política”. El afecto antiurbano de los “virreyes de la provincia” de Bonn se ha desahogado en ese “distrito del gobierno” casi

accesible sin contacto, blindado, pomposamente confeccionado. El Mausoleo de Strauß en Múnich, la nueva Cancillería de Baviera –ese cruce entre invernadero de funcionarios, estufa o invernáculo de legajos y palacio de Ceauşescu- nos da una idea suave y fantástica al respecto⁸. Se aplica otra estrategia en los biótopos orgánicos del y... Cuando, por ejemplo, los berlineses del este piensan en el Palacio de la República se acuerdan muchos de ellos de haber bailado o de haberse casado allí. Que allí, además, se presentara Honecker y se reuniera la Cámara Popular es algo que está olvidado. Para la mirada nostálgica el Palacio es uno de los pocos espacios públicos del régimen comunista. Si no estuviera contaminado de asbesto los berlineses del este habrían visto en la decisión de demolerlo un arreglo político con que borrar su pasado.

Con todo, vuelve a estar ahí la vieja sospecha, aun más insistente que antes, tras haberse demostrado que también el Centro Internacional de Congresos de Berlín Oeste estaba contaminado de asbesto y, sin embargo, se va a sanear. Según opinan algunos expertos, esto es algo que con los nuevos sistemas de solidificación del asbesto sería también posible en el caso del Palacio. Es comprensible la indignación de los berlineses del este por la falta de consideración política de los de Bonn. Arquitectónicamente el Palacio no es más monstruoso que el CIC. O se demuelen ambos o ambos se dejan en pie. A favor del Palacio cuenta, además, el detalle de que es un fragmento de historia que no se va a borrar por el hecho de no dejar piedra sobre piedra.

Lo que en este ejemplo se pone de manifiesto es cómo con riesgos se puede practicar un juego cruzado; y que hay que proteger esos lugares del y..., como son los biótopos orgánicos históricos. Mas ¿dónde se forma el Berlín que vive en las imágenes de Kirchner o de Gross, con cuya arrogancia agresiva fantaseaba Gottfried Benn?

Ecology of fear

Como quiera que se imagine la otra modernidad, estará caracterizada por una inseguridad más elevada, por una inseguridad de otro tipo en todos los ámbitos: en cuanto variación, diversidad, cambio, pero también en cuanto amenaza, peligros de toda clase que se escapan a las normas habituales de previsión. En un paisaje armónico eso supone miedo –con todas las consecuencias, también políticas, que de él se puedan esperar: la oposición entre “seguro” e “inseguro” se convierte en estructural.

Mike Davis habla de la Ecology of fear, la ecología del miedo: “El sistema de control visual por medio de cámaras con que se observan las zonas tranquilas de los centros de las ciudades se ha extendido a las zonas de aparcamiento, a las áreas peatonales, plazas, etc. Ese círculo estrecho de vigilancia posibilita, constituye una especie de omnipresencia virtual –un espacio de seguridad protegida. Sólo en esos espacios acreditados se mueven los empleados de corbata, los ejecutivos y los turistas pudientes, sólo ahí se sienten seguros, se encuentra a gusto y se gastan el dinero. Entradas a las tiendas y a las oficinas vigiladas por vídeo, junto con sistemas de seguridad privados, botones de alarma y teléfonos para accidentes por todas partes confieren seguridad a la rutina diaria”. “No pasará mucho tiempo”, presagia Mike Davis, “antes de que el estilo de vida de los yuppies se valga del simbolismo de los sheriffs electrónicos que hacen posible ese estilo de vida”.

Aquí se cierne –¿nace?- cierta arquitectura de lo “electrónico ciento por ciento seguro”, antimoderna, antiurbana. Lo más importante de los muros de la ciudad fueron siempre las puertas: lugares precarios por su vulnerabilidad y al mismo tiempo arterias de importancia vital para el intercambio con los “extraños”. La ciudad tiene por principio ese rostro de Jano. Lo mismo se asegura la vida que se sofoca la vitalidad. En ningún otro sitio se hallan tan estrechamente unidas victoria y derrota: quien delimita de manera demasiado rígida e impenetrable su dominium en definitiva se encierra y se excluye también ciento por ciento seguro.

La exclusión de los drop outs en los nuevos hiperquetos representa una intensificación extraordinaria del o... o...: nacen como defensa frente a las amenazas de la vida, como muros de protección frente a los criminales, con todos los medios electrónicos y policiales disponibles; y rechazan por eso hasta el intercambio entre espacios funcionalmente separados. El o... o... se radicaliza convirtiéndose en ni... ni...

Nace así en el ápice del movimiento de civilización una arquitectura ultramoderna del apartheid, que no se basa primordialmente en prejuicios racistas sino en la necesidad de seguridad de las “elites productivas o de potencia”⁹ (como se dice ahora entre nosotros de manera tan exquisita). Aquí ya no hay las relaciones de explotación (notorias) para con los pobres y los más pobres que Marx suponía, sino el deseo de distanciarse de manera clara de la brutalización y barbarización a que la civilización capitalista en su estadio avanzado nos ha llevado.

En ese ambiente del ni... ni... se confunde lo que se trata de distinguir: la inseguridad derivada de la disolución de las formas y los estilos de vida tradicionales, y la amenaza de la violencia y la criminalidad desatada. (La lengua inglesa resulta en este caso más clara, al permitir distinguir entre insecurity y unsafety.) De lo que se trata es de problemas totalmente distintos que exigen respuestas diferentes. Al hablarse, sin embargo, de “sociedad del riesgo” y “ciudad del riesgo” pueden confundirse con facilidad, mezclarse en lo que es la estrategia y de esa manera potenciarse recíprocamente. El poder de imposición de una política social del ni... ni... se logra no en última instancia gracias a esa pretendida doble dramaturgia de la decadencia de los valores y la amenaza criminal.

Y aquí no vale para nada lo que tiene validez sociopedagógica. El filósofo norteamericano Walzer ha propuesto al respecto la distinción entre single minded space y open minded space. Con ella se desarrolla ya señalada “arquitectura de los espacios acogedores”. Walzer sugiere que se encuentren o que se inventen espacios en los que sea posible el trato no forzado con los extraños. Ervin Goffman habla de civil disattention, la indiferencia civil que el habitante de la gran ciudad desarrolla en la trifulca con el extraño en general (por otro lado, un patrón de comportamiento y de escenificación del yo un tanto acrobático). El concepto de open minded space va, sin embargo, mucho más lejos: se refiere a los lugares de encuentro de lo excluido, del ni... ni..., que gracias a las reglas del azar y la libertad, al despertar curiosidad e interés por el otro, quitan el miedo a lo amenazante. El pasear por los bulevares o el frecuentar los cafés, cosas que encantaban a los primeros modernos, no dan sino una idea ciertamente insuficiente del asunto.

Lo que hay que hacer es defender a la ciudad del miedo ése del ni... ni...: ni la migración ni la oposición, ni siquiera los conflictos, aun cuando resultan violentos, destruyen el caos productivo de la gran ciudad. Su verdadero enemigo es la histeria de la seguridad, la intervención militante en pro del orden y la organización, que pretende arrancar de raíz toda ambivalencia. Hay que inventar lugares de tolerancia, también ante los signos de decadencia y de violencia que surgen por todas partes.

Las amenazas que ponen en cuestión en lo sustancial la gran ciudad hablan dos lenguajes distintos: el de la criminalidad –y el de la crisis ecológica. Al respecto en la arquitectura domina también la calma del arreglo turbio. No se trata del ser, sino del diseño ecológico. Y si es cierto que la ciudad simboliza el laboratorio de la civilización, es aquí donde se decide si se va a transformar (o no) la alternativa de urbanismo o ecología en un equilibrio entre urbanismo y ecología; y cómo se vaya a hacer eso.

¿Y la naturaleza?

Fueron los verdes los que, con frescura y radicalidad, sacudieron los presupuestos incuestionados del estilo de vida urbano de la sociedad industrial. Semejante disposición a romper con las normas hechas hormigón del trabajo, la libertad, el tráfico y el consumo en ningún otro se ha visto. Los verdes han pensado formas totalmente diferentes de tráfico: desde el centro peatonal (que entretanto ha hallado cabida hasta en los departamentos de planificación y proyectos de los grandes consorcios automovilísticos) hasta la cuestión de la reunificación de los espacios separados por funciones –trabajo, vida, consumo, política, libertad, etc. El que hoy en día se halle sobre el tapete la “¿ciudad del riesgo?” es, sin duda, una de las últimas consecuencias del éxito final del movimiento ecologista. Ahora bien, lo que a mí me gustaría saber es qué quiere decir la palabrita ésa “naturaleza” por cuya salvación se renuncia a la “protección de la sociedad”.

“Vuelve a resultarme evidente la gran patraña de la naturaleza”, escribe el fanático de la gran ciudad que es Gottfried Benn. “La nieve, aunque no se derrita, no procura apenas motivo emocional o verbal; puede despacharse por completo su indudable monotonía en la imaginación sin salir de casa. La naturaleza está vacía, es baldía; sólo los cursis ven algo en ella, pobres diablos que tienen que estar siempre de paseo. Los bosques, por ejemplo, carecen por completo de motivos; lo que queda por debajo de los 1500 m. está superado desde que en el cine se puede ver y disfrutar por 1 marco del Piz Palü. [...] ¡Huyan de la naturaleza, aplana las ideas y corrompe notoriamente el estilo! ¡La naturaleza –femenino, por supuesto! Siempre dispuesta a extraer el semen, a adormilar y a extenuar al hombre. La naturaleza, ¿tiene algo de natural? Comienza y abandona, tantos principios y asimismo tantas interrupciones, chispazos, muerte sin sentido, tanteos, juegos, ficciones: ejemplos de escuela ¡de lo no natural! Aparte de eso, resulta terriblemente cansada, monte arriba, monte abajo; pendientes que cambian de sentido, paisajes que se difuminan, atalayas de las que nada se sabía y pronto se deja de saber: ¡tonterías!”

Y es que la naturaleza precisamente tampoco es naturaleza, sino un concepto, una norma, un recuerdo, una utopía, un contraplan. Hoy más que nunca. Se la ha redescubierto, se la está mimando en un momento en que ya no hay naturaleza. El movimiento ecológico reacciona ante ese galimatías generalizado, y lleno de contradicciones, de “naturaleza” y “sociedad” que ha hecho que ambos conceptos se pierdan en una relación confusa de enredos y perjuicios recíprocos, para la cual no disponemos aún de una conceptualidad adecuada. En el debate ecológico los intentos de hacer de la naturaleza el criterio que la proteja de la destrucción se apoyan en un malentendido naturalista. Esa naturaleza a la que se remiten no existe.

La política del o... o... presupone: o modernidad y en consecuencia autodestrucción; o freno, contención, ascesis y de ese modo –quizás- la salvación. Por el contrario, la política del y... propone: modernidad y ecología. A la pregunta por un estilo de vida que sea sensible para con la ecología respondería: buscando un estilo de vida que sea especialmente urbano. Hay que inventar, que crear espacios de vida, de trabajo, de encuentro o de desencuentro en que hallen satisfacción las necesidades y deseos de experimentar y disfrutar más y más de la multiplicidad y las contradicciones de los lugares. Sin duda, esto es más fácil de decir que de hacer. La decadencia del mundo y la universalización de la selección de basuras (o algo equivalente) sólo para la buena conciencia son complementarias.

A esa propuesta de más modernidad y mayor urbanidad como medio para reducir la autodestrucción ecológica se suele contraponer el caso de Hongkong como ejemplo de horror. Pero se trata de un malentendido. Son, más bien, las propuestas de Richard Roger para hacer de Shanghai un Manhattan ecológico en que la funcionalidad se halle integrada las que apuntan en la dirección de esa modernidad radicalizada en lo ecológico.

Utopía vivida, destrucción padecida

En la contradicción de los dos tipos de arquitectura no se trata, por lo tanto, del aprovechamiento inteligente de las tecnologías y los recursos, sino del encubrimiento o el descubrimiento –la invención- de otro tipo de modernidad: al lema de “vuelta al futuro” que se sirve del vestuario del pasado se contrapone un mayor desarrollo creativo de la modernidad, la lucha por una nueva definición de lo social en un mundo que está a la vez globalizado e individualizado. ¿Qué aspecto tiene la arquitectura en un mundo en que la economía se ve arrastrada por la resaca de la “racionalización sistémica”, en que hay que volver a acoplar y a distribuir la producción y el trabajo más allá de los límites de divisiones, empresas, sectores y consumidores? ¿Un mundo en que la familia pequeña tradicional pasa a formar parte de las especies en extinción que hay que proteger? ¿Un mundo en que la gente busca nuevas formas de intercambio entre la “vida propia”, el “espacio propio” y las formas y espacios de lo social que de ese modo sean posibles? ¿En que las identidades resultan imprecisas, opcionales, multidimensionales y contradictorias? ¿En que a la pregunta de “quién eres” no se puede ya responder señalando el oficio –oficial de primera en la BMW-, porque quizá dentro de poco el trabajo retribuido no sea el eje en torno al cual giren la vida y la sociedad? Mi diagnóstico es el siguiente: vivimos en una época de modernización reflexiva. Eso quiere decir, entre otras cosas, que cuanto más se modernizan las sociedades tanto mayor es la capacidad que adquieren los actores (los sujetos) para reflexionar acerca de las condiciones sociales de su existencia y, por medio de la reflexión, transformarlas. En ese contexto, quien entienda la arquitectura en cuanto política hecha piedra debe indicar las bifurcaciones que aquí y ahora se abren en el camino. Si se quiere dar contraste a las alternativas, se puede decir que se trata de oponerse a las tendencias de exclusión y de la pompa nacional renovando y posibilitando la democracia urbana.

La nueva Alemania nació de la decisión fundamental tomada contra los dos totalitarismos –fascismo y comunismo- que han atormentado y destruido este siglo. Eso exige una expresión arquitectónica. A mi modo de ver dicha expresión supone buscar la ciudad (la arquitectura) del y... experimental. ¿Y cómo se construye la ciudad del y...? Y esto ¿qué dificultades plantea a arquitectos, planificadores, políticos y ciudadanos?

Tales exigencias son claramente diferentes de los lemas y los valores que subyacen a los debates que se dan en la arquitectura; se sitúan más allá de la cuestión de modernidad y postmodernidad. Para la arquitectura reflexiva del y... no es indiferente dónde se construya; le interesan las peculiaridades de los espacios y de los espacios intermedios, la fuerza de los lugares que configura identidades. La postmodernidad, ese juego ensimismado con los estilos y los vicios de la arquitectura, resulta demasiado postmoderna para ella. La arquitectura reflexiva del y... quiere más. Las cuestiones ético políticas del espacio no le dan igual, al contrario: lo que ella busca es una fundamentación comunitarista de la arquitectura, de una arquitectura que, con el cuidado de que ha disfrutado el despliegue de lo privado, se interesa ahora también por la posibilidad de lo público, descubre (o inventa) open minded spaces, cuya espontaneidad no hay que confundir con los edificios –escuelas, museos, ayuntamientos- de las instituciones públicas.

¿No se estará con eso exigiendo demasiado a los arquitectos, desconociendo sus posibilidades y su ámbito de atribuciones? Yo creo que no. No se trata de confundir la arquitectura con la política. Pero los arquitectos no son “idiotas de las estructuras”, o de las tendencias, y mucho menos en la fase de la modernización reflexiva. La arquitectura en cuanto escuela de estética es un lado; el otro es la sensibilidad que ha de desarrollar para la ecología social del lugar. La arquitectura reflexiva del y... descubre y extiende a lo público la historia del lugar. Viene a decir: si no puedo cambiar la sociedad, voy a procurar al menos inspirar el modo como la gente se mueve por los espacios, como percibe en los espacios la relación, el acuerdo y la unión, así como también las contradicciones en ellos incrustadas.

Lo que está ciertamente a mano y quizá gane la mano es la arquitectura del pretendido y..., la parodia del y..., que en su uniformidad atenta al mercado no entraña el aguijón de las contradicciones –esas edge cities y shopping malls que para colmo se aderezan con el punto verde de la “compatibilidad con el medio ambiente”. Por el contrario, la imagen rota de la ciudad de Berlín tiene para mí algo de ese encanto resquebrajado de la dureza y la contradicción sin paliativos que –como dice Kracauer- permite que “trasluzca la verdadera situación”.

Acaso podría decirse con Beuys: la arquitectura reflexiva del y... es la obra de arte total en que se unirán de nuevo la historia del lugar, la particularidad y la iniciativa propia de las gentes y el arte de lo público. Sin duda alguna, dicha arquitectura del y... es la cosa más difícil del mundo; y también lo único por lo que merece la pena esforzarse. Es vital para la supervivencia. “Sin arte no se puede seguir”, dice Joseph Beuys.

Sin el arte del y..., se puede añadir hoy.

Permítanme que vuelva a la cita que al principio hacía de Nietzsche: ¿quiénes son los “necios cubiertos de espumarajos”? Seguramente aquellos en los que la crítica a la ciudad y el pesimismo por la ciudad no provienen de la magia de la ciudad. La gran ciudad es a la vez utopía vivida y destrucción padecida de dicha utopía. O, para decirlo con palabras que parafrasean a Basho: viviendo en Múnich, añoro Múnich.

Notas

1. Esta es la traducción de A. Sánchez Pascual: Alianza, 1972, pp. 248-251. (N. del T.)
2. Eso es lo que quiere decir el título de mi libro La invención de lo político (Die Erfindung des Politischen, Fráncfort del Meno, 1993).
3. In dieser Glücksschmiede glückt und schmiedet...: como se puede ver, hay en el original un juego de palabras irreplicable en castellano, que viene a decir que “en esa fragua de felicidad logra su felicidad y fragua sus tramas...”. (N. del T.)
4. Entscheidungen aufbrechen: juega aquí Beck con la connotación de Entscheidung, ‘decisión’, perceptible también en castellano, ‘cisión’, ‘corte’, ‘quiebra’; aufbrechen es ‘iniciar’, pero también ‘abrirse, romperse (para que algo nuevo surja)’. (N. del T.)
5. Öffentlichkeit: “publicidad” en el sentido, aquí, de ‘carácter de lo público’; más a menudo lo traduzco por “lo público”, en el sentido de ‘esfera o ámbito de lo público’. (N. del T.)
6. Saustall Koeffizient: literalmente, ‘coeficiente de la pocilga’. (N. del T.)
7. Véase más arriba nota 5.(Nota del traductor.)
8. Véase ARCH+, nº 122, junio 1994, “Von Berlin nach Neuteutonia”.
9. Leistungseliten: en este caso quiere decir “élites productivas”, pero al significar Leistung también ‘electricidad’, podría decirse “élites de potencia” (eléctrica, obviamente). (N. del T.)

Traducción del alemán de Jaime Aspiunza

Texto publicado originalmente en *Risiko Stadt? Perspektiven der Urbanität*

© Ulrich Beck.

Este artículo fue publicado en Archipiélago
Cuadernos de Crítica de la Cultura núm.62
coordinado por:

